UNIDAD SEGÚN SÍNTESIS

POR

FRANCISCO CANALS VIDAL

SUMARIO: EXPRESIONES DE AGRADECIMIENTO.—SANTO TOMÁS EN LA TRADICIÓN DE CATALUNYA.—LA BÚSQUEDA DE LA SÍNTESIS.—*CUM GRATIA NON TOLLAT NATURAM, SED PERFICIAT.— EA QUAE SUNT NATURALIA HOMINI NEQUE SUBSTRAHUNTUR, NEQUE DANTUR HOMINI PER PECCATUM (S. TH. I.ª q. 93, a.2, in c.).*—EL ARISTOTELISMO EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA DE SANTO TOMÁS.—COMO DICE ARISTÓTELES, TAMBIÉN LO FALSO DA TESTIMONIO DE LA VERDAD (C. G. libro VI, c. VII).—EL SER ES EL ACTO DEL ENTE.—"LO QUE EN SANTO TOMÁS ES CAPITAL".—TESIS CAPITALES FRECUENTEMENTE OLVIDADAS.—SANTO TOMÁS VIVE EN LA IGLESIA.

Expresiones de agradecimiento

El sentimiento de gratitud hacia la Universitat Abat Oliba, y con ella las Universidades asociadas en ICUSTA, por la colación del título de Doctor *honoris causa*, y hacia el ilustre jurisconsulto Juan Vallet de Goytisolo, miembro de las Reales Academias de Legislación y Jurisprudencia y de Ciencias Morales y Políticas, Doctor *honoris causa* por la Universitat Autónoma de Barcelona, me lleva también a proclamar mi agradecimiento hacia quien fue el instrumento y mediador de mi providencial encuentro —en 1944, teniendo yo veintidós años de edad— con Santo Tomás de Aquino, el gran maestro de armonía y síntesis a quien Juan Pablo II califica insistentemente como *Doctor humanitatis*. Hablo de quien fue, hasta su muerte en 1958, mi maestro de doctrina y

Fundación Speiro

de espíritu, aquella gran figura que fue el jesuita Ramón Orlandis Despuig (1).

Era convicción central del magisterio del Padre Orlandis que es inclinación innata del entendimiento humano la búsqueda de una síntesis armónica y coherente en la que pueda madurar nuestra comprensión del sentido del universo y de la vida humana. Estaba también convencido de que Santo Tomás de Aquino sobresale y resplandece, en este aspecto, en la historia del pensamiento cristiano.

Paulo VI aludía a la sabiduría del Doctor Angélico y la alababa por "la explicación y reducción a unidad de las verdades más profundas" (2) y, antes ya, Pío XII había dicho que el conjunto de conocimientos que habían sido conocidos por la filosofía antigua y por la filosofía cristiana "no han sido expuestos por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto (...) ni ninguno ha compuesto (es decir, sintetizado: *compositio* equivale exactamente a *synthesis*) con todas ellas un edificio tan sólido como Santo Tomás de Aquino" (3).

El padre Orlandis consiguió, en breve tiempo, connaturalizarme con su convicción, experimentada y vivida, de que esta fuerza unificante y sintética del pensamiento de Santo Tomás le daban virtualidad ordenadora, integradora y pacificadora para la vida de los hombres, y de modo especialísimo de los jóvenes, de tantas maneras sometidos y torturados por diversidad de impulsos y falsas impresiones y estímulos inadecuados que tanto dificultan, en nuestro tiempo, la maduración humana y la paz del espíritu.

---

(1) V. sobre el Padre Ramón Orlandis Despuig S.I. (1873-1958), fundador de *Schola Cordis Iesu*, inspirador de la revista *Cristiandad* y cuyo magisterio suscitó la llamada escuela tomista de Barcelona, los trabajos "El magisterio tomista del Padre Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús" de Eudaldo Forment (en *Doctor Communis*, I-IV y V-VIII de 1994). También los artículos "Homenaje al Padre Orlandis" de Pedro Suñer S.I. y "La verdad en el amor: fé, cultura y comunicación" de Mons. Enrique Planas (ambos en *Cristiandad* n.º 825-826, marzo-abril 2000) y "El Padre Orlandis, comentador de los Ejercicios" de Manuel Ruiz Jurado S.I. (en *Cristiandad*, n.º 827-828, mayo-junio de 2000). Ver también la antología de sus escritos: *Pensamientos y ocurrencias*, Editorial Balmes, Barcelona 2000.

(2) Alocución de 12 de marzo de 1964 (A.A.S. n.º 56, 1964, pág. 365).

(3) Alocución de 17 de octubre de 1953 (A.A.S. n.º 45, 1953, pág. 685).

Fundación Speiro

De aquí que la invitación al estudio de Santo Tomás penetrase en mi vida de un modo tan práctico y vital que no sólo determinaría mi orientación profesional hacia el estudio y la docencia de la Filosofía, sino que vino a ser para mí una de aquellas tareas, por decirlo con lenguaje del propio Santo Tomás, *quae pertinent ad totam vitam*. Ello fue, sin duda, el motivo esencial de que, desde entonces, el estudio de Santo Tomás me haya ocupado durante los sesenta años transcurridos hasta hoy desde el momento de haber podido descubrir el carácter cultural y espiritualmente saciativo de su doctrina.

He de recordar también al primero y principal colaborador del Padre Orlandis en la formación de la "escuela tomista de Barcelona", Jaume Bofill y Bofill, el Catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona entre 1950 y 1965, muerto prematuramente, y a quien tuve el honor de suceder en la profesión de esta Cátedra.

Tampoco puedo dejar de aludir a los numerosos discípulos universitarios que han sido colaboradores y estimulantes insustituibles para la continuidad y perseverancia de las tareas de la "escuela tomista de Barcelona" y de las de formación espiritual y cultural realizadas por el Padre Orlandis en nosotros. Mi experiencia me ha hecho sentir el carácter siempre actual y renovador del pensamiento de Santo Tomás que vive en la Iglesia y en ella obra y se difunde.

Santo Tomás en la tradición de Catalunya

Los recuerdos personales hasta aquí evocados me llevan connaturalmente a unas reflexiones de carácter histórico y sociológico sobre las circunstancias ambientales por las que nos llega, demasiadas veces inadvertidamente, la presencia secular del tomismo en Catalunya.

Digo "inadvertidamente" porque, con la excepción de Torras i Bages, que veía la Orden de Predicadores como "la verdadera educadora de nuestra tierra", precisamente por la perseverancia de los dominicos en la enseñanza de "la síntesis científica que personifica Santo Tomás de Aquino" (4), ha sido general entre

(4) Citado en *Cristiandad*, n.º 425-426, julio-agosto 1966.

Fundación Speiro

nuestros historiadores y dirigentes culturales el desinterés y aun la falta completa de atención a esta dimensión profunda de la tradición catalana (5).

Tampoco podría documentar las razones que pudieron motivar, en Torras i Bages, el que pusiera la doctrina de Santo Tomás como el núcleo de esta tradición —aunque encuentro datos importantísimos que van desde el hecho de que San Raimon de Penyafort fuese el recopilador del sistema jurídico que estuvo vigente en la Iglesia occidental (hasta la codificación en tiempos de San Pío X y Benedicto XV), hasta el ferviente y explícitamente proclamado tomismo de hombres como Miquel d'Esplugues, Carles Cardó y Jaume Bofill, figuras de primer orden por su saber e influencia en el siglo XX.

Para sugerir lo inadecuado y parcial de las perspectivas que han borrado de la memoria histórica de los catalanes la vigencia central y universalmente influyente de la tradición del tomismo, aludiré a dos eminentes figuras de los siglos XVII y XVIII: los dominicos Fray Joan Tomàs de Rocabertí (1620-1699) y Fray Joan Tomàs de Boixadors (1703-1780), de las que se ocuparon, respectivamente, Torras i Bages y Joan Tusquets Tharrats (6).

De Rocabertí, que fue Maestro general de la Orden, y después Arzobispo de Valencia, se ocupó el obispo Torras i Bages en su discurso de recepción a la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, de 8 de mayo de 1898, titulado "En Rocabertí i en

(5) Los que Alexandre Plana llamaba partidarios de una interpretación "centrípeta" (extrinsecista) de los orígenes del catalanismo dirigían su atención al hegelianismo de los pensadores federales catalanes; otros forjaban la imagen de un Ramón Llull "herético": los que aquel autor llamaba "centrífugos", es decir, intrinsecistas, tuvieron la preocupación de encontrar en Catalunya precedentes de las actitudes de modernidad filosófica y progresismo cultural que veían encarnados en el renacimiento cultural y político catalán, especialmente desde los inicios del siglo XX.

Así, esta búsqueda de precedentes de la modernidad cultural en tareas y actitudes de siglos anteriores llevó a supervalorar la escolástica ecléctica de Cervera, viendo en ella el precedente de Jaume Balmes, o el pensamiento de los eclesiásticos ilustrados de fines del siglo XVII y principios del siglo XIX. No puedo aquí desarrollar ni discutir estas posiciones, de las que me he ocupado en otras ocasiones.

(6) JOAN TUSQUETS, "El cardenal Joan Tomàs de Boixadors i la seva influència en el renaixement del tomisme". En el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, Barcelona 1923, págs. 245-246.

Fundación Speiro

Bossuet". Rocabertí reunió en su *Biblioteca Máxima Pontificia* (obra que contiene veinte volúmenes *in folio* y otro con los índices) una antología casi completa de escritos teológicos y canónicos sobre la potestad pontificia, especialmente sobre el derecho de los Papas a juzgar sobre los actos de los reyes.

Rocabertí es, probablemente, el último, cronológicamente, que defendió la tesis del poder directo de la potestad espiritual sobre la potestad temporal. Por esto fue el principal adversario de Bossuet en su *Defensio declarationis cleri galicani*, donde el gran obispo francés defiende la independencia y autonomía completa del poder temporal frente al poder espiritual. Rocabertí es, pues, una de las grandes figuras del más intransigente y radical "ultramontanismo".

Pero para enjuiciar el profundo sentido eclesial de la figura de Rocabertí, nos conviene mucho advertir el juicio que sobre él da Torras i Bages: "A nosotros, Fray Tomàs de Rocabertí, enfrentándose a Luis XIV en su política absolutista en cuanto se refiere a los principios religiosos de gobernación moral de los hombres, se nos muestra como un vindicador de la libertad de la conciencia cristiana en una de las crisis más trascendentales por la que ha pasado la civilización moderna" (7).

Conviene advertir que las palabras de Torras i Bages son de una clarividencia y oportunidad excepcionales. Comprenderemos la profunda verdad que contienen si recordamos las palabras de Spinoza en su *Tractatus theologico-politicus*, cuyo prefacio concluye, a la vez que con la afirmación de que la paz social exige que el poder político sea la fuente única de criterios morales, con la recomendación de que este monopolio estatal de lo ético se consigue más eficaz y seguramente con la concesión de iguales derechos a todas las religiones y opiniones filosóficas o políticas" (8).

---

(7) "En Rocabertí i en Bossuet" (Discurso leído en la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, el 8 de mayo de 1888) incluído en *Obres completes de Josep Torras i Bages*, Editorial Ibèrica, Barcelona 1914, vol. VI, parte 2, pág. 335.

(8) Es un texto que explica en su profunda raíz el fundamental absolutismo del Estado liberal y muestra que, para éste, la garantía del pluralismo ideológico y religioso no se ejerce para respetar la libertad de los hombres personales, sino para hacer posible el absolutismo del Estado, absolutismo que, por cierto, para Spinoza, tenía su culminación coherente en la moderna democracia. Estas ideas de Spinoza, inspirador de Rousseau, dan razón del enfrentamiento de los moder-

Fundación Speiro

Tomàs de Boixadors ha de ser reconocido como el gran defensor del tomismo en la Orden dominicana durante el siglo XVIII. Después de ser Prior del convento barcelonés de Santa Catalina, fue elegido Maestro general de la Orden y, en aquel momento, el Papa Benedicto XIV ordenó que su generalato fuese permanente hasta nueva disposición pontificia. En sus veinte años de generalato (de 1754 a 1774) extendió a toda la Orden, en 1758, la *ordinatio* que, siendo Provincial de Aragón, había promulgado para los estudios dominicos en 1748. Cito algunos párrafos de aquella *ordinatio* por la que se gobernaría la Orden a partir de su promulgación universal por Boixadors:

> "No hay que ignorar las novedades por desconfianza en la validez de nuestro sistema filosófico, pero hay que exponerlas, si son contrarias a nuestra Escuela, con prudencia, y si en ellas hay algo aceptable, hay que poner de manifiesto cómo no se contradice con la doctrina de Santo Tomás. Pero no hay que extenderse en exceso en el estudio de materias físicas y matemáticas que no sean necesarias para los estudios teológicos. En todo caso, está prohibido a los profesores de la Orden dominicana apartarse de las doctrinas de santo Tomás de Aquino" (9).

No quiero dejar de recordar un hecho revelador del arraigo de la tradición tomista en la sociedad catalana durante el siglo XVIII. Cuando la ciudad de Mataró quiso tener un colegio cuyos estudios permitieran el acceso a la Universidad de Cervera (entonces la única en Catalunya), lo que exigía que en el colegio de Mataró existiesen los estudios de Filosofía —este nombre equivalía entonces, y hasta mucho tiempo después, al que nosotros conocimos como Bachillerato— el Provincial de la Orden se dirigió al Ayuntamiento de Mataró y formuló dos observaciones.

Se refería la primera a la necesidad de obtener un permiso expreso del Superior General, ya que los estudios conducentes a la Universidad no eran propios de la vocación escolapia (dedica-

nos estados frente a cualquier juicio moral que se fundamente en la fe religiosa e invoque, por lo mismo, derechos naturales al hombre no de originación antropocéntrica e inmanentista, sino emanados de Dios creador, Soberano del universo.

(9) Citado en mi libro *La tradición catalana en el siglo XVIII. Entre el absolutismo y la Ilustración*. Fundación Francisco Elías de Tejada, Madrid 1995, pág. 151.

Fundación Speiro

da a la enseñanza de las primeras letras, para dar así educación a los estamentos sociales inferiores). La segunda observación recordaba que "la Religión de las Escuelas Pías sustenta, en Filosofía, irrefragablemente, la doctrina y sólida opinión del Angélico Doctor y maestro de las escuelas, Santo Tomás de Aquino, en consecuencia del universal decreto de dicha Religión" (10).

La búsqueda de la síntesis

La necesidad de alcanzar a comprender la síntesis de doctrina de Santo Tomás se unía en el Padre Orlandis con la consigna urgente de su búsqueda, ya que le parecía que esta síntesis resultaba "casi desconocida", incluso para muchos tomistas. Por esto, lo que ha venido a llamarse "escuela tomista de Barcelona" surgió por haber conseguido transmitir a sus discípulos la convicción de la urgente necesidad de buscar dicha síntesis en la propia obra de Santo Tomás de Aquino, de la que muchas veces las discusiones y polémicas escolásticas durante siglos y, posteriormente, la precipitada entrega a planteamientos ajenos a Santo Tomás habían, de algún modo, distraído.

Será, por tanto, un testimonio de agradecimiento y homenaje a la Universitat Abat Oliba el ofrecer en este acto a mis oyentes algunas reflexiones que sugieran puntos nucleares y líneas de reflexión que orienten nuestra atención hacia la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino, para ver en ella un camino recto conscientemente diferenciado de posiciones entre sí opuestas e igualmente falsas, y cuya oposición es, para Santo Tomás, también un testimonio de la verdad del camino por él emprendido.

Por esto, en Santo Tomás están compuestas, sintetizadas, puestas en nuestro pensamiento con la unidad con que han sido constituidas por el mismo acto creador divino, dimensiones de la reali-

(10) Estas últimas palabras recordaban la determinación acordada en el Capítulo General de 1677 (v. CARLOS VILÀ PALÀ SCH., P. *Escuelas Pías de Mataró. Su historial pedagógico*, Calatrava, 1972). También en unas normas promulgadas en 1763 por el General de la Orden se decía "a nuestros teólogos no les es lícito apartarse de la doctrina de Santo Tomás".

Fundación Speiro

dad que, al ser asumidas con exclusivismo unilateral, han dado lugar, a lo largo del pensamiento humano, a opciones inadecuadas entre posiciones antitéticas, para concluir, en la modernidad post-kantiana, en postular la dialéctica de los opuestos como el factor del movimiento y de la vida del pensamiento humano.

Por ser Santo Tomás un "filósofo cristiano" no conviene separar su capacidad sintética entre dimensiones del ser del universo o de vertientes del conocimiento humano, de las líneas de continuidad entre la entidad y las operaciones naturales del hombre y de los constitutivos de la elevación del hombre mismo al orden sobrenatural de la filiación divina y su consumación en la eterna bienaventuranza a que se ordenan todos los dones sobrenaturales y gratuitos que nos otorga la divina liberalidad.

Cum gratia non tollat naturam, sed perficiat

Voy a comenzar, por lo mismo, mis reflexiones con el intento de profundizar y desarrollar, primeramente, el sentido de la afirmación que hallamos desde las primeras páginas de la *Suma Teológica*, según la cual "la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona", en la que podemos hallar uno de los hilos conductores de la doctrina sagrada de Santo Tomás, que ilumina también su síntesis metafísica y antropológica.

El pensamiento cristiano, que ha estado muchas veces tentado de anti-naturalismo y anti-humanismo (asumidos pensando hacer un obsequio a Dios, y casi un homenaje a la fe y a la gracia), ha sufrido también tentaciones opuestas, en algunos casos sentidas por los mismos que caían en lo anteriormente descrito. Si para defender la fe negamos la capacidad natural del hombre para un ascenso analógico, desde las perfecciones que hallamos en el mundo creado y en el hombre, hacia Dios infinitamente perfecto y liberalmente donador de ser y de vida a entes personales creados a su imagen y semejanza, cerraremos, en realidad, el camino a la recepción de la fe, cuyo sujeto propio es, precisamente, el hombre racional.

Pero, además, al interpretar la fe como constitutivamente necesaria para aquello a que tiende la totalidad de la vida racio-

Fundación Speiro

nal humana, que es el conocimiento de Dios (casi toda la filosofía se ordena al conocimiento de Dios, afirma Santo Tomás), la rebajamos respecto de su carácter divino, sobrenatural y gratuito, para pasar a afirmar, con Bayo, que no debe ser calificada de sobrenatural, sino de natural (11). Si lo sobrenatural se exige como constitutivo de la naturaleza, se ha caído en un naturalismo que, en su punto de partida, parece marchar en dirección contraria al que inspira los deísmos filosóficos o los pelagianismos y semi-pelagianismo teológicos, pero que confluye, sin pasar por el "medio verdadero", con el error opuesto.

En Santo Tomás, la afirmación de la capacidad racional del hombre para el conocimiento de Dios se inserta en una comprensión de la armonía y congruencia entre la creación del hombre con sus capacidades naturales y su elevación sobrenatural por la que queda ordenado a la participación de la divina naturaleza que culmina en la contemplación intuitiva beatificante de Dios en su esencia. "Todavía no se manifiesta lo que somos; cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos según que es", como dice la Primera carta de Juan.

Pero el sujeto de la elevación y adopción filial es el hombre en cuanto tal. Por esto puede Santo Tomás decir que "la fe presupone el conocimiento racional como la gracia presupone la naturaleza y como toda perfección presupone lo perfectible" (12). Y puede también decir que la naturaleza humana de Cristo, instrumento del Verbo en la comunicación de la divinidad a los hombres, es también, y por lo mismo, para nosotros, causa de nuestra perfección humana.

De acuerdo con estas concepciones, encontramos en Santo Tomás que "la gloria no excluye la naturaleza, sino que la perfecciona" y, en consecuencia, subsisten en el bienaventurado todas las inclinaciones y deseos honestos del cristiano en el estado viador. Hay que reconocer, incluso, que el amor de sí mismo (con el que se conexiona el deseo de felicidad como desarrollo pleno de la persona humana) fundamenta que, en cuanto a su

(11) *Bula de San Pío V contra los errores de Miguel Bayo*, 1 de octubre de 1567; DS n.º 1021.

(12) *S. Th.* I, q. 2, a. 2, ad 1.

Fundación Speiro

intensidad subjetiva, el amor de sí mismo sea más central que el amor al prójimo, y sólo sea superado por la caridad hacia Dios, Bien infinito poseído en la visión beatífica.

Santo Tomás se plantea una objeción en contra de esta primacía "subjetiva" del amor de sí mismo: "Para cada uno será Dios toda la razón del amor, por lo cual el bienaventurado amará más que a sí mismo a los que son más cercanos a Dios".

He aquí la respuesta, que nos parece audaz y desconcertante: "Para cada uno será Dios toda la razón del amar, por cuanto Dios es todo el bien del hombre. Pues concedido, por imposible, que Dios no fuese el bien del hombre, no habría para el hombre razón de amarle. Por lo tanto, en el orden del amor es necesario que, después de Dios, el hombre se ame máximamente a sí mismo" (13).

Sólo la parcialidad y el error han querido ver, a veces, en Santo Tomás una deformación o una atenuación de la tradición proclamada por San Agustín, el Doctor de la gracia y de la Salvación, quien, tratando de Cristo como mediador, escribió: "Para que el hombre tuviera en el Hombre Dios el camino hacia el Dios del hombre. Este es el Mediador entre Dios y los hombres, el Hombre Cristo Jesús. Es Mediador en cuanto Hombre, y por esto mismo es también Camino. Porque si entre aquel que tiende y Aquel a Quien tiende media un Camino hay esperanza de llegar ... Este es el Camino defendido plenamente contra todo error: que Él mismo sea Dios y Hombre: adonde se va es a Dios, por dónde se va es el Hombre" (14).

Ea quae sunt naturalia homini neque substrahuntur, neque dantur homini per peccatum (S.Th.Iª, q.93, a.2, in c.)

La experiencia de la inclinación al mal, efecto de la privación, por el pecado, del orden propio de la perfección de la naturaleza, afecta tan trágicamente a nuestra vida que el lenguaje huma-

(13) *S.Th. II-II*, q. 26, a. 3, ad 3.
(14) SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, XI, 2.

Fundación Speiro

no más cotidiano y directo, y también la palabra divina revelada, expresa, con frecuencia —sin entretenerse en distinciones entre un lenguaje "formal" y un lenguaje "material"—, enteras vertientes de nuestra existencia como incitadoras al egoísmo, a la soberbia y a la injusticia, lo cual se materializa en expresiones como "la ciencia hincha" o "las riquezas de iniquidad". El riesgo de interpretación que "esencialice" tales expresiones tomadas en su lectura más crasa y "material" está presente en todos los siglos cristianos llevando a confusiones heréticas, o bien, y de un modo más generalizado y frecuente, a "beaterías" que el Padre Orlandis definía como actitudes de "inconsciencia en el orden de lo sobrenatural".

Así, no es lícito hacer de la belleza de las mujeres la causa intrínseca y esencial de los vicios de la carne, ni tampoco lo es considerar la soberbia como el efecto propio del saber, al que tiende naturalmente todo hombre, o ver en la necesidad del trabajo humano, y en su efecto propio del dominio de la naturaleza y de adquisición de utilidades y valores económicos, la causa propia del orgullo e iniquidad a que tantas veces nos lleva la riqueza. La admirable sabiduría del *Doctor humanitatis* nos libera de toda beatería y de toda interpretación herética de las actitudes evangélicas de la pobreza de espíritu o de la renuncia generosa a toda búsqueda soberbia de la riqueza, del poder o del prestigio vano y desorientador.

Admiremos, por ejemplo, su argumentación a favor de la tesis de que, en los hombres, la capacidad generadora de hijos no es un efecto del pecado original, o algo que Dios puso en el hombre por haber previsto la caída de Adán. Rechazando lo que había dicho en aquel sentido San Gregorio de Nisa, Santo Tomás advierte que "esto no se dice razonablemente, porque lo que es natural al hombre no se le quita ni se le da por el pecado" (15). Y a los que tenían dificultad en admitir la generación por la unión de los sexos, supuesta la vehemencia ardiente y desordenada con que la asumen de ordinario los hijos de Adán, y por la que los hombres nos asemejamos a las bestias, les expone así "lo que hay que decir" sobre esto:

(15) *S.Th. I*, q. 98, a. 2, in c.

Fundación Speiro

"El hombre se hace bestial en la unión de los sexos porque el placer del acto y el hervor de la concupiscencia no pueden moderarse por la razón. Pero en el estado de inocencia no se daría esto, no porque fuese menor el deleite sensible, como dicen algunos, pues hubiera sido el placer sensible tanto mayor cuanto más pura la naturaleza y el cuerpo más sensible" (16).

Si somos fieles en la lectura de Santo Tomás a sus inequívocas actitudes (y recordamos que, para él, las virtudes referentes a la ordenación de las pasiones no sólo no excluyen éstas, sino que las causan cuando son deficientes, y que la templanza no consiste en la insensibilidad, y que la misma gracia reordena las pasiones por medio de la virtud), advertiremos que —en su equilibrada doctrina moral, que no es epicúrea, ni estoica, ni puritana— la castidad conyugal exige que los esposos estén mutuamente enamorados y se sientan íntimamente atraídos en su vida de matrimonio.

Si supusiésemos que el pecado quita al hombre la natural inclinación a los bienes humanos que fundan la conciencia del imperativo natural en el corazón del hombre, tendríamos que conceder que el hombre que peca contra la fe pierde la aspiración a la verdad, con lo cual afirmaríamos la imposibilidad de la conversión y tendríamos que decir que todas las acciones de los infieles son vicios, y que no reciben ningún efecto de la gracia que les invite a la aceptación de la verdad natural o revelada, y tendríamos que conceder también que "fuera de la Iglesia no se comunica a los hombres gracia alguna" (17), lo que inutilizaría, por cierto, toda evangelización de los infieles o de los hombres descristianizados.

El aristotelismo en la filosofía cristiana de Santo Tomás

El relativismo historicista (tan influyente y desorientador en las últimas décadas del siglo XX) llevó, incluso a autores valiosos, a negar que la presencia del pensamiento de Aristóteles en la

(16) *Ibid.*, ad 3.

(17) CLEMENTE XI, *Unigenitus Dei Filius*, 8 de septiembre de 1813, n.º 29; DS n.º 2429.

Fundación Speiro

doctrina filosófica de Santo Tomás, y su utilización al servicio del saber teológico o de la "doctrina sagrada", respondiese a una opción intrínsecamente asumida y coherente con la orientación de su tarea de filósofo y teólogo. Santo Tomás, para quienes han asumido esta actitud de relativismo historicista, no habría optado por Aristóteles, sino que habría simplemente optado por la "cultura de su tiempo".

Si esto fuese así, quedaría sin explicar la creciente presencia de Santo Tomás a lo largo de los siglos modernos y la insistencia de la Iglesia jerárquica, no sólo en recomendar su estudio, sino en establecer preceptivamente que, en la formación de los que se preparan para la ordenación sacerdotal, el estudio de la obra de Santo Tomás fuese obligatorio.

El Padre Ignasi Casanovas S.I., deseoso de que hubiese en Barcelona una institución análoga al Instituto Católico de París, o a la Universidad de Lovaina, o a la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán, en los Estatutos redactados para la que sería una Facultad Eclesiástica de Filosofía, determinaba que "se enseñará la filosofía escolástica de tal manera que los que sigan sus cursos sean formados con una síntesis doctrinal plena y coherente, según el método y los principios de Santo Tomás de Aquino; desde esta doctrina serán examinados y juzgados los diversos sistemas filosóficos" (18).

Tampoco se explicaría que, en la segunda mitad del siglo XVI o al final del siglo XVII, se legislase la obligatoriedad de seguir a Santo Tomás y a Aristóteles —como hizo San Ignacio, con aprobación pontificia, en las constituciones de la Compañía de Jesús (19); o que León XIII, en su letra apostólica *Gravissime Nos*, de 20 de diciembre de 1892, confirmando dichas constituciones e interpretando las palabras de San Ignacio "en lógica, filosofía natural y moral se seguirá la doctrina de Aristóteles" estableciese que "la filosofía de Santo Tomás no es otra que la aristotélica".

---

(18) MIQUEL BATLLORI, *Obras del Padre Ignacio Casanovas. Relíquies literàries*, Editorial Balmes, Barcelona, 1960, pág. 354.

(19) *Constitutiones Societatis Iesu*, IV, c. 14, n.º 1 y 3.

Fundación Speiro

Como no se explicarían, desde aquella perspectiva historicista, las enseñanzas y preceptos del Concilio Vaticano II que hablan de un patrimonio filosófico perennemente válido, y que señalan a Santo Tomás como principal orientador, junto con los Padres de la Iglesia, del estudio de la doctrina teológica (20).

Este modo de hablar de la autoridad jerárquica de la Iglesia me confirma en la convicción de que es posible encontrar razones intrínsecas esenciales para la opción aristotélica de Santo Tomás de Aquino. No es difícil hallar en su obra juicios muy expresivos de la necesidad de seguir la doctrina de Aristóteles para asegurar más firmemente la ortodoxia y servicio a la fe de la doctrina sagrada e, incluso, de la misma filosofía asumida en aquélla y necesaria para evitar que las falacias filosóficas alteren el sentido y debiliten radicalmente la comprensión de los artículos de la fe católica.

"Agustín, siguiendo a Platón cuanto lo soportaba la fe católica..." leemos en Santo Tomás. Todavía más explícita y audazmente expresa su pensamiento sobre aquello en que el seguimiento de Platón podría llevar a la desintegración de la fe: "Es contrario a la fe afirmar que las esencias de las cosas existen fuera de las cosas mismas" (21).

Textos notabilísimos y que podrían llevar a alguien a preguntarse acerca de la posibilidad de encontrar en la Sagrada Escritura o en la Tradición de la Iglesia una enseñanza del misterio cristiano por la que fuese definible dogmáticamente la pertenencia de las esencias en las cosas. La experiencia de los siglos posteriores, máximamente en los tiempos post-kantianos e idealistas, nos puede hacer admirar la iluminada anticipación, diríamos profética, del Doctor Común de la Iglesia.

¿No vemos en nuestro tiempo, en el "modernismo católico", o en la paralela teología liberal protestante, o en lo que fue la fuente común de aquellas tendencias, la hegelianización —contra la que quiso reaccionar Kierkegaard— de la lectura de la Sagrada Escritura y de los "credos históricos" de la Iglesia? Lec-

(20) Decreto *Optatam totius* sobre la formación sacerdotal n.º 15 y n.º 16.
(21) *S.Th. I*, q. 84, a. 5, in c.

Fundación Speiro

turas para las que la totalidad de la historia bíblica queda diluida en un orden de "conceptos" y "sentidos" insertos en una fenomenología esencialista. El significado literal e histórico de la Escritura queda por lo menos olvidado, o total y absolutamente desplazado, por una hermenéutica que lo traslada hacia significados sólo morales, con frecuencia de horizonte exclusivamente antropológico. En definitiva, Cristo no es, en estos lenguajes, idéntico con Jesús de Nazaret. No es realmente el Camino, la Verdad y la Vida, y no es, desde luego, el Hijo de Dios nacido de María Virgen, Madre de Dios.

El aristotelismo filosófico sirve a Santo Tomás para un concepto correcto del hombre, singularizado por la materia e informado por el alma, por lo que el hombre individual es un ser personal, inteligente y libre, destinado a la felicidad eterna y objeto, en sí mismo, de la solicitud providente de Dios. Le sirve para evitar también la disolución de la ley moral, que impera al hombre a la realización de los bienes humanos en un sistema de valores que supuestamente "valen pero no son". Su antropología aristotélica es también instrumento precioso de su admirable cristología.

Como dice Aristóteles, también lo falso da testimonio de la verdad (C. G. libro VI, c. VII)

Es una grave incomprensión de la actitud de Santo Tomás interpretar sus afirmaciones en que se destaca la oposición contraria de errores opuestos —entre los que la fe verdadera y la doctrina filosófica correcta quedan situadas como una "vía media"— como si propugnase un eclecticismo, o como si defendiese como método de hallazgo de la verdad la búsqueda vacilante y falta de criterio entre las tesis y antítesis, por las que se mueve tan frecuentemente lo inconsistente del pensamiento humano.

Si Santo Tomás subraya esta oposición de falsas doctrinas —entre sí contrarias, y unas y otras contradictorias con la verdad— es precisamente porque tiene el sentimiento de que un juicio verdadero es el que dice de las cosas, plena y enteramente,

Fundación Speiro

lo que verdaderamente son, mientras que la falsedad sobreviene, en el lenguaje y en el pensamiento humanos, por la parcialización y ruptura entre los elementos constitutivos de un ente.

Así como las herejías cristológicas quieren tomar su fuerza de la afirmación exclusiva y excluyente de la naturaleza humana de Jesucristo —desconociendo su divinidad— o de su naturaleza divina —excluyendo su humanidad—; así como las herejías soteriológicas surgen cuando, por atender a la verdad del libre albedrío, se olvida o se niega la necesidad de la gracia que causa el bien en nosotros, o bien cuando la afirmación de la gracia divina sirve de apoyo a la negación de la libertad de albedrío humano; así también, en el campo filosófico, la innegable y patente conciencia del yo pudo llevar a la escisión entre el entendimiento y la sensibilidad, y aun a la minimización y negación del realismo de nuestro conocimiento de las cosas materiales o, contrariamente, la atención a la experiencia sensible se ha tomado como punto de apoyo para negar o disolver en aquella el entendimiento de las esencias de las cosas.

Frente a la afirmación de Heráclito "nada es, todo fluye; nadie se baña dos veces en el mismo río" o la de Parménides "lo que es, es, siempre uno, estable y permanente", el pensamiento de Aristóteles se caracteriza por la afirmación verdadera, íntegra y "sintética" de lo uno y de lo múltiple, de lo substancial y permanente y de la realidad de los cambios en la multiplicidad de las categorías que se pueden "decir", y según las que se dan movimientos como cambios sustanciales, alteraciones cualitativas, crecimientos cuantitativos, acciones, recepciones pasivas que fundan las respectividades o relaciones, sin las que la pluralidad de los entes no podría constituir un "universo".

La nueva base que, al decir de Heidegger, sirvió a Aristóteles para la construcción de un nuevo edificio metafísico fue la analogía: lo que es se dice de muchas maneras, aunque entre sí proporcionadas o entre sí referidas. Por la analogía es posible afirmar, sin vulnerar el principio de no contradicción, el ser y el devenir (porque el mismo sujeto que todavía no es "pensante", por ejemplo, es capaz de pensamiento, es decir, no se da en él una realidad en acto, pero sí una realidad en potencia, esto es, la

Fundación Speiro

capacidad de poseerla) o la unidad de una esencia que se dice de muchos individuos, numéricamente distintos, singularizados por sus caracteres materiales individuantes.

De este modo, es posible reconocer el sentido unitario de una esencia que se predica de muchos individuos, sin caer por ello en la negación de la realidad del ser individual. Con ello se evita el riesgo de pensar en los nominalismos como si fuesen la única alternativa al ideal-realismo platónico.

El ser es el acto del ente

Pero en Santo Tomás de Aquino acaece el acontecimiento metafísico capital y sin precedentes explícitos en la historia de la Filosofía: la "trascendentalización" de la doctrina del acto y la potencia. La potencia por antonomasia, la que sólo es capacidad de ser substancia natural, material y corpórea, es la materia prima (a la que compete, propiamente, el ser un "término medio" entre el ente en acto y la nada). Porque la materia es capacidad de componerse con la forma para constituir una substancia, pero no es ella misma en acto substancia material.

Más allá de la constitución hilemórfica de las substancias materiales, más allá de la inherencia de los accidentes predicamentales en su sujeto substancial, Santo Tomás piensa la esencia de las cosas finitas, contingentes y creadas, como capacidad participante, receptiva y limitativa del ser de las cosas.

Este pensamiento del ser de los entes finitos no como la "facticidad" de su "darse", sino como la actualidad de las mismas formas o esencias, es el núcleo de la ontología de Santo Tomás, por la que el ascenso analógico al Ente Primero y Causa absoluta del universo creado, Dios, ha de llevar a concebirlo, en cuanto primer analogado del ente, como el mismo Ser subsistente.

Toda la Metafísica occidental ha recibido el impacto de la afirmación de Avicena, uno de los grandes comentaristas islámicos de Aristóteles, para el cual la existencia, o ser actual de los entes finitos, era un "accidente" de su esencia. Este "esencialismo" influyó muy poderosamente incluso dentro de la escuela tomista.

Fundación Speiro

He aquí lo que escribía, en sus *Comentarios a la Suma Teológica*, el insigne dominico Domingo Báñez sobre el texto de Santo Tomás, en *S. Th. I, q.4, ad 3*, "El ser mismo es lo perfectísimo de todo; pues se compara a todas las cosas como acto":

> "Esto es lo que Santo Tomás clama frecuentísimamente —dice Báñez— y los tomistas no quieren oír: a saber, que el ser es la actualidad de todas las cosas, aun de las mismas formas, y que en ninguna cosa se encuentra como receptivo y perfectible, sino más bien como recibido y perficiente de aquello en que se recibe" (22).

Lo que en Santo Tomás es capital

En este núcleo ontológico se implican y contienen algunos puntos capitales, que hemos de entender no como los que son opinables, como se declararon ser las veinticuatro tesis "*principia et pronunciata maiora*", sino aquello que, en el *Motu proprio Doctoris Angelici* (23), se define como "lo que en la filosofía de Santo Tomás es capital (*quae sunt capita*)", y donde se afirma que "no ha de ser tenido entre las opiniones, sobre las que es lícito disputar en sentidos opuestos, sino que ha de ser considerado como los fundamentos en que se apoya toda la ciencia de las cosas naturales y divinas". Es decir, aquellas verdades ciertas, conocidas por la filosofía antigua y por la cristiana, a que aludía Pío XII en su ya citada Alocución de 1953, como los fundamentos del edificio compuesto por Santo Tomás de Aquino.

Para la búsqueda de la síntesis doctrinal de Santo Tomás sería de la máxima importancia la sistematización de estas verdades que tienen carácter fundamental y describir las líneas de raciocinio por las que está construido sobre aquellas el edificio doctrinal de Santo Tomás. Aquí no podemos hacer sino ensayar el enunciado de algunos de estos puntos capitales. He escogido los

(22) DOMINGO BÁÑEZ, *In Primam*, q.3, a. 4.

(23) *Motu proprio Doctoris Angelici*, 29 de abril de 1914; A.A.S. vol. VI, 336-341.

Fundación Speiro

referentes a las propiedades trascendentales del ente, los grados de perfección en la participación del ser y la apertura infinita de las operaciones de la vida del espíritu. Todos estos conceptos tienen la misma analogía de proporcionalidad que caracteriza el concepto de ente trascendental. Así, es diversa en los vivientes personales que en las substancias materiales no vivientes y en todo ente no personal la manera de poseer la unidad, la verdad y la bondad.

Según los niveles de posesión del ser son los niveles o grados de perfección (24). Los entes carentes de vida, los vivientes carentes de conciencia y conocimiento, los cognoscentes carentes de conciencia espiritual y de naturaleza intelectual, no son tales por imperfección del ser mismo en sí, sino por el modo delimitado e imperfecto en que participan del ser. La plenitud del ser y del vivir se da en la persona, que es capaz de felicidad, lo perfectísimo en toda la naturaleza y único ente por el que el universo tiene sentido.

El acto de entender, que en el hombre es entitativamente una cualidad de la substancia pensante, es, en cuanto tal, cierto ser y, por lo mismo, infinito (25). Los trascendentales relativos, verdadero y bueno, se dicen de todo lo que es desde la referencia que a todo el universo de los entes tiene el alma intelectiva, que se hace todas las cosas por el entendimiento y que tiene inclinación hacia todo ente por su inclinación propia que sigue al entendimiento, que es la voluntad.

Supuesta la existencia de multitud de entes, numéricamente distintos o esencialmente diversos, o graduados en su nivel de perfección, a la afirmación de algo como ente se sigue la negación de que este ente sea aquel otro ente. Pero la negación es posterior a la afirmación y fundada en ella. A la primacía de la afirmación corresponde la primacía de lo uno sobre lo múltiple (26): no se puede afirmar la alteridad mediante la posición del "no-ser". Si nos movemos, con Santo Tomás, en el aristotelis-

(24) *S.Th. I*, q. 4, a. 2, ad 2; q. 7, a. 1, in c.; q. 8, a. 1, in c.
(25) *S.Th. I*, q. 54, a. 2, in c.
(26) *De Potentia Dei* q. 10, a.2 y *S. Th. I*, q. 11, a. 1, ad 2.

Fundación Speiro

mo auténtico, no podremos entender la determinación como negación (Spinoza) o atribuir a lo negativo el despliegue dialéctico del saber absoluto (Hegel).

Verdadero es el ente que, en cuanto tal, es destinado a ser conocido según que es. Porque entendemos que entendemos el ente concebimos el ente como verdadero (27). Así, la entidad precede y fundamenta el concepto de verdad, pero el conocimiento es como un cierto efecto de la verdad del ente (28).

Bueno es el ente en cuanto apetecible, esto es, en cuanto perfecto y, por ello, perfectivo de otro ente a modo de fin. Se concibe el ente como bueno al ser conscientes de que apetecemos lo real en cuanto perfecto. Pero lo perfecto es apetecido en cuanto perfectivo, según lo que dice razón de fin (29).

Así, el bien es lo difusivo de sí mismo por cuanto la perfección del ente consiste en su actualidad y "es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo", por lo que todo lo que es en acto obra, y comunica aquello por lo que es en acto. El obrar no es otra cosa que comunicar aquello por lo que el operante es en acto (30).

Esta comunicación del ser no se limita, pues, a la acción física o predicamental, correlativa de una recepción según la que el efecto es extrínseco a la causa operante y la acción misma se da según distancia espacial y con la temporalidad de un movimiento sucesivo (31).

Los vivientes espirituales emanan dentro de sí con operaciones comunicativas y efusivas, sin alteridad, ni cambio físico ni temporal. De aquí que entender en acto es expresar, en la interioridad del sujeto espiritual, el verbo mental dicho por el cognoscente en acto. Sin esta palabra del viviente espiritual y personal no se daría sociabilidad alguna en el universo (32).

---

(27) *S.Th. I*, q. 16, a. 4, ad 2.
(28) *De Veritate* q. 1, a. 1, in c.
(29) *S.Th. I*, q. 16, a. 4, ad 2.
(30) *De Potentia Dei*, q. 2, a. 1, in c.
(31) *De Potentia Dei*, q. 10, a. 11, in c.; IV C.G. cap. 11.
(32) IV C.G. cap. 11.

Fundación Speiro

El acto pleno y perfecto de la voluntad, que es la inclinación misma del hombre, es el amor, que en su plenitud es efusivo y donante de sí mismo, y cuya efectuación íntima es el amor mutuo y nexo de los que se aman (33).

La acción creadora de Dios, liberal y libremente causante, en los entes creados, de todo su bien y perfección, no puede ser dirigida a la adquisición de bien alguno por El que es la misma esencia de la bondad y perfección infinita, sino sólo a la comunicación del bien. Así, "el Amor de Dios infunde y crea la bondad en los entes creados" (34).

"Todos los entes creados tienden a asemejarse a Dios". "Cada ente tiende a su perfección propia en cuanto que es una semejanza de la perfección y bondad divina y no a la inversa".

Tesis capitales frecuentemente olvidadas

En el tomismo ha ocurrido con frecuencia que algunas tesis capitales, que son punto de apoyo de otras también de carácter fundamental, podrían ser llamadas "tesis olvidadas". Enunciaremos algunas: la conciencia existencial del yo; la naturaleza locutiva del acto intelectual; la substancialidad "en el género de lo inteligible" de la imagen intencional expresa o "palabra mental".

La insistencia polémica en un malentendido aristotelismo antitético a la doctrina de San Agustín ha ignorado la existencia, en cada hombre individual, de un "doble conocimiento": la del conocimiento de la naturaleza del alma y la del conocimiento el alma según que tiene ser en tal individuo.

> "El conocimiento universal es aquel por el que se conoce la naturaleza del alma; pero el conocimiento que cada uno tiene de su alma en cuanto a lo que le es propio es el conocimiento según que tiene ser en tal individuo (por el que se conoce la existencia del alma como cuando alguien percibe que tiene alma) mientras

(33) *S.Th. I*, q. 20, aa. 1-2.
(34) *S.Th. I*, q. 44, a. 4, in c. y ad 3.

Fundación Speiro

que al conocimiento de lo que es el alma y cuáles son sus accidentes propios se llega por los actos y por los objetos de los mismos actos. Mientras que el conocimiento existencial que cada uno tiene de su alma según que tiene ser en tal individuo se da al percibir que tenemos alma.

"Para que alguien perciba que el alma existe o que en ella se obra basta la presencia a la mente de la substancia del alma, presente a la mente, pues de ella emanan los actos en los que se percibe ella misma actualmente" (35).

La desatención a esta conciencia existencial inmediatamente perceptiva del alma en su ser individual ha desfigurado la doctrina de Santo Tomás impidiendo reconocer que "el principio de nuestro conocimiento proviene de los sentidos, pero no es necesario que todo lo que es conocido por el hombre esté sujeto a los sentidos, o se conozca inmediatamente por un efecto sensible, ya que la mente misma se conoce a sí misma por sus actos que no están sometidos a los sentidos". Esta ignorancia de la auto-percepción del sí mismo en su ser ha dejado impotente al tomismo en su polémica con el criticismo trascendental kantiano.

Otro olvido de una tesis capital la hallamos en la secular desatención a la afirmación inequívoca de la naturaleza locutiva del acto de entender, que trató luminosamente Juan de Santo Tomás: "El entender es, por su naturaleza, según su perfección, manifestativo y locutivo y, por lo mismo, formador, en lo interior de la conciencia intelectual, del objeto entendido: aquel acto por el que el objeto es formado es el conocimiento, pues entendiendo forma el objeto, y formándolo lo entiende, porque a la vez lo forma y es el objeto formado y el entendimiento lo entiende; como si la vista, viendo, formase lo que ve, a la vez vería y formaría el objeto visto" (36).

De esta tesis capital me ocupé en mi estudio *Sobre la esencia del conocimiento* (37), donde mostré la urgencia de atender

(35) *De Veritate*, q. 10, a. 8.

(36) V. mi libro *Sobre la esencia del conocimiento*, II parte, cap. 3: "Entender y decir. El conocimiento en cuanto formador de lo conocido" (PPU, Barcelona, 1983).

(37) *Ibid.* III parte, caps. 2 y 3, "La escisión entre pensar y ser" y "El olvido del ser en el trascendentalismo kantiano".

Fundación Speiro

a esta locutividad y a su emanación del ser de la mente consciente de sí misma para superar la escisión entre pensar y ser y el olvido del ser en el trascendentalismo kantiano. También me he ocupado de ello en *Santo Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (38).

En cuanto a la substancialidad que, hablando de su ser inteligible, hay que atribuir al concepto de una esencia substancial, cuya aceptación requiere la comprensión de la dualidad ser entitativo-ser inteligible y la comprensión de la pertenencia del ser inteligible por el que se universaliza el alma cognoscente la expresa con enérgica claridad el propio Juan de Santo Tomás con estas palabras, con el intento, admirablemente conseguido, de aclarar un presupuesto filosófico central para la elaboración de una teología trinitaria. Es también un punto capital para una confrontación profunda y clarividente frente a la "absolutización" del concepto en el idealismo absoluto de Hegel.

> "La procesión del concepto en cuanto inteligible exige, en virtud de sí misma, simple y absolutamente, la consustancialidad. Sin embargo, por la imperfección de este ser inteligible, la asimilación del verbo mental no alcanza simplemente a la consubstancialidad con su objeto, o con el principio del que procede, como ocurre en nosotros y en todos los entendimientos creados.
>
> "Así, decimos que la imagen intencional, en lo que formalmente es en razón de la intelectualidad, es substancial pero, por la imperfección con que existe en las criaturas, es accidental como «pintada»" (39).

Santo Tomás vive en la Iglesia

El recuerdo inolvidable del magisterio que el Padre Orlandis ejerció sobre mí, centrado en la tarea de estimularme a conocer

(38) V. mi trabajo "La razón de un extraño resultado. Crítica tomista al criticismo kantiano", en *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire Selecta, Barcelona, 2004.

(39) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curso teológico*, disp. 32, a. IV, n.º 53 y a. VI, n.º 15.

Fundación Speiro

y a dar a conocer a Santo Tomás de Aquino, me aconseja aludir a la posición de la Iglesia y de su magisterio jerárquico ante la obra del que durante siglos hemos calificado de Doctor Común.

Ciertamente, no se ha dado nunca, en un acto jerárquico, una declaración doctrinal por la que las enseñanzas de Santo Tomás hubiesen adquirido carácter de proposiciones definitivas de asentimiento obligatorio; y son también muy numerosos los momentos en que la Iglesia jerárquica ha recordado que "favorece la libertad de las escuelas" (40).

Pero resulta también indudable que el magisterio eclesiástico ha recomendado insistentemente el estudio de Santo Tomás y ha aprobado reiteradamente su doctrina, además de haber preceptuado, en muchos casos, el estudio de sus obras. Así en ámbitos concretos de instituciones eclesiásticas y familias religiosas como en ámbitos universalísimos, como codificaciones canónicas, o como el citado decreto conciliar sobre la formación sacerdotal

A esta recomendación pontificia de la doctrina de Santo Tomás alude Juan Pablo II en su Encíclica *Fides et ratio*: "Si en varios momentos consideramos necesario tratar de nuevo la cuestión, confirmamos la fuerza de los pensamientos del Doctor Angélico e insistimos en que fuera comprendida su filosofía, esto nació de que lo prescrito por el magisterio no ha sido observado con la prontitud de ánimo que sería de desear" (41).

La experiencia actual de las abundantes fundaciones de revistas y de sociedades tomistas, y el hecho del creciente impulso de los congresos internacionales, con numerosísimas comunicaciones y ponencias, organizados por la Academia Pontificia y la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, ponen de manifiesto que es una perspectiva errónea la inspirada en una actitud pretendidamente convencida de la caducidad y carencia de vigencia, para nuestro tiempo, de la sabiduría del Doctor de Aquino. Es el lenguaje jerárquico de la Iglesia, y la actividad misma de los pensadores católicos, que hacen brillar la presencia actual de Santo Tomás en la vida de la Iglesia.

(40) DS n.º 2562 y n.º 3667.

(41) A.A.S. n.º 91, 1999, pág. 57.

Fundación Speiro

Si nos preguntamos si el sistema de Santo Tomás (edificado sobre los misterios revelados y sobre fundamentos racionales que son en él capitales y que son, a la vez, verdades universalmente ciertas para el pensamiento humano) es un sistema humanista o teocéntrico, tendremos que responder que es evidentemente teocéntrico, pero podríamos decir que, en la síntesis filosófica y teológica de Santo Tomás, encontramos una perfecta expresión del "teocentrismo filantrópico", es decir, del cristocentrismo. El mismo teocentrismo expresado en las palabras del Apóstol: "Se mostró la benignidad y filantropía —el amor a los hombres— de Dios, nuestro Salvador" (42), el Hombre Dios por el cual tenemos los hombres Camino hacia el Dios del hombre.

(42) *Ad Titum*, 3, 4.

Fundación Speiro