

TOMISMO

Recibe el nombre de tomismo el sistema filosófico y teológico del más eminente pensador de la Edad Media, Tomás de Aquino, que vivió de 1224 a 1274. Este nombre se extiende a la escuela o movimiento filosófico-teológico que se esfuerza en lo posible por seguir al Aquinate en todos sus puntos doctrinales. Estos fueron resumidos, bajo el pontificado de Pío X, en las denominadas 24 tesis tomistas, que recibieron del citado papa una cierta confirmación. Sin embargo, como explícitamente declararon los pontífices siguientes, no son obligatorias para todos los pensadores católicos. La investigación histórica ha puesto de manifiesto en medida cada vez mayor que el tomismo «de escuela» se ha desviado más o menos, en diversas cuestiones importantes, de la concepción originaria de Tomás de Aquino. Por ello, paulatinamente se hace general la distinción entre pensamiento tomista y «tomasiano».

Al lado del tomismo se han desarrollado en la → escolástica otras orientaciones especulativas que son independientes del pensamiento de Tomás de Aquino (→ teología franciscana) o le siguen sólo en sus concepciones fundamentales. Recientemente ha habido diversos intentos de interpretación del pensamiento del Aquinate desde la problemática y las posiciones de la filosofía moderna. Con ello se ha pretendido remontarse sobre las diversas escuelas «tomistas» y actualizar nuevamente el contenido especulativo propio del pensamiento de Tomás de Aquino. No raras veces se aplica la denominación de «tomismo» a todo pensamiento que vive del Aquinate, aunque sólo sea en este último sentido. En ocasiones se aplica esta denominación a toda la escolástica o al pensamiento escolástico en general.

1. Tomás de Aquino llevó a cabo una de las más grandiosas síntesis especulativas. Un carácter distintivo de esta síntesis es la incorporación del pensamiento aristotélico, que penetró, a través de los árabes, en la cristiandad medieval y cuya elaboración había sido ya en gran medida fomentada por Alberto Magno (→ aristotelismo). Tomás de Aquino considera a Aristóteles como *el* filósofo y a Averroes (Ibn Roshd), cuyo sobrio y fundado comentario generalmente sigue, como *el* comentador. Sin embargo, siguiendo en

esto al judío aristotélico Moisés Maimónides, expurga la especulación aristotélica, distanciándose así de su interpretación en el averroísmo latino.

Pero sería desacertado y unilateral considerar el pensamiento del Aquinate sólo como un aristotelismo cristiano. La especulación de Tomás de Aquino está decididamente configurada por la rica herencia del genio de Agustín y a través de él está influida por el neoplatonismo cristianizado (→ platonismo y neoplatonismo). Este neoplatonismo, ya aristotelizado, llega también a Tomás de Aquino a través de Avicena (Ibn Sina), el comentador árabe, e incluso a través de Averroes. Finalmente, está influida la especulación del Aquinate por el neoplatonismo, puro o casi puro, del Pseudo-Dionisio, quien, considerado como discípulo del apóstol Pablo, representaba en la Edad Media una gran autoridad; lo mismo debe decirse del neoplatonismo del *Liber de causis* (dependiente de Proclo) y de la especulación del judío Avencebrol o Avicebrón (Ibn Gebirol).

Puede afirmarse, resumiendo, que Tomás de Aquino unifica la especulación de Aristóteles, recuperada en la Edad Media, con la herencia platónico-agustiniana en una síntesis unitaria que surge de una interna compenetración y no de una simple armonización externa, aunque ciertamente tal es el caso en algunos puntos (debido sobre todo a la perspectiva ahistórica medieval). La incomparable energía sintetizadora del Aquinate redujo los diversos datos recibidos, frecuentemente heterogéneos, a un núcleo esencial, en el que quedaban superadas las contraposiciones unilaterales; los enriqueció por una más profunda reflexión que abrió nuevas perspectivas y luego les confirió una nueva y originaria configuración sistemática. Debe destacarse en especial que el Aquinate fue el primero, dentro del ámbito cristiano, en desarrollar el pensamiento filosófico según sus principios y métodos y le adjudicó su lugar propio en el cosmos cristiano de la verdad (→ filosofía y teología). Con ello llevó a cabo la tendencia de su tiempo a una auténtica reflexión filosófica y aniquiló en su misma raíz la teoría del averroísmo latino de la doble verdad.

Vamos a exponer las líneas fundamentales del tomismo tomando como perspectiva inicial el «olvido del ser» que, según Heidegger, caracteriza a todo el pensamiento occidental hasta nuestros días. Gilson ha mostrado al detalle históricamente cómo el → *ser* ha sido ampliamente olvidado o ha quedado escondido en otras configuraciones desde el comienzo de la filosofía griega hasta nuestros días. Sin embargo, en contraposición a Heidegger, Gilson ve en la especulación de Tomás de Aquino una importante excepción a este «olvido del ser». Sin embargo, el ser —que apenas había sido tenido en cuenta antes de santo Tomás— se pierde de nuevo después de él. Tomás de Aquino parece ser consciente de la novedad de su descubrimiento cuando dice con énfasis: *Hoc quod dico «esse»* (lo que yo llamo ser [*De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9]). Por ser entiende el Aquinate no sólo la realidad basada en la posibilidad, sino la ilimitada plenitud de toda perfección y, por tanto, lo *inter omnia perfectissimum* (*loc. cit.*). Así, pues, todas las perfecciones están contenidas en la perfección o en el acto de ser (*S. Th.* I, 4,2). El ser es lo primero y el origen de todas las perfecciones que él mismo sostiene aunadas

en sí mismo (*In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 1). Por lo cual, el ser, considerado absolutamente, es infinito (*Contr. Gent.* I, 43). El Aquinate denomina preferentemente al ser (entendido en este sentido) «acto de ser» (*S. Th.* I, 3, 4 ad 2) o el «ser mismo» (*De An.*, a. 6 ad 2). El ser así entendido no constituye una realidad intermedia entre → Dios y las cosas creadas, como enseña el *Liber de causis*, sino que es algo conceptual (*Contr. Gent.* I, 26).

El ser es real sólo en una doble actualización: como ser subsistente y como ser participado (*S. Th.* I, 4,2, y I, 75,5 ad 4). La doctrina —neoplatónicamente concebida— de la participación desempeña aquí una función constituyente y fundamental del pensamiento de Tomás de Aquino (→ participación). El ser subsistente o divino *es* el ser (*S. Th.* I, 3,4); sólo a él le conviene el ser absolutamente y en cuanto tal (*De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 16). Por ello es actualidad pura e infinita (*S. Th.* I, 75,5 ad 4) y no puede carecer —en cuanto ser subsistente— de ninguna de las perfecciones del ser (*S. Th.* I, 4 ad 3). El *problema de Dios* se plantea, por tanto, en el ámbito del ser y no en el del ente, como sostendría el racionalismo posterior. El ser participado se encuentra en el ente múltiple, el cual *tiene* ser (*S. Th.* I, 3,4) o tiene parte en el ser, en la plenitud del ser. Cada partícipe finito recibe el ser y lo finitiza según su capacidad receptiva (*S. Th.* I, 75,5 ad 4); el ente realiza el ser según su naturaleza esencial de diversos modos (*Contr. Gent.* I, 26) al actualizar en cada caso un modo distinto del ser, el cual puede ser participado por un número infinito de entes y de modos infinitos (*Contr. Gent.* I, 43). Tanto en el ser subsistente como en el participado se encuentra el ser no de un modo indeterminado —como en el anteriormente mencionado concepto de ser—, sino determinado, aunque diversamente. Por ello ambos coinciden en el ser, en el cual a su vez se diferencian; esto es, entre ellos se da la relación de → analogía del ser. Esta analogía significa que el ser corresponde al ente finito sólo por su relación de dependencia respecto al ser infinito subsistente (*S. Th.* I, 13,5; *In Metaph.* IV, lect. 1; n. 535). Según ello, la analogía de proporcionalidad está sostenida por la analogía posteriormente denominada de atribución.

El ser es lo más íntimo y profundo de todo *ente finito* (*S. Th.* I, 8,1). Al mismo tiempo, el ente lleva en sí la diferencia, característica de la participación, entre la → sustancia, que participa del ser, y el ser mismo, de que ella participa (*Quodl.* III, q. 8, a. 20). Esta dualidad de principios constituyentes del ente finito radica en el hecho de que la sustancia individual o esencial es por sí misma finita; el ser, en cambio, es por sí mismo infinito. Es discutible si esta distinción es, según la mente de Tomás de Aquino, real o sólo conceptual. Muchas razones abogan por una distinción real. Sin embargo, debe afirmarse que en tiempos del Aquinate esta problemática no estaba tan precisamente diferenciada como en la época posterior. El Aquinate elaboró esta constitución del ente finito —que, por ejemplo, no se encuentra en Buenaventura— bajo la inspiración de Avicena, pero fundamentándola, en último término, en la doctrina cristiana de la → creación. Aristóteles desconocía la creación y por ello no penetró en la constitución del ente hasta esta distinción. Sin embargo, Tomás de Aquino pudo en este punto

partir de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, a la cual confirió su dimensión más profunda situándola dentro de la tensión del ser y de la esencia. Esta tensión anticipa la diferencia ontológica de Heidegger entre ser y ente, la cual no pasó inadvertida por completo para Tomás de Aquino.

El ser se eleva sobre el ente finito no sólo por su infinitud de perfección, sino también por su \rightarrow unidad respecto a la pluralidad de los entes. Las cosas se diferencian por su esencialidad, pero coinciden en el ser (*S. Th.* I, 4,3, y *Contr. Gent.* I, 26), el cual, por tanto, puede ser considerado como lo común en todas las cosas (*S. Th.* I, 3,4 ad 1). Así como en la finitud y pluralidad de los entes resplandece la infinitud y unidad del ser, así también el ser inmanente al ente refleja por necesidad al ser trascendente subsistente (*De Ver.*, q. 22, a. 2 ad 2, y *Contr. Gent.* II, 53). El ente finito sólo puede ser entendido en cuanto proveniente (por la relación de causalidad ejemplar, eficiente y final) del ser subsistente infinito (*De Pot.*, q. 3, a. 5 ad 1; *In Sent.* I, d. 8, q. 1, a. 1 ad 2, y a. 2 ad 2; *S. Th.* I, 44,3 y 4). Con esto hemos alcanzado el nervio de la prueba de la existencia de Dios que, partiendo de Aristóteles e inspirándose en Moisés Maimónides, propone Tomás de Aquino, sobre todo en sus famosas «cinco vías». Aristóteles consideró el motor inmóvil sólo como causa final; Tomás de Aquino ve en él también la causa platónica ejemplar y la causa eficiente. Supera también a Aristóteles al considerar filosóficamente, conducido por la \rightarrow revelación, la creación de la nada (*S. Th.* I, 45,1), cimentando de esta forma definitivamente la trascendencia de Dios. La doctrina aristotélica del mundo eterno e increado quedó reducida en la concepción de Tomás de Aquino a la afirmación de que la totalidad de lo creado (cuya suprema piedra angular es el motor inmóvil) podía haber sido creada desde la \rightarrow eternidad, aunque de hecho (como afirma la fe) sólo tiene una duración temporal limitada (*S. Th.* I, 46,1 y 2). En el ámbito de lo finito corresponde al \rightarrow *hombre* un puesto peculiar en cuanto se encuentra en la divisoria de las criaturas espirituales y corporales y participa de las propiedades de ambos ámbitos (*S. Th.* I, 77,2). La actuación característica del hombre por la que supera a todos los restantes seres vivos es el conocer y querer espirituales (*S. Th.* I, 76,1; I, 82 y 83). Por ello su alma es espiritual y no está totalmente inmersa en la materia (no es intrínsecamente dependiente de la materia) (*loc. cit.*, ad 4). Al mismo tiempo sostiene el Aquinate contra Platón (*S. Th.* I, 75,4) que el alma humana por su misma esencia es principio formal del cuerpo (I, 76,1 ad 4) y que por sí misma le corresponde estar unida al cuerpo (*loc. cit.*, ad 6). Por ello la esencia del hombre abarca alma y cuerpo (I, 75,4). En el hombre, el espíritu está esencialmente corporalizado y el cuerpo radicalmente espiritualizado. Tomás de Aquino salvaguarda la plena espiritualidad del hombre individual al atribuirle, aun como individuo, la capacidad tanto receptiva como activa del conocer espiritual (Averroes atribuía ambas capacidades a una sustancia distinta del hombre individual; Avicena atribuía a esa sustancia suprahumana la capacidad activa) (I, 76,1, y I, 79,4 y 5). Un punto también decisivo en la concepción del hombre es la unidad entre el \rightarrow entendimiento, orientado al mundo, y la razón, capaz de elevarse sobre el mundo y que participa de la capacidad

de visión del espíritu puro (I, 79,8). El entendimiento radica en la razón, la cual, a su vez, queda diferenciada en sus actuaciones por el entendimiento. Con ello está unido el dinamismo abstrayente por el que el hombre penetra a través de lo fenoménico en el ser que en él se manifiesta. Tomás de Aquino sigue a Aristóteles al afirmar la vinculación del conocer a las cosas materiales y a la aprehensión sensible (I, 85,1; I, 84,7). Pero, por otra parte, sitúa esta concepción dentro de la metafísica agustiniana del conocer al considerar nuestra «luz espiritual» como una participación habitual y actual de la luz increada (I, 84,5).

Todas las cosas infrahumanas, así como el hombre, están compuestas de materia primera indeterminada y de forma determinante. La pluralidad de individuos en una misma especie es debida a esta materia primera. Por ello, en el ámbito de los espíritus puros cada individuo agota toda la perfección de la especie (I, 85,1; I, 86,1; I, 50,4). A diferencia del alma humana, que es espiritual e inmortal (→ inmortalidad), las restantes formas son intrínsecamente dependientes de la materia y, por tanto, perecederas (I, 75,2 y 3). Frente a Avicena y Averroes, Tomás de Aquino defiende que en cada ente sólo puede haber *una* forma esencial. En los entes de rango superior esta única forma —en el hombre, el alma— contiene en sí misma las formas de los ámbitos inferiores (I, 76,4 y ad 4). El universo (→ mundo) está constituido por todas las cosas creadas como partes de un todo. Cada cosa está ordenada a su actividad propia y por ella a su perfección. Los entes menos perfectos existen para los entes más perfectos, y las cosas infrahumanas para el hombre. Todas las criaturas están ordenadas a la perfección total del universo, el cual a su vez está ordenado a Dios como a su fin, en cuanto en él, como en imagen, resplandece la → gloria de Dios (I, 65,2). Todo lo creado, desde su más honda intimidad, está en movimiento hacia Dios; en todo fin y en todo bien es, en último término, buscado y querido Dios, pues todo es bueno por participar de la plenitud divina (I, 44,4 ad 3). La tendencia hacia Dios, que en los entes infrahumanos no se manifiesta como tal, es vivida como tal por el hombre, el cual, por ser → imagen de Dios, es *capax Dei*: capaz de conocerle y amarle (I, 93,4; *De Ver.*, q. 22, a. 2 y ad 5). Según ello, la perfección del hombre sólo puede tener lugar en Dios, fin último y beatitud del hombre, porque sólo la infinita plenitud de Dios puede llenar cumplidamente la tendencia humana (I-II, 3,1). En explícita oposición al agustinismo, Tomás de Aquino sitúa la unión con Dios —y la beatitud del hombre— primariamente en el conocer y secundariamente en el amor (I-II, 3,4).

2. La *escuela tomista* primitiva no presenta una clara configuración unitaria. Por el contrario, la escuela tomista media ya posee determinados puntos doctrinales fijos. A esta escuela pertenecen Juan Capréolo, *princeps Thomistarum* († 1444), Francisco Silvestre de Ferrara († 1528), Tomás de Vío Cayetano († 1534), Melchor Cano († 1560), Domingo Báñez († 1604), Juan de Santo Tomás († 1644). La encíclica *Aeterni Patris* (1879) significa para el tomismo contemporáneo una especie de «carta magna». En ella propuso León XIII encarecidamente a los pensadores católicos como pauta la

doctrina del Aquinate, pero sin obligarles al tomismo en sentido estricto. Este tomismo es sostenido por M. Liberatore († 1892), T. Zigliara († 1893), P. Rousselot († 1915), D. Mercier († 1926, fundador del Instituto Filosófico de Lovaina; se abrió a la psicología experimental), G. Manser († 1950), R. Garrigou-Lagrange; J. Maréchal († 1944) y A. Sertillanges († 1948) han confrontado el tomismo con Kant. J. Maritain descuella por sus brillantes dotes de exposición. L. de Raeymaeker, ex director del Instituto de Lovaina, es un vigoroso sistemático. La doctrina de la participación ha sido especialmente elaborada por L. Geiger y C. Fabro. Como este último, han llevado a cabo una confrontación y encuentro del tomismo con el pensamiento moderno R. Jolivet, G. Siewerth, J. B. Lotz, K. Rahner, M. Müller, B. Welte, E. Coreth y J. Pieper, quien ha sabido actualizar el contenido ético del tomismo; M. Roland-Gosselin († 1934), P. Mandonnet († 1936), M. de Wulf († 1947), M. Grabmann († 1949) y E. Gilson han trabajado preferentemente en el ámbito de la investigación histórica.

Llama la atención el hecho de que la doctrina tomista del ser quedase oscurecida en comentadores de la talla de Cayetano y Juan de Santo Tomás y que sólo en nuestros días (también bajo la influencia de Heidegger) haya sido explícitamente destacada. A ello han contribuido Gilson, De Raeymaeker, Fabro, Siewerth, Lotz y Hegyi. El oscurecimiento de la doctrina del ser amenaza en su raíz la distinción real del ser y de la esencialidad finita, formulada claramente por los tomistas e incluso defendida con más decisión por éstos que por el mismo Tomás de Aquino. Este oscurecimiento conduce a una conceptualización del ser y con ello a una excesiva preponderancia de la analogía de proporcionalidad (Cayetano); igualmente conduce a un oscurecimiento de la idea de Dios como ser subsistente e impide una recta comprensión de la prueba de la existencia de Dios (→ conocimiento de Dios). Respecto a la cooperación de Dios en las actuaciones libres de la voluntad finita (→ libertad) se extremó la concepción del Aquinate en la doctrina de la predeterminación física (Báñez). Según J. Stufler, por el contrario, Tomás de Aquino no enseña ni siquiera una cooperación directa e inmediata de Dios en los actos libres de la voluntad humana. Por lo demás, el tomismo sigue la concepción general aquí presentada. Actualmente se tiende a superar la rigidez de escuela por medio de una problemática viva fecundada por las cuestiones actuales, en las que la relación entre ser y espíritu desempeña un papel destacado.

Por lo que se refiere a la *teología*, el tomismo influye en la cristología. Partiendo de la distinción real entre ser y esencia, el tomismo defiende que → Jesucristo no posee existencia humana, sino que existe sólo por el ser divino del Logos, por el cual existe también la naturaleza humana con exclusión de su propio ser creado. Con esto se relaciona la doctrina sacramental. La eficacia física y orgánico-dinámica que compete a la naturaleza humana de Cristo como instrumento unido al Logos se continúa en los sacramentos como instrumentos asumidos (aunque no hipostáticamente) por el Logos y a los que compete una causalidad física (en contraposición a una causalidad moral). La doctrina filosófica de la predeterminación física tiene su correspon-

dencia teológica en la doctrina de la → gracia eficaz, que mueve a la voluntad, según su naturaleza y, por tanto, en libertad, a la realización de actos de salvación totalmente determinados. En esta misma perspectiva se da razón de la presciencia de Dios respecto a los actos libres futuros, que Dios conoce en sus decretos predeterminantes. De aquí se sigue, finalmente, la predestinación a la salvación eterna, concedida al hombre (en el orden de la intención: *ordo intentionis*) por soberana elección de Dios, con anterioridad a sus propios méritos, aunque en el orden de la ejecución (*ordo executionis*) le sea de hecho concedida como recompensa a sus méritos, pero sin olvidar que estos méritos son posibles por las gracias eficaces concedidas según la predeterminación divina. Esta concepción responde perfectamente a la causalidad universal de Dios y a la plena dependencia del hombre respecto a la gracia divina. Sin embargo, no se ve claramente cómo la libertad humana no queda en ella menguada. La doctrina de la gracia meramente suficiente y de la reprobación negativa o simple no elección para la → salvación eterna, con anterioridad a los méritos del hombre presentan también dificultades que deben ser tomadas en consideración.

J. Stufler, *Divi Thomae doctrina de Deo operante*, Innsbruck 1923; P. Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, París ²1924; A. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, París 1928; V. Bourke, *Thomistic Bibliography 1920-1940*, St. Louis 1945; O. Derisi, *Filosofía moderna y filosofía tomista*, 2 vols., Buenos Aires ²1945; E. Gilson, *Le thomisme*, París ³1945; G. M. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid 1947; C. Giacon, *Le grandi tesi del tomismo*, Milán ²1948; R. Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste*, París 1950; A. Sertillanges, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2 vols., París 1950; P. Wyser, *Thomas von Aquin* (Bibliographische Einführung 13/14), Berna 1950; P. Wyser, *Der Thomismus* (Bibliographische Einführung 15/16), Berna 1951; M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montreal 1954; J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, Munich 1958; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959; C. Fabro, *Breve introduzione al Tomismo*, Roma 1960; H. Meyer, *Thomas von Aquin*, Paderborn ²1961; G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Francfort ²1961; O. H. Pesch, *Thomismus: LThK X* (²1965) 157-167 (bibliografía); íd., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Maguncia 1966; G. Baum (ed.), *The Future of Belief. Debate*, Nueva York 1967; P. Engelhardt, *Tomismo: SM VI* (1976) 653-668.