

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

TOMÁS DE AQUINO,  
HOY

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Miguel Martí  
SECRETARIO

ISBN: 978-84-8081-483-6  
Depósito Legal: NA 0029-2016  
Pamplona

Nº 254: José Ángel García Cuadrado, *Tomás de Aquino, hoy*

© 2016. José Ángel García Cuadrado

**Redacción, Administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 802316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ULZAMA DIGITAL. Pol. Ind. Areta, Calle A-33. 31620 Huarte. Navarra

*A mi padre, al que le hubiera gustado escribir este libro,  
y lo habría hecho mucho mejor que yo.*



“Entre todos los bienes del mundo no hay ninguno que pueda dignamente preferirse al de la amistad [...] Ella es la que proporciona los mayores deleites, pues todas las cosas deleitables producen tedio sin los amigos”.  
(Tomás de Aquino, *De Regno*, I, cap. 1).

*Amicus Plato sed magis amica veritas*  
“Soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad”  
(Atribuido a Aristóteles por Ammonio en *La vida de Aristóteles*).

“Yo soy la Verdad” (*Juan* 14, 6).



## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	13
I. PERFIL BIOGRÁFICO DE TOMÁS DE AQUINO	
1. Infancia, Montecasino, Nápoles (1224/25-1245) .....	27
2. Breve estancia en Roma y estudiante en París (1245-1248) .....	32
3. Estancia en Colonia (1248-1252) .....	37
4. Bachiller en París (1252-1256).....	39
5. Regencia de la cátedra en Teología (1256-1259) .....	40
6. Las controversias entre seculares y mendicantes .....	43
7. La <i>Suma contra gentiles</i> .....	45
8. Regreso a Italia (¿1259?-1265) .....	47
9. En Roma (1265-1268) .....	48
10. Segunda enseñanza en París: (1268-1272) .....	50
11. Última enseñanza en Nápoles (1272-1273).....	55
II. CLAVES DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO .....	
1. Dios y la ordenación de las ciencias: la Universidad .....	57
2. Dios y el hombre: el problema de la libertad .....	58
3. El humanismo cristiano de Tomás de Aquino.....	64
4. El amor a la verdad.....	69
5. Democracia y valores .....	75
BIBLIOGRAFÍA COMENTADA.....	83
	91



## PRESENTACIÓN

En las primeras horas de la mañana de un soleado día de otoño del año 2012 un hombre alto y corpulento apareció en las orillas del Sena. Tendría unos 40 años. De tez sonrosada, pelo rubio y frente despejada. Iba ataviado con el inconfundible hábito dominicano, pulcro, pero ya un poco ajado. A pesar de su aspecto apacible se le notaba algo inquieto. Sólo hablaba latín, con un incierto acento napolitano. Costó tiempo encontrar a alguien con quien pudiera comunicarse. Finalmente un joven universitario de la Sorbona, del último año de Filología clásica, logró mantener con él una conversación en latín. El extraño personaje respondía al nombre de hermano Tomás, y preguntaba por su secretario y amigo, el hermano Reginaldo. Sólo pudo explicar que vivía en el convento dominicano de Saint Jacques; había salido para pasear por las riberas del Sena, pero se había abstraído de tal manera que ya no recordaba nada más desde entonces. Temía llegar tarde a la lección que debía impartir en el convento. El singular fraile estaba completamente desorientado. Cuando lo condujeron al convento dominicano no reconoció a ninguno de los frailes que allí vivían, aunque se tranquilizó al descubrir el hábito blanco y negro de los predicadores: casi lo único que no había cambiado desde que salió de su convento. Pidió regresar a su celda, con su secretario y las copias de los libros de Aristóteles. Se sentía muy cansado y aturdido.

El hecho no pasó inadvertido a la prensa parisina y pronto los medios de comunicación de todo el mundo se hicieron eco de la sorprendente noticia: Tomás de Aquino, el Angélico Doctor, el Doctor común de las escuelas teológicas, había regresado a París ¡más de 750 años después! Desde una Universidad española, una catedrática de Literatura medieval, ya jubilada, recordó historias similares recogidas por la narrativa medieval. La más conocida era la leyenda de San Virila, el abad del monasterio de Leyre (Navarra). Según narran los anales del monasterio, una tarde el abad salió a pasear por los alrededores del monasterio. En su simplicidad pidió a Dios contemplar durante unos instantes el cielo, quedándose prendado por el canto de un

pajarillo. A su regreso ya nadie lo reconocía en el monasterio. Consultaron los libros de años anteriores y descubrieron que existió un abad, de nombre Virila, que un día desapareció misteriosamente. ¡Habían pasado tres siglos, lo que para el buen monje habían sido tan sólo unos segundos!

Mientras que el hermano Tomás intentaba recuperar el hilo de sus reflexiones en la soledad de su celda, en la ciudad habían comenzado un debate en el seno de la Universidad de la Sorbona. Un grupo de profesores universitarios solicitaron formalmente la reincorporación a su cátedra con buenos argumentos: sus obras (especialmente la *Suma teológica*) contaban con cientos de ediciones y traducciones a otros idiomas; en el buscador de Google aparecían más de dos millones de entradas en francés con su nombre (sin contar las que aparecían en otros idiomas); cientos de colegios e instituciones académicas llevan el nombre de santo Tomás de Aquino; cada año se editaban numerosas revistas en diversos idiomas dedicadas a su pensamiento. Sin embargo, también se elevaron algunas voces en contra: Tomás de Aquino ya había cumplido con creces la edad de jubilación, aunque reconocían que su aspecto físico no lo aparentaba. Por su parte, la Agencia de Acreditación de la Calidad de la investigación (AACI), examinó atentamente su *curriculum*: a pesar de reconocerle sus méritos académicos –sus obras habían alcanzado unos índices de impacto sólo equiparables a los de Aristóteles– no cumplía casi ningún otro requisito necesario para ocupar la cátedra. No había publicado artículos especializados en revistas indexadas, ni había dirigido proyectos de investigación subvencionados; ni tan siquiera cumplía el requisito de años dedicados a la enseñanza universitaria. Además no había participado en congresos de su especialidad. Y, por si faltara poco, su conocimiento de idiomas era muy limitado. Es cierto que había realizado un par de estancias de estudio en Nápoles y Colonia, pero esos centros académicos no eran estrictamente universitarios, pues eran en realidad centros de estudios de la orden dominicana, sin ningún reconocimiento oficial por parte del Estado. La vida académica del hermano Tomás tenía un futuro muy incierto no sólo en Francia sino en cualquier centro universitario europeo.

Ante esta situación, la Academia Pontificia de Santo Tomás y la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (ambas con sede en Roma), tomaron cartas en el asunto. Solicitaron al Maestro General de la Orden Dominicana el traslado del hermano Tomás a Roma, a la Universidad Pontificia conocida por el *Angelicum* (para no confundir al ya turbado Doctor Común no le comunicaron su nombre actual: Pontificia Universidad de Santo Tomás). Fray Tomás accedió de mala gana a trasladarse a Roma: sólo cuando recibió el

mandato expreso del Maestro General se puso en marcha. En el *Angelicum* dirigiría un seminario permanente sobre cuestiones de pensamiento actual. Ese seminario tendría por título “Tomás de Aquino, hoy”. Todas las instituciones universitarias que lo desearan podrían conectarse por videoconferencia y formular preguntas al hermano Tomás. En pocos días las solicitudes de conexión para ese seminario se habían multiplicado: la reaparición en público de Tomás de Aquino había levantado enorme expectación en los ambientes intelectuales.

\* \* \*

Sería maravilloso que estas páginas recogieran el contenido de esos históricos debates de Tomás de Aquino con teólogos y filósofos actuales. Pero la ficción no llega tan lejos. Además, seguramente la experiencia resultaría un fracaso. Las cuestiones teológicas debatidas le resultarían totalmente extrañas al Maestro Tomás: la validez del Jesús histórico frente al mitologizado por sus discípulos; la teología feminista para el siglo XXI; etc. Las cuestiones filosóficas no le resultarían más familiares: si el mono y el cerdo adulto superan en dignidad y derechos a un niño de pocas semanas; si el sexo es un dato biológico irrelevante de cara a la libre elección del género; cual es el mejor destino de los millones de embriones congelados; o si es posible un kantismo sin Kant.

El fracaso de este experimento daría pie a muchos intelectuales post-modernos a ver confirmadas sus tesis: cada momento histórico y cada cultura deben ser comprendidos y valorados dentro de ese momento histórico y de esa cultura. Cada verdad es fruto del momento histórico y cultural en la que se ha generado, pero no puede trascender los límites espaciales y temporales donde surgió. Fuera de ese marco histórico y cultural el pensamiento de un autor aparece como anacrónico. Cualquier intento de diálogo con un autor del pasado estaría irremediabilmente destinado al fracaso, o lo que sería peor, a la manipulación. El intento de presentar a Tomás de Aquino al hombre de hoy constituiría una utopía sospechosa: hacerle decir a santo Tomás lo que en realidad nosotros pensamos. El interés por estudiar la filosofía y teología medieval sería meramente arqueológico, y podría ser objeto de estudio con la misma curiosidad con que contemplamos los rudimentarios instrumentos que empleaba el hombre primitivo para cazar o vestirse.

Pero ¿es verdadero este historicismo? ¿No parece ser un contrasentido afirmar que “toda verdad está encerrada en su tiempo”, y al mismo tiempo pedir que esta verdad apenas enunciada sea tomada de modo absoluto, con una validez que va más allá del espacio y del tiempo en que fue formulada? Es cierto que para leer y comprender a un autor hay que situarlo en su contexto histórico: describir el marco doctrinal de sus escritos; clarificar el sentido de los términos empleados por el autor; identificar las fuentes que han influido en él, así como dilucidar a qué problemas quiere dar respuesta y con qué autores está dialogando. Pero la verdad lograda por cada autor va más allá de los estrechos límites espacio-temporales.

\* \* \*

El problema de la verdad fue afrontado directamente por Tomás de Aquino en muchas ocasiones. De manera sencilla podemos decir que admite la existencia de muchas verdades que cambian y algunas pocas verdades inmutables. Junto a muchas certezas que son accidentales o cambiantes poseemos otras certezas estables y duraderas a lo largo del tiempo. Si afirmo que “ahora estoy sentado escribiendo en el ordenador” se trata de una verdad que dentro de cinco minutos puede haber cambiado: en todo caso ya no será verdad cuando me levante de la silla y deje de escribir. Si digo que en Madrid hay tormenta, será verdad sólo en el caso de que en Madrid, en este instante esté cayendo una tormenta: pero ya no se aplicará para Granada (si allí luce el sol), o en el mismo Madrid a las pocas horas de cesar la tormenta. La mayor parte de las verdades que conocemos son así: contingentes, circunscritas a un espacio y a un tiempo determinado<sup>1</sup>. Esas verdades son valiosas porque me permiten conocer determinadas circunstancias que guiarán mis acciones libres: si está lloviendo, quizás sea mejor elegir otro día para tomar el sol en la piscina.

Junto a las verdades cambiantes también podemos hallar unas cuantas verdades que se reconocen como ciertas desde la antigüedad y se reconocen

---

1 Es cierto que también esas verdades pueden ser formuladas de tal modo que estén revestidas de cierta necesidad. Si afirmo que el 17 de diciembre de 2012 cayó una fuerte tormenta en Yakarta, será verdad “para siempre”, si en efecto se produjo tal efecto climatológico en ese día y en ese lugar. Los hechos pasados poseen esa “necesidad”, pero implícitamente ya se reconoce que se trata de eventos circunstanciales, válidos tan sólo para ese lugar y ese tiempo determinado.

como verdaderas para ahora, para mañana o para el fin de semana próximo; y son verdad en esta ribera del río Ebro o en aquella otra. Por ejemplo, las verdades matemáticas del tipo: “la suma de los ángulos de un triángulo suman  $180^\circ$ ” o “la raíz cuadrada de cuatro es igual a dos”. Desde el momento en que captamos el sentido de estas palabras, las reconocemos como verdaderas; y sabemos que ninguna circunstancia espacial o temporal podrá hacer variar su verdad (aunque yo esté dormido o en coma seguirán siendo verdaderas). Esa cualidad es compartida también por otras verdades no matemáticas que el sentido común reconoce como ciertas en todo lugar y tiempo. Son verdades de tipo “sapiencial” (cargadas de sabiduría), que nos pueden parecer abstractas pero que deberían guiar también nuestras acciones cotidianas. Hay verdades morales genéricas como “hay que hacer el bien y evitar el mal”; pero también otras más concretas que no precisan muchas demostraciones al hombre corriente: por ejemplo, que no es lícito torturar a seres inocentes. Estas verdades morales básicas no requieren mucha formación intelectual para comprenderlas. Ya el sabio pagano Aristóteles afirmaba que a quien pide razones por las que no debe pegar a su padre, no merece argumentos, sino palos. Si excluimos el uso de la violencia, se trata de un razonamiento impecable. Del mismo modo pueden descubrirse otras verdades de tipo antropológico (“todo hombre desea la felicidad”) o de tipo “metafísico” (es decir que van más allá del mundo físico que se capta por los sentidos), como por ejemplo, “nada puede ser y no ser al mismo tiempo”; o “el todo es mayor que cada una de sus partes”.

El problema puede presentarse a la hora de determinar si las verdades que estamos formulando son del primer tipo o del segundo (cambiantes o no cambiantes). Hay explicaciones que en el pasado se tenían como verdades inamovibles y ahora se han demostrado falsas (como la teoría geocéntrica); pero eso no nos puede hacer dudar de que existan verdades estables y duraderas. Nuestra propia experiencia del error nos enseña a ser precavidos a la hora de afirmar con demasiada seguridad que alguna verdad es inmutable; pero no por eso decimos que no existe la verdad: más bien la existencia de la verdad me hace caer en la cuenta del error que había cometido.

La experiencia del paso del no saber al saber (o pensar que algo era verdadero y ahora advierto que no lo es) nos hace caer en la cuenta de que lo que varía no es la verdad en sí misma, sino su desvelamiento por parte del hombre: el descubrimiento de la verdad es progresivo. La ley de la gravedad era verdad antes de que Newton la descubriera; y una vez conocida sigue siendo verdad. Así pues, al conocer queremos saber –muchas veces de modo

implícito— si las creencias que yo sostengo son definitivas y universales, o son sólo circunstanciales y relativas a mi posición en el mundo, o al momento histórico en el que me encuentro, o a la cultura a la que pertenezco. Pero no vale afirmar que todo nuestro saber está sometido a los vaivenes del tiempo.

Reconocer que existen esos tipos de verdad nos ayuda a relativizar nuestros puntos de vista, a revisar nuestros argumentos, a dialogar con los que no piensan lo mismo que nosotros. Esto ya es un gran paso para no imponer como verdaderas, opiniones circunstanciales: se necesita humildad intelectual para reconocer que no lo sabemos todo, y que mi punto de vista puede estar equivocado. Pero la humildad intelectual no puede conducir a la renuncia a alcanzar verdades definitivas: si estoy persuadido de que ahora estoy corriendo, no puedo dejar de pensar que ese hecho se está verificando en mí, aunque para evitarme problemas puedo decir que en realidad estoy nadando. Si sé que robar a un mendigo es un acto cruel, nada me puede hacer pensar que en realidad estoy haciendo un acto virtuoso. Tener sentido crítico con las propias opiniones no es una excusa para el escepticismo o el relativismo.

Volviendo al tema de nuestra exposición, debemos reconocer que el paso del tiempo ha hecho que muchas verdades que sostenía Tomás de Aquino nos parezcan ahora —con razón— equivocadas. Por ejemplo, la astronomía que sostenía Tomás era deudora completamente de la de Aristóteles donde los instrumentos técnicos que se usaban eran muy limitados: hoy en día no se mantiene en pie la explicación de la localización de los planetas ni de las esferas terrestres y celestiales que sostuvieron Platón, Aristóteles o santo Tomás. Otro ejemplo: la biología de la reproducción humana. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, pensaba que en la formación del ser humano había un proceso gradual: en los primeros días las células que comenzaban a reproducirse poseían tan sólo una vida vegetal; posteriormente recibían el alma sensitiva, para finalmente (a los 40 días en el caso del hombre, 90 días en el caso de la mujer) recibía el alma racional humana. La razón de esta explicación era la creencia de que para la dignidad del alma espiritual humana se requería una mínima cantidad de materia, y no sólo unas pocas células. La ciencia actual ha desechado esa obsoleta doctrina de la “animación retardada”, pues ya a las pocas horas de la fecundación es posible reconocer el ADN humano. Curiosamente muchos que rechazan al Tomás de Aquino teólogo y filósofo, reivindican al Tomás de Aquino biólogo cuando afirman que el embrión humano es ciertamente un ser vivo, pero no un ser humano. Las verdades científicas parecen ser las más cambiantes, y no sólo

las de la época medieval, sino también muchas de las modernas teorías científicas aparecen hoy en día ampliamente superadas.

En definitiva, es posible descubrir muchas verdades en el pensamiento de Tomás de Aquino que el hombre actual puede y debe redescubrir. Esas “pocas palabras verdaderas” (como diría Machado) son las verdades que nos dan certeza a través del tiempo. En ese sentido, Tomás de Aquino es un clásico<sup>2</sup>, pues su obra y su pensamiento son siempre actuales. Como afirmaba San Juan Pablo II, su pensamiento ofrece una perenne actualidad<sup>3</sup>.

Si admitimos la existencia de verdades válidas en todo lugar y tiempo, entonces sí podemos establecer un diálogo fructífero con un autor del pasado; sí tiene sentido escribir un libro bajo el título “Tomás de Aquino, hoy”. Aunque quizás sea preciso antes salir al paso de algunos prejuicios.

\* \* \*

¿Qué puede enseñarnos un fraile del siglo XIII al hombre de hoy? ¿Qué interés tiene introducirse en el mundo medieval, una edad de barbarie ya felizmente superada? ¿Tienen todavía alguna validez el ambicioso proyecto de la *Suma teológica* en un mundo donde la ciencia y la tecnología nos proporcionan progreso y bienestar? ¿La filosofía medieval es algo más que el objeto de estudio de unos pocos curiosos entusiasmados con piezas arqueológicas del pasado? Todas estas preguntas –quizás no formuladas tan explícitamente– podrían venir a la mente de un hombre del siglo XXI al leer el título de este libro. Antes de intentar responder a estas cuestiones sería preciso preguntarse porqué en nuestro subconsciente colectivo flotan esas preguntas tan poco estimulantes para interesarse por la figura de santo Tomás.

El modo de pensar de una sociedad o una cultura está mediatizado –queámoslo o no– por los pensadores del pasado que han puesto en circulación ideas brillantes que parecen hacernos comprender mejor nuestra posición en

---

2 En el *Diccionario de la Real Academia* se incluyen dos acepciones de “clásico” que pueden aplicarse a nuestro autor: “Dicho de un autor o de una obra: Que se tiene por modelo digno de imitación en cualquier arte o ciencia”; “Pertenciente o relativo al momento histórico de una ciencia, en el que se establecen teorías y modelos que son la base de su desarrollo posterior”.

3 Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nn. 43-44.

el mundo y en la historia. Esos pensadores desaparecieron hace mucho tiempo pero sus ideas han configurado un modo de comprender “nuestro” mundo. Uno de los filósofos que ha ejercido un influjo decisivo en nuestras mentes contemporáneas ha sido Hegel. Si bien su idealismo fue duramente criticado por los filósofos existencialistas por fabricar un mundo perfecto pero inhabitable, algunas de sus propuestas sobre la historia forman parte todavía hoy del modo de pensar común. Según la filosofía de la historia hegeliana la humanidad conoció una época de esplendor de la razón en Grecia y Roma (Edad Antigua), decayendo durante un largo periodo de tiempo hasta llegar al Siglo de las Luces o Ilustración (Edad Moderna). Ese largo periodo de oscurecimiento de la razón fue denominado Edad Media: época de barbarie y superstición donde la humanidad se estancó en su progreso racional. Todavía hoy la Edad Media sigue siendo considerada por muchos como una Edad oscura, en la que poco o nada digno de valor filosófico puede ser reseñado. ¡Cuántas veces se emplea la palabra “medieval” como calificativo despectivo! Basta examinar someramente los programas de estudio de Filosofía en la Enseñanza Media para advertir el salto de siglos existente entre los grandes pensadores antiguos (Platón y Aristóteles) hasta Descartes (padre de la Filosofía moderna), Kant, Hegel y la filosofía contemporánea. Sin embargo, entre los medievalistas del siglo XX (incluidos los de formación racionalista, como Gilson) es ya comúnmente admitido que el racionalismo cartesiano (y con él la Ilustración y el Idealismo) resultaría ininteligible sin las discusiones escolásticas de los siglos XIII y XIV.

A Hegel –entre otros– debemos además otra idea que ha configurado en gran parte, el modo de comprender la historia: la idea de progreso<sup>4</sup>. También esa idea ha sido criticada por la filosofía posterior, pero en el imaginario colectivo se sigue pensando que “todo lo nuevo” es por eso mismo “mejor”. Y lo cierto es que desde el punto de vista técnico esa evidencia cae por su propio peso: es mejor escribir con ordenador que con una pluma de paloma; los automóviles y autopistas del siglo XXI son más seguros, rápidos y cómo-

---

4 Los éxitos conseguidos por las ciencias de la naturaleza durante los siglos XVII y XVIII despertaron la confianza del hombre en la propia razón y en su capacidad personal de progreso. Herder, por ejemplo, asocia esta idea a la perfección del hombre mediante la cultura, hasta llevar al hombre a su plenitud. Según la concepción ilustrada, el progreso humano se produce en forma de espiral; la onda expansiva no regresa cíclicamente al punto de partida, sino que se eleva en la etapa posterior a un nivel más alto, como un proceso irreversible hacia el autoperfeccionamiento de la humanidad.

dos que los carruajes antiguos y las calzadas romanas. También desde el punto de vista social en los nuevos tiempos se han alcanzado logros que no querríamos perder de ningún modo: la supresión de la esclavitud, la abolición de los privilegios feudales (para la nobleza y el clero), las condiciones de trabajo más humanas para los trabajadores, el principio de igualdad universal de todos hombres sin discriminación de condición social, sexo, o religión, etc. Todos esos valores modernos sólo pueden ser calificados como pasos adelante de la humanidad en su desarrollo histórico; es decir, ha supuesto indudablemente un gran progreso con respecto al mundo medieval. El progreso social y político ha servido para configurar un mundo más justo y más humano.

Sin embargo, los dramáticos sucesos del siglo XX (los campos de exterminio, como Auswichtz, o las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, las fosas de Katyn, o los millones de seres humanos eliminados por Polt-Polt) invitan a cuestionarse seriamente la idea de progreso de la Humanidad: gracias a la técnica ha sido posible la invención de la bomba atómica con una fuerza destructora inimaginable hasta entonces. Y también la técnica al servicio de ideologías totalitarias (¡las cámaras de gas!) ha permitido llegar a cotas de autodestrucción y deshumanización difícilmente superables. En definitiva, ¿es “mejor” el hombre del siglo XXI que el hombre inculto y supersticioso del medievo?

Una mirada serena sobre la historia nos debería llevar a juzgar adecuadamente los valores verdaderamente humanos: la belleza del arte griego y del impresionismo contemporáneo, pero también la grandeza de la catedrales góticas; el Derecho Romano y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero también las leyes de Indias dictadas a la luz de la teología escolástica medieval. No podemos dejar de reconocer que en la cultura antigua, medieval y contemporánea es posible encontrar modelos valiosos de lo “verdaderamente humano” junto a ejemplos de crueldad y barbarie.

\* \* \*

Una vez examinados los prejuicios acerca del mundo medieval resultará más fácil acercarse con curiosidad y admiración a la figura de santo Tomás de Aquino. Su vida se encuentra en un momento histórico apasionante en donde la tradición y la novedad podían chocar provocando una crisis cultural, o bien podrían armonizarse con una síntesis entre la cultura cristiana

feudal y la cultura pagana clásica. Tomás de Aquino supo sintetizar y armonizar la tradición cristiana de los Padres de la Iglesia –especialmente la de san Agustín, el gran maestro de la teología hasta el siglo XIII–, con toda la sabiduría pagana –especialmente con Platón y Aristóteles–. Supo dialogar buscando la verdad que se escondía en la rica tradición judía y árabe; y creó así un gran edificio nuevo con materiales antiguos; supo hacer una síntesis original y profunda de los grandes problemas del hombre, del mundo y de Dios. Y esos temas clásicos (es decir, que nunca pasan de moda) son los que siguen inquietando al hombre de todos los tiempos. La pregunta por la verdad sobre el hombre parece que puede ser soslayada por otros valores (el éxito o el triunfo; la fama o el poder; la vida despreocupada o el bienestar), pero acaba por imponerse de un modo u otro. A la verdad se la puede echar por la puerta, pero se acaba colando por la ventana.

Como apuntábamos antes, muchos de los conocimientos científicos que Tomás de Aquino sostuvo son erróneos, desde la cosmología hasta la biología, pasando por la medicina y la óptica. En efecto, el Aquinate asumió la “nueva” ciencia aristotélica que en ese momento se presentaba como la más autorizada, pero pocos siglos después se mostró basada en principios erróneos. Es una señal más de que Tomás fue hijo de su tiempo, hombre como nosotros; pues en última instancia “todos hemos sido humanos”.

Al acercarnos al pensamiento de un autor no podemos dejar de lado su contexto histórico para valorarlo críticamente (mal favor haríamos a santo Tomás defendiendo sus doctrinas científicas o filosóficas ya superadas); pero tampoco es posible “encerrarlo” en su contexto, como si toda su doctrina fuera una pieza de museo. Muchos de los planteamientos filosóficos de su pensamiento siguen teniendo validez.

Uno de los filósofos más reconocidos del siglo XX, admitía que nunca como ahora tenemos más información sobre el hombre, y al mismo tiempo nunca como hasta ahora desconocemos más al hombre. El método científico ha permitido un avance insospechado de la ciencia experimental, y la técnica ha aportado una calidad de vida inimaginable en el siglo XIII; pero no sabemos si todo ese arsenal de conocimientos científicos y técnicos nos ha hecho más felices. Ahora sabemos muchas cosas “accidentales” acerca del hombre (composición del ADN humano, zonas cerebrales que se activan cuando pensamos, o por qué se produce la lepra), pero lo “esencial” humano parece haberse perdido entre tantos datos biológicos, sociológicos o neurológicos: ¿Qué es la felicidad? ¿Dónde encontrarla? ¿Qué debo hacer para ser feliz?

¿Para qué estoy en el mundo? ¿Cómo conseguir una sociedad verdaderamente justa y humana?

Las ideas de Tomás de Aquino continúan impregnando de un modo u otro los valores “eternos del hombre” (y lógicamente también los del hombre del siglo XXI): el amor a la verdad frente a la injusticia; el valor y dignidad de todo hombre por encima de los intereses económicos y materiales; la fuerza de la propia conciencia frente a la presión del poder civil o la sociedad; etc. Valores, en definitiva, que configuran el humanismo cristiano que ha inspirado el desarrollo de la civilización occidental y que deben aspirar a vivificar toda cultura verdaderamente humana.

\* \* \*

La obra y el pensamiento de Tomás de Aquino nos habla de valores verdaderamente humanos, y no sólo –ni principalmente– de valores exclusivamente cristianos. Por consiguiente, ¿puede aportar también algo hoy a los no católicos y a los no creyentes? Sí; también los santos medievales (como santo Tomás, que fue canonizado en 1323) pueden ser modelos de humanidad para el hombre del siglo XXI.

En todo proceso de canonización hay una parte de reconocimiento de los milagros operados por su mediación; y también una parte sobre las virtudes (humanas y sobrenaturales) del candidato. En realidad, cuando la Iglesia Católica canoniza a un santo no hace sino reconocer en él la identificación con Jesucristo, Dios y Hombre verdadero. Así pues, el santo no es un personaje que apenas roza la condición humana, manteniéndose por encima de las limitaciones y pequeñeces humanas, sino que precisamente reconoce en esa condición humana el sello de Dios. En otras palabras, en el santo se hallan presentes virtudes y valores verdaderamente humanos que se proponen como modelos, de modo análogo a como en la antigüedad clásica se proponía la vida de los héroes como ejemplos de vida lograda. También el hombre del siglo XXI necesita leer vidas de hombres íntegros que presenten la mejor versión de la condición humana.

Estas consideraciones son necesarias antes de introducirnos en la vida de santo Tomás. Una mirada superficial puede hacernos pensar en un hombre bondadoso, de carácter apacible y taciturno, encerrado en la tranquilidad de su convento, dedicado al estudio y la contemplación de las cosas divinas, pero ajeno a las verdaderas preocupaciones de su tiempo. La fuerte persona-

lidad de Tomás de Aquino se esculpe en su obra y en su ajetreada vida, como tendremos ocasión de comprobar. Pero además, a él le interesaron todas las realidades humanas: la astronomía y la biología de su tiempo, pero también el derecho y la justicia; las pasiones humanas y la felicidad; las vías racionales de acceso a Dios y la inmortalidad del alma humana; la educación del príncipe y las condiciones de validez del sacramento del bautismo; es decir, todo aquello que encierra en sí la huella de Dios, y todo lo que es camino para reencontrarnos con Él. Como él mismo afirmaba, el estudio de la Teología no sólo tiene por objeto a Dios sino a toda la realidad creada en cuanto tiene a Dios como origen y fin de todo. Toda la realidad le interesa al teólogo, en cuanto que es una realidad que manifiesta a Dios, y a Dios conduce.

La Iglesia Católica, ciertamente, ha propuesto a santo Tomás como modelo de vida, y también su quehacer filosófico y teológico se pone como ejemplo para el intelectual cristiano. ¿Quiere esto decir que toda su vida es ejemplo para todo cristiano y todo su pensamiento debe ser considerado como infalible? Evidentemente, no todo cristiano debe imitar el tenor de vida del Aquinate, ni debe suscribir todas y cada una de las doctrinas que él sostuvo: ya hemos advertido que algunas de sus doctrinas cosmológicas o biológicas están erradas. Pero la Iglesia lo propone como ejemplo de modo de armonizar la fe revelada y la razón natural, proponiendo una serie de principios filosóficos y teológicos que deben seguirse en la enseñanza de la Teología. Tampoco quiere decir que esa doctrina filosófica y teológica sea ya de por sí definitiva, o que no pueda añadirse nada a lo que ya expuso santo Tomás.

¿Se puede decir, entonces, que el pensamiento de santo Tomás representa la filosofía oficial de la Iglesia? No exactamente. El cristianismo es una doctrina de salvación a través de Jesucristo (Camino, Verdad y Vida). El cristianismo no es en sentido estricto una filosofía, aunque de ella puedan derivarse consecuencias para la filosofía. Tomás de Aquino es un modelo para hacer teología; pero no el único, pues también es legítimo seguir el franciscanismo, o el agustinismo; o el personalismo cristiano en la filosofía actual. En realidad, cualquier filosofía que no se oponga directamente a la fe revelada puede ser asumida por el cristianismo, pues como el mismo santo Tomás recordaba todo verdad procede del Espíritu Santo; en toda doctrina –incluso de los paganos– pueden encontrarse “semillas de verdad”.

\* \* \*

Este pequeño libro trata de presentar, de manera divulgativa, la vida y algunas claves del pensamiento de Tomás de Aquino. Para comprender su doctrina es preciso contextualizarla en su tiempo; pero su pensamiento tiene también una semilla de eternidad, porque es capaz de trascender el limitado espacio y tiempo (¡menos de cincuenta años!) en el que se desarrolló la vida de fray Tomás.

En el Doctor Angélico, vida y pensamiento están íntimamente entrelazados pero he optado por la distinción en esas dos partes para clarificar la exposición. Para la primera parte dedicada a la vida de santo Tomás me he servido fundamentalmente de la obra más completa y documentada editada hasta la fecha<sup>5</sup>. En la parte dedicada a su pensamiento mi propósito ha sido destacar sólo cinco puntos en donde la obra de Tomás de Aquino puede mostrar mayor interés al lector actual: sólo desean ser una invitación a conocer más a fondo la doctrina de este pensador<sup>6</sup>.

Dado el carácter divulgativo de estas páginas he procurado evitar términos o expresiones técnicas que sería preciso abordar en una exposición más rigurosa del pensamiento tomasiano. Cuando el empleo de términos filosóficos no se ha podido evitar, se ha procurado introducir una breve explicación a pie de página.

Antes de terminar esta presentación deseo agradecer al profesor Emilio López-Barajas Zayas, catedrático de Pedagogía de la UNED, entrañable maestro y amigo, por sus muy atinadas sugerencias de cara a la publicación definitiva de este pequeño libro.

---

5 Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002. El original de esta obra, en francés, es del año 1993.

6 En la exposición de la doctrina de santo Tomás no pretendo hacer una síntesis de sus ideas, ni tan siquiera centrarme en los aspectos teológicos o filosóficos más relevantes. De ser así sería preciso tratar necesariamente de su metafísica: las vías de acceso racional a Dios, la distinción entre esencia y acto de ser; la inmortalidad del alma, etc. Las bases metafísicas de su pensamiento son decisivas para comprender a fondo el pensamiento del Doctor Angélico, pero ya se encuentran muchos y buenos libros que han acometido esa tarea exitosamente, como puede observarse en la bibliografía final, brevemente comentada.



# I

## PERFIL BIOGRÁFICO DE TOMÁS DE AQUINO

### 1. INFANCIA, MONTECASINO, NÁPOLES (1224/25-1245)

No se sabe con certeza el año de nacimiento de Tomás de Aquino, aunque hay un acuerdo general en situarlo entre los años 1224 y 1225, en el castillo familiar de Roccasecca, en lo alto de un risco en el condado de Aquino, en el reino de las Dos Sicilias, entre Nápoles y Roma. Su padre Landolfo de Aquino pertenecía a la nobleza y se casó con Teodora de Teate, de familia napolitana: tuvieron siete hijos. El mayor de ellos, Simón, formó parte de una expedición a Tierra Santa y cayó prisionero, siendo finalmente liberado. El segundo hijo, Reinaldo, murió bajo la acusación de conspirar contra el emperador Federico II a favor del Papa Inocencio IV. De sus hermanas tenemos más datos biográficos: la mayor, Teodora, fue esposa del conde de San Severino; María casó con el hijo mayor de San Severino, mientras que Adelaida tomó por marido a Roger de Aquila. Se ignora el nombre de la cuarta hermana que murió muy pequeña alcanzada por un rayo.

Era costumbre de la época que el hijo varón más pequeño fuera destinado al servicio de la Iglesia<sup>1</sup>. Tomás ingresó en el vecino monasterio benedictino de Montecasino, ofrecido por su padre como oblat, seguramente con el deseo oculto de que llegara a ser abad de ese mismo monasterio. La abadía de Montecasino poseía entonces una envidiable riqueza cultural y económica, lo que explica los proyectos de Landolfo.

---

1 De estos años de infancia se nos dice que Tomás era un chico robusto, pesado, tranquilo y extraordinariamente silencioso; apenas despegaba sus labios, a no ser para preguntar súbitamente a su maestrescuela: ¿Qué cosa es Dios? Chesterton comenta a propósito de esta anécdota: “La respuesta no nos ha llegado; pero es muy probable que el preguntante continuase buscando la respuesta para sus adentros”. Gilbert K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, Espasa & Calpe, Madrid, 1973, p. 52.

En efecto, hacia el año 529, san Benito funda sobre el primitivo templo de Apolo una capilla, en donde lleva a la práctica íntegramente su ideal de vida monástica expresado en la Regla. El monasterio fue devastado por los lombardos hacia 577. La restauración y renacimiento del monasterio tiene lugar a principios del siglo VIII. En pocos años Montecasino vuelve a florecer, convirtiéndose en el centro espiritual de la orden benedictina, al que acuden de toda Europa ilustres personajes y fundadores de monasterios: no sólo se trata de un foco de espiritualidad sino también de vida cultural, recibiendo el apoyo de los señores feudales que añaden un patrimonio de tierras a la fundación inicial. De este modo, Montecasino se convertirá también en un foco económico, objeto de disputa entre los nobles. En el 883 los sarracenos saquean e incendian la abadía. La segunda restauración del monasterio tiene lugar a mediados del siglo X y ya en el siglo siguiente es enorme el desarrollo y auge del monasterio. Allí se encuentra una escuela de medicina, que extiende su influencia no sólo por Italia meridional con la escuela de Salerno, sino también por Francia. Los estudios de gramática y retórica florecen entre los siglos XI y XIII, junto al cultivo de la poesía y la historiografía. El abad Riquerio (1038-55) impulsa la reforma espiritual y disciplinar de la abadía, y el abad Desiderio (1058-87), más tarde papa Víctor III, consagra la nueva basílica. De Montecasino proceden muchos obispos y cardenales de la época y tres Papas (Esteban IX, Víctor III, Gelasio II) en poco más de 50 años.

Cuando Tomás entra en el monasterio era el año 1231, y contaba tan sólo cinco o seis años. La abadía vivía un periodo de dificultades y tensiones políticas, pues fue asediada y ocupada en varias ocasiones a principios de siglo XIII por los ejércitos imperiales. En esos años de niñez, Tomás aprendería los primeros rudimentos en gramática y una iniciación a la vida religiosa benedictina. Sin embargo, los acontecimientos políticos que desde 1236 hicieron críticas las relaciones entre el emperador Federico II y el papa Gregorio IX, condujeron a la excomunión del emperador en 1239, quien convirtió la abadía benedictina en fortaleza y expulsó a los monjes. En esa situación los padres de Tomás decidieron enviarlo a Nápoles donde podría completar su formación en Artes.

Nápoles era una ciudad portuaria muy floreciente y con una próspera agricultura. Contaba además con una rica historia: colonia fundada por los griegos en el siglo V (a. C.), fue conquistada por los normandos en el XI que aglutinaron un extenso territorio que dio lugar al Reino de Nápoles. La dinastía normanda se extinguió en 1189 a la muerte de Guillermo II. Entonces

Enrique VI del Sacro Imperio Romano Germánico reivindicó el reino de Sicilia y se apoderó del trono en 1194. Se instaló así la dinastía suaba de los Hohenstaufen, cuyo representante más destacado fue el ya mencionado emperador Federico II, quien impulsó la vida cultural, económica y administrativa del reino. En 1224 se fundó el Estudio General<sup>2</sup> de Nápoles, establecido por Federico II con la intención de formar hombres para el servicio imperial; los súbditos del emperador no estaban autorizados a estudiar en otra parte.

Con catorce años Tomás comenzó sus estudios en el Estudio General de Nápoles. Seguramente conocería el Castel dell'Ovo construido en la época romana en el Isote de Megaride –lugar donde supuestamente se instalaron los primeros colonos griegos–. Esta villa fortificada en el siglo V, arrasada por los propios napolitanos en el siglo X para evitar su captura por los sarracenos, fue reconstruida por los normandos en 1128. De esa época es también el Castel Capuano construido por Guillermo I de Sicilia, el primer rey normando del Reino de Nápoles. Entre los templos cristianos destacaba el actual *Duomo*: en la Antigüedad se erguía probablemente un templo dedicado a Apolo, consagrándose en el siglo IV como el primer templo cristiano. Nápoles poseía una rica tradición cristiana, como lo atestigua el complejo de catacumbas y galerías subterráneas utilizadas por los cristianos durante las persecuciones. En la época romana hubo una fuerte persecución y numerosos mártires dieron su vida profesando la fe cristiana, siendo san Jenaro el mártir más conocido. Como puede apreciarse el humus intelectual que el joven Tomás respiraba estaba penetrado de una tradición cristiana construida sobre los restos de una rica cultura pagana.

En el Estudio General de Nápoles, Tomás profundizó en el estudio de las artes (gramática, lógica, retórica) y de la filosofía natural, doctrinas obligadas antes de comenzar los estudios teológicos. Gracias a las traducciones del árabe y del griego, Sicilia y el sur de Italia conocieron en aquella época una intensa vida cultural: la ciencia aristotélica, la astronomía árabe y la medicina griega florecieron en Palermo, Salerno y Nápoles. Por eso el joven Tomás pudo conocer muy pronto la filosofía natural y la metafísica de Averroes, en una época en que estaban oficialmente prohibidas en la Universidad de París.

---

2 El Estudio General (*Studium generale*) era una escuela en donde se desarrollaban los estudios superiores, con privilegios otorgados por los reyes y papas; pero sus estudios no contaban todavía con validez “universal” (que era lo propio de las Universidades).

Durante esos años tuvo lugar un hecho decisivo en la biografía de Tomás de Aquino: su ingreso en la Orden Dominicana. Se trataba de una orden religiosa, nacida pocos años antes, que se proponía hacer frente a las herejías con la predicación y el estudio, llevando una vida de pobreza mendicante<sup>3</sup>. Había sido fundada por santo Domingo de Guzmán con el afán de combatir mediante la predicación la herejía de los cátaros y albigenses del Sur de Francia. Hacia 1215 fundó en Toulouse la primera comunidad formal de “hermanos predicadores”. Vivían en conventos o casas urbanas, con una espiritualidad a la vez monástica y apostólica. El lema de la Orden era *Contemplari et contemplata aliis tradere* (“contemplar y dar a otros lo contemplado”). Todo esto era novedoso para la época, pues hasta entonces los religiosos vivían en monasterios y no se dedicaban a la predicación, que era oficio propio de los obispos. Los dominicos tomaron como ejes de su carisma el estudio y la predicación, además de la pobreza mendicante. Vestían un hábito propio: túnica blanca con capucha de color blanco y ceñidor de cuero, escapulario sobre el hábito, cubiertos por otra capa con capucha negra, y calzado abotinado con medias blancas.

La orden de frailes predicadores fue aprobada por el papa en 1216. Pocos años después, santo Domingo tomó la decisión de dispersar al pequeño grupo de dominicos con los que contaba, enviándolos a lugares claves de la Europa de entonces: París y Bolonia, las dos principales universidades del mundo occidental. Y desde esas ciudades comenzaron a abrirse nuevos conventos de predicadores por toda Europa. En 1221, cuando murió santo Domingo, los dominicos eran alrededor de 300 frailes; cincuenta años más tarde el número rondaba los 10.000. Así pues, en poco tiempo la Orden de Predicadores conoció una gran vitalidad. En una época donde caló con fuerza el ideal de las Cruzadas (la conquista de Tierra Santa a los infieles por las armas), se desarrolló también con fuerza entre muchos jóvenes el ideal de vencer a los infieles con las armas de la razón. Sin embargo, el austero tenor

---

3 Los miembros de las órdenes mendicantes hacen voto de pobreza, por el que renuncian a todo tipo de propiedades o bienes, ya sean personales o comunes. Viven en la pobreza, mantenidos sólo por la caridad. Las órdenes mendicantes más importantes fueron aprobadas en el siglo XIII, después de superar la oposición inicial que sufrieron por parte del clero secular. Entre estas órdenes cabe señalar a los frailes menores o franciscanos (recibieron la aprobación papal en 1209), los frailes predicadores o dominicos (1216), los carmelitas (1245) y los agustinos (1244).

de vida de la nueva orden hacía que no fuera bien vista por muchos padres que veían peligrar el bienestar y el brillante futuro de sus hijos.

Cuando llegó a Nápoles, Tomás era oblato<sup>4</sup> de la orden benedictina. El voto como monje benedictino debía ser ratificado por el propio profeso al cabo de un tiempo. Tomás no dio ese paso. En 1244 toma el hábito dominicano, aunque mantuvo durante toda su vida una profunda estima por el ideal benedictino de contemplación. El contacto con los dominicos de Nápoles hizo nacer su verdadera vocación: debió percibir muy pronto que su inclinación por el estudio quedaría más satisfecha en la nueva orden, porque –como argumentará él mismo algunos años más tarde– es bueno contemplar las cosas divinas, pero todavía es mejor contemplarlas y transmitir las a otros. A esto hay que añadir, el ideal de pobreza mendicante tal como se vivía en la Orden de Predicadores, que despertó un fuerte atractivo en el joven Tomás.

Con el nuevo rumbo de los acontecimientos, los planes que sus padres se habían forjado en cuanto a que Tomás llegara a ser el abad benedictino de Montecassino parecían verse frustrados. Teodora, su madre, veía la toma del hábito dominicano como una especie de secuestro por parte de los dominicos. Además, nadie de su entorno familiar comprendía el ideal de pobreza mendicante, con su renuncia a las posesiones y al prestigio mundano. A todo esto hay que añadir que el emperador Federico II no veía con buenos ojos a los mendicantes. Por eso, doña Teodora va en su búsqueda con la idea de disuadirle en su idea de tomar el hábito dominicano. Cuando llega a Nápoles ya el joven Tomás había huido, aconsejado sin duda por los dominicos de allí, que tendrían todavía fresco en la memoria el saqueo que sufrió el convento diez años antes por un asunto similar. Tomás ya estaba en Roma y hacia allí se encaminó su madre. Allí también llegó demasiado tarde, pues su hijo ya se encontraba camino de Bolonia. Desde Roma, Teodora envía un correo urgente a sus hijos que estaban combatiendo al norte de la Ciudad Eterna con las tropas de Federico II. Se organizó una expedición: Tomás fue apresado y conducido al castillo familiar de Montesangiovanni.

Allí transcurrió algunas semanas. Es en este escenario donde se sitúa el conocido incidente que provocaron sus hermanos para tentarle en su vocación religiosa. Una noche le introdujeron en su dormitorio a una mujer de

---

4 “Dicho de un niño: Ofrecido por sus padres a Dios y confiado a un monasterio para que se eduque culta y piadosamente y, si se aficionase, entre en religión”. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

mala reputación. Según relatan sus biógrafos, Tomás tomó un tizón del fuego que ardía en la chimenea y la expulsó de la habitación. Con el mismo madero trazó el signo de la cruz en la puerta y se arrodilló delante de ella, pidiendo a Dios conservar siempre íntegra su castidad. Por este hecho, a partir del siglo XV, a santo Tomás se le comenzó a denominar “Doctor angélico”.

Trascurridas esas semanas, sus hermanos lo llevan de vuelta al castillo de Roccasecca, donde le esperaba su madre que –junto al resto de la familia– se propuso hacerle cambiar de idea de tomar el hábito dominicano. Mientras tanto Tomás pudo dedicarse al estudio y seguramente comenzaría a leer las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Finalmente, a la vista de la firmeza de su decisión, su familia decidió devolverle al convento dominicano de Nápoles al cabo de un año.

Algunos biógrafos de santo Tomás se complacen en retratarlo a un joven de carácter complaciente y tranquilo<sup>5</sup>. Pero la firmeza en su vocación religiosa nos manifiesta también un rasgo muy acusado de su personalidad que el tiempo no hará sino acentuar: la pasión para defender las causas que estima justas, ya se trate de defender el derecho de los adolescentes a hacerse religiosos (“incluso contra la voluntad de su padres”), ya sea la defensa de la vocación mendicante, o la de los principios teológicos que sostuvo.

## 2. BREVE ESTANCIA EN ROMA Y ESTUDIANTE EN PARÍS (1245-1248)

Poco tiempo permaneció Tomás en el convento de Nápoles. Sus hermanos de Orden decidieron enviarlo a Roma porque estimaron que Nápoles no ofrecía suficientes garantías de seguridad.

La Roma que Tomás conoció cuando llegó a la Ciudad Eterna no tenía casi nada que ver con el esplendor de la ciudad imperial. Una vez caído el Imperio Romano, Roma fue gobernada por el Papado conociendo numerosos saqueos e invasiones de bárbaros y sarracenos. En 1084 los normandos, llamados por el Pontífice, entraron en Roma y la saquearon. Durante las décadas posteriores, las luchas entre las familias aristocráticas –a favor y en

---

5 “Santo Tomás era un ingente y pesado toro: un hombre grueso, sosegado y tranquilo; muy complaciente y magnánimo, pero no muy sociable; remiso, aun aparte de la humildad de la santidad, y abstraído”. Gilbert K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 14.

contra del papado— sumieron a Roma en una profunda crisis política. Finalmente el Papa hubo de dejar paso a la formación de la Comuna de Roma, compuesta por la alta y baja nobleza y por la burguesía artesana y mercantil. Expulsado el Pontífice, se adueñó de Roma Arnaldo de Brescia (1146-54), aunque años después el papado recuperó el poder en manos de Inocencio III (1198-1216). Pero las violentas luchas entre las familias aristocráticas continuaron durante décadas. El aspecto de la ciudad durante esta breve estancia de Tomás se asemejaría más a un paisaje agrícola que al propio de una gran urbe. Se conservaban los monumentos imperiales en estado casi ruinoso; dentro de las murallas se hallaban numerosas huertas cultivadas por campesinos.

Una vez en la Ciudad Eterna, pusieron a Tomás bajo el cuidado del entonces Maestro General de la Orden, Juan el Teutónico. En esas fechas debía partir hacia París, donde debía celebrarse el Capítulo General<sup>6</sup> del año 1246. En ese Capítulo General se acordó asignar al joven Tomás al convento de Saint-Jacques en París con el fin de continuar sus estudios. Para comprender el alcance de esa medida es preciso introducirse brevemente en la organización de los estudios de la Orden de Predicadores así como de la Universidad parisina.

Las universidades surgieron en el siglo XII como prolongación natural de las escuelas catedralicias y, en algunos casos, de las escuelas monacales, a cuyo frente figuraba desde antiguo un funcionario —designado por el obispo de la diócesis— llamado canciller (*cancellarius*). El canciller era la única persona autorizada para conferir a un determinado candidato el derecho a enseñar (*licentia docendi*). La Universidad constituía una comunidad de maestros y estudiantes procedentes de todos los reinos (y de allí el nombre de *universitas*, con el que se quería significar la universalidad del alumnado) que tenían como principal finalidad la trasmisión del saber y la formación de teólogos, médicos y juristas.

Los estudiantes llegaban a las universidades habitualmente con unos catorce años, tras haber iniciado los estudios más básicos con maestros que les enseñaban a leer, escribir y a adquirir un nivel suficiente de lengua latina. Los primeros años de su vida académica se dedicaban al estudio de las Artes

---

6 El gobierno máximo de la Orden Dominicana reside en el Capítulo General, que se reúne cada tres años, donde se adoptaban las directrices para la actuación de los años siguientes (planes de estudios de los diversos conventos, nuevas fundaciones de conventos, etc.) y se nombraban o renovaban los cargos de la Orden.

liberales: el *trivium* (gramática, retórica y lógica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, música y astronomía). Una vez cursadas esas materias se presentaban al examen correspondiente que consistía en una “lección” o lectura (consistente en la repetición memorística comentada de un texto) y su “disputación” respondiendo a preguntas de los alumnos y docentes. Una vez superada esa prueba, alcanzaban el título de bachiller en Artes, que se obtenía habitualmente al cabo de unos seis años. Era muy habitual abandonar los estudios sin obtener ningún título, y sólo una minoría continuaba con el estudio de las Artes a un nivel superior o con otros estudios más especializados: Medicina, Derecho o Teología. Obtener en cualquiera de ellas el título de maestro permitía dedicarse a la enseñanza universitaria en cualquier universidad. El título de doctor exigía estudios aún más prolongados y era habitual que los candidatos llevaran varias décadas de vida universitaria (el doctorado de Artes, más breve, se solía obtener en cuatro o seis años, el de Medicina en diez, el de Derecho en doce o trece, y el de Teología en unos quince).

A mediados del siglo XII junto a la Catedral de Notre-Dame venía funcionando una escuela catedralicia fundada por el obispo de París destinada a la formación del clero, aunque con el tiempo la primitiva escuela catedral se convertiría en un Estudio General abierto también a los laicos. Muchos alumnos acudían a esa escuela catedralicia, así como a las escuelas de los monasterios de santa Genoveva y de san Víctor, atraídos por la fama de sus maestros, como Guillermo de Champeaux o Pedro Abelardo. El incremento de estudiantes fue exigiendo un número cada vez mayor de profesores, que paulatinamente fueron organizándose corporativamente, a semejanza de otros gremios, con el objeto de hacer valer sus derechos y privilegios. Al constituirse en corporación, los maestros de las escuelas parisinas comenzaron a pensar que eran ellos, y no el Canciller, quienes estaban capacitados para discernir si una persona era idónea para enseñar y entrar a formar parte de la corporación. Después de algunos años conflictivos en los que la corporación de maestros fue conquistando importantes prerrogativas, la naciente Universidad de París consolidó su personalidad jurídica: el *Studium* es reconocido oficialmente en 1229 como *Universitas magistrorum et scholarium Parisium commorantium*; y finalmente la Bula *Parens scientiarum* sanciona definitivamente en 1231 los derechos y deberes de la corporación, convirtiendo a la Universidad –hasta entonces sometida al obispo–, en una institución de derecho pontificio (es decir, dependiente del Papa).

La Universidad de París contó desde muy pronto con las cuatro Facultades tradicionales: Artes, Teología, Derecho (civil y canónico) y Medicina. A ellas se uniría algo más tarde, como derivación de la primera, la Facultad de Filosofía. Por la Facultad de Artes debían pasar todos los alumnos antes de iniciar estudios en cualquiera de las demás. De ahí que fuera la más numerosa y que, en consecuencia, gozara de algunos privilegios especiales. Por ejemplo, el rector debía pertenecer a esa Facultad. Pero no hay que olvidar que desde el punto de vista científico fue la Facultad de Teología (en la que enseñaron los frailes mendicantes) la que mayor prestigio acabaría gozando. Estas circunstancias nos servirán para comprender mejor el ambiente que se respiraba por aquel entonces en el seno de la Universidad parisina.

Por otro lado, en la Orden Dominicana se distinguía entre el “Estudio solemne” (*Studium solemne*) y el “Estudio General” (*Studium generale*). El primero funcionaba a nivel provincial como formación filosófica y teológica de los estudiantes ordinarios; el segundo era una instancia interprovincial de nivel universitario, a donde se enviaba a los estudiantes más aventajados. Por esos años el único Estudio General de la Orden se encontraba en el convento parisino de Saint-Jacques y el traslado allí de fray Tomás nos muestra el buen juicio que sus superiores tenían de sus cualidades intelectuales.

Cuando Tomás llegó a París ésta era ya una ciudad grande, quizás el centro intelectual más importante de la Cristiandad. Se estaba concluyendo la grandiosa catedral de Notre-Dame, que había comenzado a construirse en 1163. Es de imaginar la importante mano de obra organizada en gremios que trabajaron coordinadamente durante años en esa construcción. Además, la Universidad no sólo había atraído a muchas órdenes religiosas, sino también a hijos de nobles y burgueses, que facilitaban la proliferación de oficios, artesanos y comerciantes. De este modo París era no sólo un foco espiritual sino también económico, acompañado de un gran florecimiento cultural pero también de tensiones y conflictos.

Desde 1229 hasta 1231 hubo en París una huelga general de maestros y estudiantes que abandonaron París para establecerse en otras ciudades universitarias como Angers y Toulouse. Esa huelga no fue secundada por las órdenes mendicantes de la Facultad de Teología, hecho que les fue reprochado durante mucho tiempo y contribuyó al ambiente conflictivo que reinó entre mendicantes y maestros seculares (es decir, procedentes del clero secular). Además, los maestros de la Facultad de Artes veían peligrar los privilegios reales que habían venido disfrutando desde hacía tiempo a favor de la Facultad de Teología. Por otro lado, en el seno de la Facultad de Artes había

discrepancias entre los contrarios a la filosofía aristotélica y aquellos otros que optaron por una asimilación de las obras aristotélicas y averroístas. A la postre estas divisiones afectaron también a la Facultad de Teología en donde las nuevas doctrinas árabes y aristotélicas comenzaron a mirarse con creciente recelo. Las fricciones entre estas dos corrientes cristalizaron muchos años después en la condena de 1277 llevada a cabo por obispo Tempier acerca de tesis supuestamente heréticas, algunas de las cuales fueron sostenidas por Tomás de Aquino durante su docencia parisina.

Desde 1220 en la Universidad de París se encontraba vigente una ley que prohibía la lectura de los libros paganos de Filosofía y Artes, aunque se podía dispensar al clero de esta prohibición. Seguramente Tomás habría conseguido esta dispensa, pues una de las particularidades de la orden dominicana consistía en facilitar las dispensas de diferentes obligaciones por motivos de estudio. De este modo, en el convento de Saint-Jacques se comenzaba a crear un ambiente propicio para la recepción de las doctrinas aristotélicas que el Doctor Angélico supo llevar a su plenitud, asumiendo la parte de verdad compatible con la revelación cristiana, purificando o desechando aquellos puntos de la doctrina aristotélica incompatibles con la verdad revelada. Ese talante abierto –y a la vez, crítico– con la filosofía pagana (no sólo aristotélica, sino también árabe o judía) fue uno de los rasgos más característicos del trabajo e investigación tomasiana. Esta actitud propició una verdadera “revolución” en la filosofía y teología de tu tiempo. Es fácil imaginar la pujanza del convento dominicano de Saint-Jacques donde se congregaron las mejores cabezas de la joven orden dominicana, y donde reinaba un exigente ambiente de estudio y oración.

Tomás completaría en la Facultad de Artes de la Universidad de París los estudios que había iniciado en Nápoles, y comenzaría también sus estudios teológicos. Así pues, en los tres años de su estancia como estudiante en París completó su formación filosófica (bajo la tutela de Alberto Magno) y al mismo tiempo empezó a estudiar teología. Se necesitaban, al menos, cinco años de estudios para obtener el bachillerato que le permitía enseñar en calidad de teólogo; pero otras circunstancias hicieron que su estancia en la floreciente Universidad de París se viera interrumpida.

### 3. ESTANCIA EN COLONIA (1248-1252)

En 1248 el Capítulo General celebrado en París, decidió abrir un nuevo Estudio General, esta vez en Colonia, donde se había fundado un convento dominicano en 1221. Un brillante maestro dominico llamado Alberto Bollstaed (después conocido como Alberto Magno) recibió el encargo de ponerlo en marcha: allí se trasladó junto con su joven discípulo Tomás<sup>7</sup>.

Alberto Magno gozaba ya de suficiente reputación y prestigio dentro de su Orden<sup>8</sup>. Había llegado a París en 1240 para hacerse cargo de una de las dos cátedras de Teología del convento de Saint-Jacques. Además de enseñar Teología comenzó a redactar sus obras filosóficas y científicas, verdaderas enciclopedias, tomando los textos de Aristóteles como base. Esto constituía una gran novedad no exenta de audacia; la novedad provenía por el nuevo objeto y método de estudio, pero sobre todo del hecho –ya aludido– de que Aristóteles era un autor prohibido. Alberto se adentró en las doctrinas aristotélicas como un apasionado amante por la verdad en toda su amplitud. Es conocido como el “Doctor Universal” no sólo por el carácter enciclopédico de su obra, sino también por su actitud de curiosidad intelectual por todo el saber. Algunos lo consideran como precursor de la modernidad en el sentido de reconocer la autonomía de la ciencia y de la razón, aunque sin renunciar a su armonía con la fe revelada.

Por otro lado, Colonia era por aquel entonces una ciudad de gran pujanza: colonia romana situada en la orilla izquierda del Rin, fundada por Agripa en el año 50. Tuvo en sus comienzos una función principalmente militar, en el XIII constituía un núcleo comercial, administrativo y cultural de primer orden, y gozaba de una gran prosperidad. Poseía una rica tradición cristiana:

---

7 A título meramente orientativo queremos señalar las distancias en kms que debió recorrer Tomás a lo largo de su vida: París-Colonia: 460 kms; Nápoles-París: 1700 kms (incluye travesía en barco Nápoles-Marsella; la distancia que separa Marsella de París es de 760 kms). Roma-París: 1520 kms (travesía Roma-Marsella). El dato es relevante porque nos podemos hacer idea de lo largos y costosos que resultarían los desplazamientos, y más todavía para un dominico que por el voto de pobreza no hacía uso de cabalgadura (aunque sí podía hacer el trayecto en barco, como seguramente hizo Tomás).

8 Alberto Bollstaed nació en una pequeña ciudad de Suavia hacia 1200, en una modesta familia feudal al servicio del emperador Federico II. Junto con su padre se trasladó a Italia y comenzó a estudiar en Padua siendo todavía in adolescente. En 1223 entró en la Orden Dominicana y fue destinado a Colonia, donde estudió y enseñó en diversos conventos dominicanos hasta que se trasladó a París en 1240.

era conocida como la *santa* por su gran número de iglesias (románicas): San Severino (siglos X-XI), Santa María im Kapitol (1065), San Georg (1056-70), Santa Úrsula (1135), San Gereón (siglo XII-XIII), el Gross San Martin (1150-1220), Santos Apóstoles (1200-20), San Andreas (siglo XIII, donde en la actualidad reposan los restos de San Alberto Magno). El mismo año en que Tomás llegaba a Colonia comenzó a construirse la grandiosa catedral gótica de enormes dimensiones, en el mismo lugar donde desde antiguo se levantaba una fortaleza romana, y posteriormente una iglesia carolingia del siglo IX.

Los años de Colonia fueron decisivos en la formación del joven Tomás. Alberto ejerció sobre él una gran influencia en un periodo crucial en su maduración filosófica y teológica (de los 23 a los 27 años). De la mutua admiración que se profesaban maestro y discípulo (Alberto Magno y Tomás de Aquino) es buena muestra este famoso episodio recogido por sus biógrafos. Tomás era de gran corpulencia y de carácter más bien taciturno lo que le valió entre sus compañeros el apodo del “buey mudo de Sicilia”<sup>9</sup>. En una ocasión tuvo que exponer su lección delante de su maestro. Es entonces cuando Alberto afirmó proféticamente: “Le llamamos el buey mudo, pero resonará por su doctrina un mugido tal que tendrá repercusión en el mundo entero”<sup>10</sup>.

En Colonia Tomás ya sería “lector” en Teología y el bachiller bíblico de Alberto Magno (profesor ayudante suyo que se haría cargo de algunas lecciones). Allí comenzó sus explicaciones de la Sagrada Escritura: concretamente comentó en esos años el libro del profeta Isaías y el de las Lamentaciones. Con toda probabilidad recibiría su ordenación sacerdotal durante esos años, aunque no hay documentos que lo atestigüen.

---

9 “Era tan grande que debido a la masa de su cuerpo se le llamaba el buey de Sicilia”, se lee en una de sus biografías.

10 Resulta aleccionador el ejemplo de Alberto como maestro de Tomás. Había entre ellos una admiración mutua; no un servilismo intelectual de Tomás hacia Alberto, ni un sentido de “propiedad” de Alberto respecto a Tomás. Hubo entre ellos discrepancias doctrinales, pero Alberto supo respetar las nuevas interpretaciones abiertas por su discípulo. En 1277 el obispo de París Esteban Tempier condenó más de doscientas proposiciones enseñadas por maestros averroístas, pero también algunas enseñadas por Tomás de Aquino. A pesar de su avanzada edad Alberto fue personalmente desde Colonia a París a defender la memoria y la ortodoxia de su ilustre discípulo ya fallecido. Alberto no estaba de acuerdo con la interpretación de Tomás de algunas tesis filosóficas, pero salió en defensa de la legítima libertad de investigación de su discípulo.

#### 4. BACHILLER EN PARÍS (1252-1256)

A finales de 1251 el Maestro General de los dominicos, Juan el Teutónico, pide a Alberto Magno que le recomiende un teólogo joven capacitado para enseñar en París. El maestro de Colonia no duda en proponer a Tomás porque lo juzga suficientemente preparado. A pesar de no contar con la edad establecida por los estatutos de la Universidad (29 años) fue nombrado bachiller sentenciario, es decir, bachiller (lo correspondiente a ayudante de cátedra), con facultad de enseñar el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

Era el mes de septiembre de 1252, y comenzaba la segunda etapa de su camino para llegar a ser Maestro de Teología. El *Libro de las Sentencias* era el texto básico de enseñanza que el aspirante debía comentar en sus lecciones antes de alcanzar el mayor grado académico de entonces. Después de esto, Tomás sólo debería superar la tercera y última etapa, la de bachiller “formado”, que tenía como tarea a principal asistir a su Maestro en las disputas.

El libro de las *Sentencias* se comenzó a utilizar como libro base en la enseñanza hacia 1223. La idea originaria era muy sencilla: se trataba de reunir en un solo volumen las opiniones (o *sententiae*) de los Padres de la Iglesia sobre las diversas cuestiones teológicas, las cuales se distribuían en libros y capítulos. Con el paso del tiempo, las *Sentencias* llegó a ser el marco doctrinal de las fuentes a partir de las cuales los maestros en Teología exponían sus propias opiniones. Al hilo de las sentencias de los Padres se proponían problemas teológicos y filosóficos que fueron agrupándose en artículos y cuestiones que se discutían en las clases. Posteriormente el Bachiller sentenciario revisaba las notas tomadas en clase y de este modo se conservaban como obras propias de ese autor. Con el tiempo llegarían a editarse: así han llegado hasta nosotros muchos comentarios de maestros medievales.

Tomás de Aquino introduce en sus explicaciones nuevos problemas y argumentos, de una manera nueva, con una nueva luz que arroja profundidad y claridad a los textos patrísticos recopilados. Si bien en estos comentarios todavía se encuentra una fuerte dependencia de sus maestros (principalmente de Alberto Magno) y contemporáneos (Buenaventura, sobre todo), ya Tomás propone un nuevo modo de organizar la materia de la teología. Dios era el centro de todo y lo demás giraba a su alrededor, según la relación que tengan

con Él: ya sea porque proceden de Él desde su origen, ya sea porque vuelven hacia Él como fin último. Con este modo de proceder en su magisterio se está ya anunciando lo que sería el principio ordenador de su gran sistematización teológica: la *Suma teológica*. De esta época son también dos opúsculos (*De ente et essentia* y el *De principiis naturae*). En el primero de ellos se muestra ya su altura metafísica, aunque muy influenciado todavía por la filosofía de Avicena.

Más de tres años pasó Tomás de Aquino explicando regularmente las *Sentencias* y ya se podía considerar bachiller formado. Así pues, en 1256 las autoridades de la Universidad le concedieron la licencia para enseñar y el encargo de prepararse a la lección inaugural de su magisterio en Teología. De nuevo aquí Tomás acelera los tiempos: según los estatutos universitarios tenía que tener 35 años, cuando apenas contaba 32. La lección inaugural tenía un carácter solemne, con una estructura muy compleja y una duración de dos días. Asistía toda la corporación universitaria, que podía plantear cuestiones y debates sobre las tesis expuestas. Incluso una vez impartida la lección magistral, el primer día de clase después de la recepción del grado tenía lugar la “recuperación” que consistía en la exposición de un tema durante el tiempo que deseara el nuevo maestro en la que podía completar las argumentaciones y respuestas a las cuestiones que le habían planteado.

En septiembre de 1256, Tomás de Aquino comenzó la etapa de maestro en Teología, la máxima distinción académica por aquel entonces. El maestro era el máximo responsable de la enseñanza en esa cátedra (es decir, ya no estaba adscrito a otro maestro); y por eso se dice que poseía la cátedra en propiedad. Daba comienzo el periodo más intenso y brillante de la vida del Doctor de Aquino, a pesar de que en la Universidad de París, la animadversión hacia las órdenes mendicantes no se había calmado, ni mucho menos.

## 5. REGENCIA DE LA CÁTEDRA EN TEOLOGÍA (1256-1259)

Ser maestro en Teología llevaba consigo una gran responsabilidad pues se confiaban al nuevo maestro una serie de tareas de enorme relevancia no sólo académica sino también pastoral. Principalmente eran tres las tareas que se encomendaban al maestro en teología: leer, disputar y predicar.

La tarea principal del Maestro en Teología era “leer”, es decir, explicar la Sagrada Escritura versículo a versículo: y este fue el quehacer ordinario de

Tomás durante esos años. Se trataba de un comentario mucho más detenido y profundo que el que correspondía al bachiller bíblico.

En segundo lugar, al Maestro le correspondía dirigir la “disputación”, un método de explicación típicamente medieval. En ocasiones las cuestiones disputadas medievales (de las que la *Suma teológica* es un buen compendio) suelen examinarse fuera del contexto en donde vieron la luz. Para un lector actual parecen cuestiones artificiosas y abstractas que sólo sirven de pretexto al maestro para determinar “dogmáticamente” su postura. En la enseñanza medieval la “disputación” era el modo ordinario de aprendizaje, a base de tesis, preguntas, objeciones planteadas y respuestas por alumnos y docentes con motivo de alguna tesis teológica. Se esgrimían diferentes argumentos de autoridad (de la Sagrada Escritura o de los Padres de la Iglesia) y también argumentos de razón. Esas disputaciones nacían, por tanto, de la discusión libre y abierta en el seno de la comunidad universitaria. En definitiva, se trataba de una pedagogía muy activa, en donde se pedía un considerable esfuerzo dialéctico no sólo al maestro, sino también a sus bachilleres, y a los alumnos que participaban en la disputación. Finalmente, el Maestro debía llegar a una solución doctrinal por un acto de determinación que le confirmaba en su función magistral. Las disputaciones escolásticas recuerdan a la tradición de los diálogos socráticos en donde la verdad va “naciendo” entre los alumnos mediante una eficaz pedagogía del maestro. La disputación escolástica era, ciertamente, más árida, pero incentivó extraordinariamente la especulación y el razonamiento, pues suponía someterse a un rígido armazón lógico y una estructura esquemática del discurso que debía exponerse a refutaciones y preparar defensas. Ambos métodos (el diálogo socrático y la disputación escolástica) dan por supuesto que la conquista de la verdad no es una tarea autónoma e individualista. ¡Nos encontramos muy lejos de la soledad del individuo típicamente cartesiana donde se va gestando el pensamiento moderno! Y más aún de un planteamiento postmoderno donde la verdad está ausente y es suplantada por una verdad “consensuada” o “construida” mediante hábiles juegos de intereses.

La disputación tenía dos formas esenciales. La primera, era de carácter privado, es decir, tenía lugar en el interior del convento con los alumnos, el maestro y su bachiller. La segunda era pública (u ordinaria) porque podían asistir profesores y estudiantes de otras escuelas. Los maestros tenían obligación de someterse regularmente a la disputación, aunque muchos se dispensaban con gusto de esta obligación, pues su ejercicio podía ser peligroso. Las disputaciones públicas (o “cuestiones disputadas”) revestían a veces un

carácter especialmente solemne: se celebraban dos veces al año, durante la Cuaresma o el Adviento, e interrumpían el curso regular de la Universidad. Es preciso advertir que hay que distinguir entre la disputación misma y su redacción. La discusión “en vivo” era recogida en notas y posteriormente elaborada por el maestro y sus bachilleres. En ocasiones se ampliaban las explicaciones y argumentos que no se habían expuesto en la sesión pública. Se ha llegado a concluir que algunas de las disputaciones tomasianas (al igual que las de otros maestros escolásticos) no tuvieron lugar “en vivo”, sino que se confeccionaron al margen de la discusión pública.

¿Cuál era la jornada académica que desarrollaba Tomás en el convento de Saint-Jacques? Después de la celebración de la Misa, a primera hora del día, Tomás daba su lección o explicación sobre la Sagrada Escritura; después venía la explicación del bachiller, también sobre textos bíblicos. Posteriormente –hacia el mediodía– se reunían el maestro y su bachiller con sus estudiantes para “discutir” sobre un tema ya elegido (disputación privada) que podía alargarse durante varias horas. El resultado (objeciones, respuestas y determinaciones magistrales) se recopilaba después de cara a la redacción final que sería finalmente publicada. El resto del día estaba dedicado a la oración y al estudio, que eran el mejor modo de preparar sus lecciones y las tareas pastorales en donde la predicación ocupaba un lugar principal.

Llegamos así a la tercera tarea que se confiaba al maestro en Teología: la predicación, que venía a ser como una aplicación práctica y una coronación de lo establecido científicamente. Los estatutos de la Universidad regulaban también los sermones que cada maestro (incluso antes de regentar su cátedra) debía predicar cada año: todos los domingos y festivos se debía predicar, ya fuera en la Universidad o en el convento. En la Universidad estaba establecido que la predicación corriera a cargo de los dominicos y de los frailes conventuales menores (franciscanos). El sermón era el medio ordinario de transmisión de la doctrina al pueblo; se puede suponer que serían de larga duración y con un tono catequético. Los pocos sermones que nos han llegado de Tomás de Aquino manifiestan la simplicidad y sobriedad de su exposición, con ausencia de sutilezas escolásticas y de palabras técnicas. Asombra que la predicación de un intelectual como él aparezca apoyada en la muy concreta experiencia cotidiana, preocupada también por la justicia social y comercial.

La predicación tomasiana es un precioso complemento de su labor académica. En sus sermones hace uso frecuente de la Biblia y de la enseñanza de los Padres de la Iglesia. Así por ejemplo, el tema de la imagen de Dios

encuentra su lugar importante en este contexto de predicación, completando lo que ya apuntaba en sus cuestiones disputadas: Cristo es la verdadera imagen de Dios que ha venido a restaurar en el hombre la imagen desfigurada por el pecado. Tomás insiste aquí sobre la libertad como signo privilegiado de nuestra semejanza divina, retomando así la tradición patristica sobre el tema.

De sus sermones universitarios nos ha llegado una anécdota fechada en abril de 1259, y que resulta ilustrativa del tenso ambiente que se respiraba durante esos años entre las órdenes mendicantes y los maestros seculares. Durante su predicación, el hermano Tomás fue interrumpido por un pertinuzo<sup>11</sup> con el fin de hacer público un manifiesto contra los religiosos mendicantes. Los ánimos entre los maestros parisinos tardarían mucho tiempo en pacificarse.

## 6. LAS CONTROVERSIAS ENTRE SECULARES Y MENDICANTES

En ocasiones se suele afirmar que la Universidad actual vive una profunda crisis: huelgas estudiantiles, arbitrariedades en el sistema de evaluación de la calidad del profesorado, disensiones internas por cuestiones ideológicas, etc., parecen enturbiar los altos fines con los que nació la institución universitaria en la Edad Media. No obstante, estaríamos lejos de la verdad si pensáramos que existió algo así como una edad dorada de la Universidad europea, en donde las controversias y mezquindades humanas se encontrarán ausentes. Lo sorprendente de la Universidad de París del siglo XIII es que llegara a desarrollarse tal riqueza especulativa, envuelta como estaba en graves desórdenes y tumultos. Quizás la crisis universitaria no provenga tanto de las tensiones personales de los que integran la comunidad universitaria, sino que podría tener razones más hondas: la pérdida de la propia identidad.

A los motivos ya mencionados que ocasionaron las tensiones entre seculares y religiosos mendicantes vino a sumarse el conflicto derivado de la creación de nuevas cátedras. Hacia el final de la segunda década del siglo XIII dos frailes dominicos habían obtenido la cátedra de Teología como regentes. Recordemos que los maestros seculares (es decir, clérigos no perte-

---

11 Ministro secular en las iglesias catedrales, que asistía acompañando a los que ofician en el altar, coro, púlpito y otros ministerios, llevando en la mano una pértiga o vara larga guarnecida de plata.

necientes a ninguna orden religiosa) tuvieron hasta entonces un papel hegemónico en la Universidad (así, por ejemplo, el canciller debía ser siempre un canónigo de la catedral de Notre-Dame), y comenzaron a ver con recelo el desembarco de los dominicos. El recelo se convirtió en hostilidad abierta con motivo de la huelga de 1230, promovida por los seculares y no secundada por los dominicos. Los religiosos regulares (llamados así por estar sujetos a la “regla” de su Orden) estaban apoyados por el papado que veía en ellos un sólido apoyo —por su preparación intelectual y catequética— para combatir los errores y herejías que se habían introducido en Europa. Lo cierto es que fueron ganando cátedras en detrimento de los seculares, con las consiguientes pérdidas comerciales ya que alrededor de las cátedras nacían negocios que dejaban buenos beneficios. Después de los dominicos, fueron los franciscanos quienes obtuvieron cátedras en propiedad (es decir, que los sucesivos maestros de esa cátedra debían ser de esa misma orden).

En 1253 se declara una nueva huelga no secundada por los regulares. Durante cuatro años la situación se hace muy tensa, y solo hacia 1257 se consigue una provisional tranquilidad. Para entonces las órdenes religiosas tenían mala fama no sólo en la Universidad sino también en toda la ciudad de París. Durante el invierno del curso 1255-56, los religiosos eran atacados por las calles y el convento dominicano de Saint-Jacques tuvo que ser custodiado por los arqueros del rey. Cuando Tomás dictó su lección inaugural para la obtención del grado de maestro en Teología, tuvo que hacerlo bajo protección y a muchos estudiantes se les impidió entrar a escucharle.

El relato de estos sucesos sirve para hacernos cargo de las condiciones tan poco propicias en las que Tomás de Aquino desarrolló su actividad intelectual, y cómo tuvo que intervenir con fortaleza en medio de las duras polémicas contrarias a los mendicantes. En los escritos polémicos contra los maestros seculares se muestra un temperamento fuerte y apasionado, muy lejos del estereotipo de fraile bonachón y apocado con el que a veces se ha visto retratado. Al leer sus obras de madurez, contrasta el ardor de sus escritos polémicos con la sencillez y sobriedad de sus argumentos: no es difícil concluir que su pensar metódico y racional, aparentemente frío y desapasionado, sea fruto no sólo de su carácter, sino también de la moderación voluntaria de sus impulsos juveniles. También en 1267 tuvo que salir en defensa de la espiritualidad de la orden dominicana frente a aquellos que la criticaban. Tomás de Aquino no rehuyó la polémica cuando se trataba de defender aquello que le era más querido: su vocación religiosa por la que había luchado tenazmente desde su juventud.

## 7. LA SUMA CONTRA GENTILES

Al examinar de cerca la personalidad científica de santo Tomás no puede dejar de sorprendernos la capacidad de trabajo que era capaz de desarrollar. Lo primero que llama la atención es la extensión y variedad de sus obras, y todavía más si se considera que las redactó en poco más de veinte años –desde finales de 1252 hasta finales de 1273–. Si hacemos un cálculo aproximado sobre una de las ediciones de sus obras completas (la de Fretté, editada en 34 volúmenes) la suma de sus obras asciende a 20.000 páginas, lo que viene a ser unas mil páginas por año. Otros autores han llevado a cabo otro cálculo muy ilustrativo: si una página DIN A-4 contiene alrededor de 350 palabras con dactilografía apretada, Tomás habría escrito ¡12,48 hojas por día! Y hemos de tener en cuenta, además, que durante esos años dedicó gran parte de su tiempo a impartir sus lecciones, a estudiar y madurar sus ideas, más que a escribirlas. Es evidente que tanto trabajo no es fruto de una labor en solitario, sino que se explica solamente como el resultado de la colaboración eficaz de un equipo de secretarios. Sabemos que tenía la costumbre de dictar a varios de ellos (tres o cuatro) al mismo tiempo sobre materias diversas. Esto ya nos da idea de sus privilegiadas dotes intelectuales, y también de su enorme capacidad de trabajo. Su secretario, Reginaldo de Piperno, nos relata como en algunas ocasiones lo despertaba por la noche para dictarle. Se puede decir que en santo Tomás su vocación al estudio y a la predicación –contemplar la verdad y darla a conocer– constituía su verdadera pasión que absorbía todas sus potencias. Sólo así se explica la enorme producción escrita de Tomás durante estos tres años de regencia parisina.

Durante su primera estancia como maestro en París compuso, además de los comentarios bíblicos y sermones, la extensa cuestión disputada sobre la verdad, el comentario al libro de Boecio sobre la Trinidad, así como diversas cuestiones disputadas sobre diversos temas (de ahí su nombre de *Quodlibetales*) y los escritos polémicos de defensa frente a los seculares. Pero sobre todo en esta época inició una de sus obras principales a la que le dedicó sus mejores esfuerzos: la *Suma contra gentiles*. Esta obra de gran extensión la comenzó en París en 1259, aunque no la llegó a concluir hasta 1264-1265 ya en Italia.

Puede resultar interesante conocer el contexto que se encuentra en el origen de esta obra. El espíritu que animaba a la nueva Orden no se circunscribía únicamente a una tarea evangelizadora dentro de un contexto religioso

cristiano, sino que aspiraba a la conversión de los no cristianos. Por eso, en el Capítulo General que la Orden Dominicana celebró en Toledo (1250) se designaron a diversos dominicos para estudiar lenguas orientales con vistas a la predicación entre mahometanos y judíos. Para comprender la trascendencia de este impulso evangelizador nos puede servir el ejemplo de Raimundo Martí, que había estudiado en París también con Alberto Magno y después de prepararse en la escuela de Túnez comenzó allí mismo su obra de evangelización, al parecer con bastante éxito (redactó la apología *Pugio fidei* escrita en latín y hebreo para que lo pudieran leer los judíos). Según relatan las crónicas, mantenía muy buenas relaciones con el sultán de Túnez cuando se emprendió la segunda cruzada contra los musulmanes, lo que supuso un cambio importante en la actitud del sultán y causó indirectamente graves dificultades para el funcionamiento del Estudio dominicano de Túnez. La fuerza de la razón parecía ceder a la fuerza de las armas. Para los predicadores dominicanos no se puede imponer la verdad con violencia, sino con la fuerza de la verdad en sí misma, con su belleza propia. Esta persuasión de los hermanos dominicos no ha perdido actualidad en un mundo multicultural, donde en ocasiones el fundamentalismo violento parece ganar la partida a la fuerza de la verdad.

Otro buen ejemplo de ese afán evangelizador mediante la predicación a los no cristianos es san Raimundo de Peñafort. Fue Maestro General de la Orden, pero renunció para dedicarse a la predicación de los musulmanes y judíos. A instancias suyas se creó la Escuela en Túnez a la que ya nos hemos referido. Los misioneros dominicos recibían una buena formación en lenguas, pero hacía falta un texto para su formación filosófica en ese contexto de diálogo con judíos y musulmanes. San Raimundo instó a santo Tomás a elaborar ese texto, que acabó siendo un magnífico compendio de filosofía. La *Suma contra gentiles* es una obra “pensada para” no cristianos, para infieles, pero “dirigida a” cristianos llamados a predicar a infieles, adelantándose a sus objeciones y presentándoles la doctrina cristiana en consonancia con sus propias convicciones. En última instancia, no se dirige a un grupo determinado de hombres, sino que está abierto a todos los hombres: tiene por tanto una vocación de universalidad. No se trata de un libro escrito con argumentos de autoridad teológica provenientes de la revelación cristiana (aunque no oculta su tradición cristiana) sino dirigida a la razón natural que todo hombre posee, también a aquella de los “gentiles” (musulmanes o judíos). Por eso Tomás no teme adoptar doctrinas de los paganos para asumirlas en su propio discurso racional en orden a mostrar la coherencia de la re-

velación cristiana. Así se producirá una verdadera conversión interior (conversión “intelectual”) y no fruto de una coacción externa.

#### 8. REGRESO A ITALIA (¿1259?-1265)

En 1259, tuvo lugar un nuevo Capítulo General de los dominicos: Tomás forma parte de la comisión encargada de revisar el estado de la calidad de los estudios. Dicha comisión redactó una serie de recomendaciones –que el Capítulo adoptó– según las cuales se debía dar prioridad al estudio frente a otras tareas. En esas disposiciones se entrevé la preocupación por proporcionar a los jóvenes novicios una formación intelectual de calidad. Los historiadores de la Orden de Predicadores advierten que se da una situación nueva en la historia de la misma. Mientras que las primeras generaciones de dominicos estaban integradas por personas ya formadas intelectualmente, capaces de asumir inmediatamente cargos de gobierno o de enseñanza, las nuevas vocaciones abundaban entre los jóvenes pero carecían de bases intelectuales para su misión evangelizadora. Una de las disposiciones de ese Capítulo General estipulaba la rotación de los maestros regentes en París, con el fin de formar rápidamente el mayor número posible de maestros para enviarles de inmediato a enseñar en otra parte. Así se explica el regreso de Tomás a Italia.

Los biógrafos del santo no están de acuerdo en establecer dónde se encontraba Tomás durante los años 1259-1261: si abandonó París inmediatamente después del Capítulo General o si volvió a Nápoles. Lo cierto es que en 1261, es nombrado Lector en el convento dominicano de Orvieto. Por aquel entonces, Orvieto era una ciudad de cerca de treinta mil habitantes (más incluso que Roma) que gozaba de un periodo de relativo esplendor. En sus orígenes había sido importante ciudad etrusca surgida en las cercanías de un famoso santuario, que alcanzó su máximo desarrollo entre los siglos VI y IV a.C. Fue destruida y saqueada por los romanos en 264 a.C. Tras la caída del Imperio romano de Occidente, Orvieto estuvo bajo dominio de los ostrogodos y de los lombardos. Hacia el año 1000 la ciudad volvió a florecer, con nuevas fortificaciones, palacios, torres e iglesias. Estaba *de facto* bajo control del papado y se constituyó en ciudad libre en 1157. En 1216 el Papa Inocencio III había proclamado la tercera cruzada en la iglesia de San Andrés, la misma en que años más tarde Martín IV fue elevado al pontificado en 1281. Así pues, en tiempos de Tomás era una ciudad importante donde los dominicos habían abierto uno de sus primeros conventos en 1220 y co-

menzaron a levantar la iglesia de santo Domingo concluida en 1233. Como curiosidad, todavía se conserva el escritorio usado por Santo Tomás durante su estancia en Orvieto. La rica catedral de Orvieto no se construiría hasta 1290 (posterior por tanto a la muerte de santo Tomás) con el fin de venerar el milagro eucarístico de Bolsena.

Tomás tuvo que dedicarse ahora a la instrucción de los llamados “hermanos comunes”, es decir, aquellos que no habían podido estudiar en los Estudios Generales o incluso en los Estudios provinciales. Se trataba de explicar a jóvenes alumnos –menos avezados que los de París– los rudimentos necesarios para el desempeño de las dos misiones principales confiadas a los dominicos: la predicación y la confesión. Podemos imaginar lo que supuso para nuestro autor este cambio de tarea. De la brillante cátedra parisina, al humilde convento de Orvieto. Al menos el maestro Tomás debió gozar de la tranquilidad deseada para seguir estudiando y escribiendo. Por una parte, Tomás aprovechó esta época de enseñanza de la moral pastoral para iniciar lo que constituirá la parte moral de la *Suma teológica*. Allí compone también *El Comentario al libro de Job*, y el *Comentario a los Nombres divinos de Dionisio Aeropagita*. En este último nos presenta un intento de conciliación entre las fuentes platónicas y aristotélicas; pero más que una conciliación entre dos filosofías antagónicas emerge su propia síntesis original. Además trabaja en otra obra monumental, la *Catena aurea* en donde manifiesta un amplio conocimiento –raro para su época– de la patrística griega. Según uno de sus biógrafos poseía una gran curiosidad intelectual así como una memoria del todo excepcional: iba de un monasterio a otro y leía las obras de los diferentes Padres, aprendiendo de memoria una gran parte de los comentarios que luego transcribía. Junto a estas obras trabajó en otros opúsculos menores en los que trataba de cuestiones de la política y de la sociedad de su tiempo.

#### 9. EN ROMA (1265-1268)

En 1265 el Capítulo provincial celebrado en Anagni (cerca de Roma) acordó que el hermano Tomás se estableciera en Roma para fundar un Estudio –en Santa Sabina– para la formación de los hermanos elegidos en los diversos conventos de la provincia romana. A la Orden de Predicadores no dejaba de preocuparle la calidad de los estudios de los novicios, y de modo particular los de esta provincia dominicana. Por esta razón determinó fundar una casa de estudios en Roma.

Esta fundación no podía compararse con los Estudios generales que por aquel entonces tenían ya los dominicos en París, Bolonia, Oxford, Colonia o Montpellier. Roma seguía siendo, a pesar de ser residencia papal, una ciudad de segundo orden, envuelta en tensiones entre las familias nobles a favor y en contra del Papa. La casa de estudios fundada por los dominicos ni siquiera era un Estudio provincial, sino un Estudio personal fundado a título experimental para que fray Tomás pudiera explicar con libertad las materias que él determinaba libremente. Mientras que en Orvieto se trataba de formar principalmente en la teología moral, con una finalidad práctica inmediata, ahora el joven Maestro dominico intentará proporcionar una base más amplia del estudio de la Teología. Comienza así a tomar forma lo que sería su gran obra maestra, la que serviría durante siglos para formar doctrinalmente no sólo a los frailes dominicos sino a las escuelas católicas hasta nuestros días: la *Suma de teología*.

Tomás de Aquino no se hace ilusiones acerca del público al que va a dirigir sus enseñanzas. La *Suma teológica* comienza con estas palabras: “como el doctor de la verdad católica debe enseñar no únicamente a los más avanzados, sino también a los principiantes [...] nuestra intención es exponer lo que concierne a la religión cristiana según el modo que conviene a la formación de los principiantes”. Y para ello les presentaba no una simple colección de cuestiones yuxtapuestas (como podía encontrarse en las *Sentencias* de Pedro Lombardo) sino una síntesis orgánica de toda la Teología (Dios y la creación) que les permitiría captar sus vínculos internos y su coherencia doctrinal. En efecto, la Teología no sólo se ocupaba de Dios en sí mismo (la Trinidad) sino también de sus obras, es decir, la creación entera (ángeles, hombres y el universo material), en tanto que tiene en Dios su origen y su fin último. Toda la realidad es susceptible de ser abarcada por la mirada del teólogo, y así puede –y debe– debatir sobre cuestiones que afectan de un modo u otro a las demás ciencias. La originalidad de este planteamiento estriba también en que la total dependencia de la criatura con respecto a Dios se encuentra acompañada por la autonomía de la criatura, porque Dios respeta la consistencia propia de cada criatura y la deja actuar según sus leyes propias.

Este proyecto innovador no fue aceptado con entusiasmo incluso por sus hermanos de Orden: durante mucho tiempo el Libro de las *Sentencias* continuó siendo el texto básico en la formación teológica. En primera instancia, la obra maestra de Tomás no llegó directamente a un gran público. No se puede dejar de sentir un cierto estremecimiento al considerar que la mayor

síntesis teológica de todos los tiempos, se gestara entre las paredes de un pobre convento para alumnos sin especiales luces intelectuales.

La *Suma* está estructurada en tres partes: la I Parte se ocupa de Dios y la Creación; la II Parte se divide a su vez en otras dos: la I-II en donde trata de Jesucristo y la redención, y la II-II sobre las virtudes; la III Parte (que no llegó a concluir) se ocupaba de los sacramentos. Durante el tiempo que permaneció en Santa Sabina (hasta septiembre de 1268), redactó la *Prima Pars* en su totalidad. La *Prima Secundae* la compuso durante los años 1270-71, mientras que la *Secunda Secundae*, la finalizó antes de diciembre de 1271. La III Parte la redactaría durante los últimos años de su vida, pero no la pudo concluir. Su continuación, conocida con el nombre de *Suplemento*, fue compuesta por sus discípulos a partir de las explicaciones de Tomás al *Comentario a las Sentencias*. Además en esta época romana redactó otras cuestiones de gran extensión y alcance especulativo: el comentario al *De anima* de Aristóteles, y el *De spiritualibus creaturas*; las cuestiones disputadas *De potentia*, *De veritate*; así como el *Compendio de Teología*. A estos trabajos, hay que añadir el *De Regno* (tratado moral para la educación de un príncipe, pero no una obra orgánica de teoría política). Todo ello haciéndolo compatible con la enseñanza oral, su principal cometido en esos años romanos.

#### 10. SEGUNDA ENSEÑANZA EN PARÍS: (1268-1272)

La Orden de Predicadores reclama al hermano Tomás para volver a París. Allí las aguas siguen revueltas, no sólo por la vieja controversia con los maestros seculares, sino también –y quizás de manera más decisiva– por cuestiones teológicas que se debatían acaloradamente y donde estaba en juego no sólo el buen nombre de la Orden dominicana sino la misma ortodoxia cristiana.

El primer frente en que tuvo que intervenir Tomás fue la defensa de la vida religiosa mendicante. Para ello expuso varias cuestiones disputadas y predicó sermones dirigidos a los que impugnaban la presencia de los dominicos y franciscanos en la Universidad. En el segundo frente, abordó las cuestiones doctrinales más debatidas en ese momento: la eternidad del mundo (sobre la que escribe un opúsculo con ese título) y la unicidad de la forma sustancial.

Según santo Tomás, la eternidad del mundo (es decir, el hecho de que no ha tenido un principio) no podía ser refutada por argumentos racionales, sino

tan sólo desde la fe revelada, contrariamente a lo que afirmaban Buenaventura y Juan Pecham, dos maestros franciscanos. Es interesante apuntar que el teólogo Tomás no se extralimitara en su tarea forzando los argumentos racionales para reafirmar una verdad de fe. Sin duda esa sería una postura más cómoda para sus intereses de pensador cristiano, pero eso no le hace caer en una especie de teologismo o fideísmo. La razón tiene sus límites y una metodología determinada, y no siempre puede prestar su apoyo a los argumentos de fe. Ésta a su vez no fuerza la razón, sino que la eleva para llegar a verdades más altas que de otro modo desconocería.

Otra cuestión doctrinal debatida por aquel entonces en la Universidad de París era la de la unicidad de la forma sustancial. Tomás estaba de acuerdo en lo fundamental con la doctrina hilemórfica de Aristóteles. Para ambos, el alma intelectual es la única forma sustancial<sup>12</sup> del compuesto humano y ejerce esta función en los diferentes niveles de la vida del compuesto: vegetativo, sensitivo e intelectual. Sus adversarios defendían, por el contrario, una pluralidad de formas sustanciales considerando los diversos niveles. Según sus adversarios, la doctrina del maestro dominico era herética, pues negaba la identidad numérica del cuerpo de Cristo antes y después de su muerte. En efecto, siendo el alma la única forma del cuerpo y estando el cuerpo de Cristo momentáneamente privado de ella por la muerte, no se podía decir que el cuerpo muerto fuera el mismo que el de Cristo vivo. Habría que admitir, por consiguiente, que además del alma, existía una “forma corporal” que, permaneciendo la misma y siendo inherente al cuerpo tanto antes como después de la muerte, pudiera así asegurar la continuidad y la unicidad entre los dos estados del cuerpo de Cristo. Al igual que sus adversarios, el Aquinate no duda de la identidad numérica del cuerpo de Cristo antes y después de su muerte. Sin embargo, para él no es una forma corporal la que conserva la identidad, sino la unión hipostática, es decir la unión del cuerpo de Cristo con el ser de la segunda persona de la Trinidad: el Hijo. Una realidad permanece numéricamente la misma cuando tiene el mismo ser; y ese ser en Jesucristo es el de la persona divina y no el de la persona humana. Su argumen-

---

12 La forma sustancial es un principio intrínseco de los seres reales, en virtud del cual una realidad es lo que es, y no una realidad distinta. El otro principio real de los seres materiales es precisamente la materia, aquello de lo cual y en lo cual algo se hace. Por ejemplo, un caballo lo es en virtud de las notas que caracterizan al caballo (su “caballeidad” podríamos decir). Cada ser posee una única forma sustancial – según Tomás de Aquino- pero diversas formas accidentales (cualidades que determinan de una manera u otra al ser), como son la figura, el color o su posición.

tación teológica se apoya en su original doctrina metafísica del acto de ser, verdadera piedra angular de su pensamiento filosófico<sup>13</sup>.

Tomás de Aquino tuvo también que combatir un error que se había extendido peligrosamente en la Universidad parisina: el “averroísmo” latino<sup>14</sup>. Sus principales representantes eran maestros de la Facultad de Artes. En breve síntesis podemos decir que uno de los principales problemas doctrinales provenía de la idea averroísta de la existencia de una única alma intelectual para todos los hombres (de ahí su nombre de mono-psiquismo): si esto fuera cierto, quedaba en entredicho la supervivencia del alma humana individual después de la muerte. Frente a esta doctrina, el Doctor Angélico escribió su obra *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. En ella se parte del hecho evidente de que cada hombre, “este hombre” concreto, piensa y no la naturaleza humana en cuanto tal. Así pues, si cada hombre piensa es porque cada entendimiento se encuentra ya singularizado y unido intrínsecamente a su cuerpo.

En este periodo, el hermano Tomás no dejó de lado sus obligaciones como Maestro de teología. Su principal cometido seguía siendo la explicación de la Biblia (de esta época es el extenso y profundo comentario al Evangelio de san Juan) y las cuestiones disputadas celebradas en la Universidad pari-

---

13 Para muchos tomistas contemporáneos (Gilson, Fabro, Ramírez, Lobato, entre otros) su doctrina del acto de ser es su principal aportación al pensamiento filosófico y pieza fundamental para la comprensión cabal del pensamiento tomasiano. Se puede consultar la bibliografía final para una exposición más detallada.

14 Se conoce por “averroísmo latino” a un movimiento surgido en la Facultad de Artes de París que aglutinaba a un conjunto de maestros (Boecio de Dacia, Siger de Brabante, y posteriormente Juan de Jandun y Marsilio de Padua, entre otros muchos), que cultivaron los principios metodológicos y doctrinales de Averroes. La gran innovación de este filósofo cordobés fue su intento de hacer estricta filosofía, es decir, “leer” a Aristóteles sin ningún prejuicio de escuela o de doctrina religiosa. De este modo se oponía a la concepción de Avicena que había sido asumida por el neoplatonismo y agustinismo cristiano. Para el averroísmo latino la investigación natural puede conducir a doctrinas que contradigan a las de los teólogos, aunque afirman que verdad es sólo lo contenido en la Revelación, lo demás es simple investigación. Por tanto, hay que seguir la fe en el campo del creer. De manera implícita parece darse una ruptura entre verdad de fe y verdad racional. Se comprende la acusación de mantener la teoría de una “doble verdad”: una verdad filosófica y otra de fe, aunque reconozcan la prevalencia de la verdad de fe. Sus tesis fueron condenadas en 1270 y 1277 por el obispo de París.

sina en Navidad y Pascua. Éstas últimas constituían un buen ejemplo de cómo se desarrollaba la vida universitaria en la ciudad del Sena. Habitualmente el maestro dejaba que respondiese su bachiller y sólo intervenía cuando éste se encontraba en dificultades; se reservaba la contestación definitiva y magisterial para la segunda sesión, que tenía lugar más adelante. Entre estas cuestiones disputadas destaca la dedicada a tratar el problema del mal.

En algunas ocasiones, las cuestiones disputadas trataban sobre “cualquier tema” (de ahí el nombre latino de *Quodlibetales*) ya fueran planteadas por los asistentes o por el mismo maestro, haciendo intervenir a los bachilleres y estudiantes. Allí se encuentran planteadas cuestiones mundanas y prosaicas que permiten intuir las preocupaciones más inmediatas de los presentes. Este público, compuesto en su mayoría por clérigos, deja entrever los problemas pastorales concernientes a la moral privada, social y económica. Todo esto nos habla de un sistema pedagógico quizás distante a algunos estereotipos difundidos sobre la época. Ciertamente la voz del maestro se debía hacer notar, pues constituía una verdadera autoridad intelectual, pero los debates entre los estudiantes eran abiertos y sobre temas actuales, donde se afilaba el sentido crítico y se estimulaba la discusión racional no basada únicamente en la imposición dogmática de la opinión del maestro.

Esas mismas inquietudes sobre las cuestiones del momento se pueden apreciar en los distintos opúsculos que Tomás redactó en respuesta a diversas instancias. Así, por ejemplo, encontramos algunos pequeños opúsculos que no esperaríamos encontrar entre los escritos de un teólogo, sino más bien entre los de un científico. El *De mixtione elementorum* (acerca de la mezcla de los elementos)<sup>15</sup> en donde trata de los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), de sus cualidades (frío, calor, sequedad, humedad) y de la función que desempeñaban en la teoría de los caracteres y temperamentos según la medicina antigua. Otro opúsculo de esta época es el dedicado a las *Operaciones de naturaleza oculta*, por donde se aprecia que la difusión de las artes mágicas se había extendido por Europa. *Sobre los juicios de los astros*, demuestra hasta qué punto estaba extendida la superstición astrológica: Tomás no niega la influencia de los astros sobre los “efectos corporales” del mundo, y por eso es útil tener en cuenta las fases de la luna en la agricultura, en la medicina o en la navegación. Sin embargo, deja siempre la puerta

---

15 Según la filosofía de la naturaleza antigua toda la realidad material estaba compuesta por la combinación de uno o varios de estos elementos materiales. Se trata de otra cuestión que la ciencia posterior ha demostrado como falsa.

abierta a la libertad: “la voluntad del hombre no está sometida a la necesidad de los astros; de otro modo el libre albedrío desaparecería y no podrían calificarse las buenas obras como meritorias, ni las malas como faltas. El cristiano ha de tener como cierto que lo que depende de la voluntad, como son los actos humanos, no está sometido a los astros por necesidad” (*De iudiciis astrorum*). En el *De sortibus* (sobre las suertes) dedica cinco capítulos para examinar las razones que pueden existir para recurrir al procedimiento de echar a suertes en una elección. Y de nuevo deja a salvo la libertad humana, compatible con la Providencia divina. Nos puede sorprender el interés del maestro dominico por debatir estos problemas aparentemente circunstanciales, pero en ellos emerge también la verdad cristiana que le empuja a tomar una postura intelectual ante esas cuestiones. Y esto es así, porque la Teología, “reina de las ciencias” no podía desentenderse de esas cuestiones.

Otra tarea de gran trascendencia que ocupó a santo Tomás en esta segunda estancia parisina son los diversos comentarios a las obras de Aristóteles: los tratados lógicos, la *Ética a Nicómaco*, así como los *Comentarios a la Física y la Metafísica*. Aristóteles había pasado en pocos años de ser un autor pagano, cuya lectura era peligrosa para la fe cristiana (los Padres de la Iglesia cultivaron más a gusto la filosofía platónica o neoplatónica), a ser el autor de referencia de los nuevos maestros parisinos. Pasó a ser el “Filósofo” por la excelencia, profundidad y alcance de su pensamiento tanto en su vertiente especulativa como práctica; e incluso era una autoridad en los tratados de ciencias naturales. Tomás de Aquino fue sin duda un baluarte en la recuperación de la doctrina aristotélica, sabiendo mantener ese equilibrio entre la admiración intelectual y el sentido crítico acerca de su doctrina. Si Aristóteles era el Filósofo por excelencia debía ser también purificado de las adherencias del paganismo, pues de otro modo su filosofía podía entrar en conflicto con la Revelación cristiana. Por eso fray Tomás se apresta a proporcionar a sus hermanos de Orden los instrumentos intelectuales adecuados para leer con aprovechamiento todo ese arsenal intelectual que se abría ante sus ojos. El Aquinate se preocupa por exponer con fidelidad al Estagirita pero sin dejar de lado la fe revelada. La reconstrucción históricamente exacta del pensamiento de Aristóteles no le interesa por sí misma: ante todo quiere penetrar en el propósito de Aristóteles y llevarle a lo que quiso decir (la verdad) teniendo en cuenta la revelación cristiana. Así por ejemplo, mientras que Aristóteles se mueve en el orden de una ética profundamente pagana, Tomás se sitúa en una perspectiva cristiana y se las ingenia para hacer decir

al Filósofo cuál es la finalidad contemplativa en la que el mismo Tomás ve también la felicidad.

En estos fecundos años parisinos, redactó otras dos obras importantes: una sobre las sustancias separadas, en donde analiza si hay algo que se oponga a la doctrina católica en la creencia de la filosofía antigua sobre dichas sustancias. Tomás de Aquino aprovecha para introducir aquí la doctrina sobre los ángeles, haciendo ver la continuidad doctrinal entre la filosofía antigua y la revelación sobrenatural sobre la existencia y naturaleza de los ángeles. También el comentario al *Liber de Causis* (libro de las Causas) que era objeto de estudio en la Facultad de Artes y un importante punto de referencia para toda la filosofía medieval. Toda esta vasta producción nos habla de la gran capacidad de trabajo y de la madurez de su pensamiento filosófico y teológico.

#### 11. ÚLTIMA ENSEÑANZA EN NÁPOLES (1272-1273)

Tomás dejó la Universidad de París en la primavera de 1272, envuelta todavía en un período de agitación con una nueva huelga. El Capítulo de la provincia de Roma, reunido en Florencia, le confía a Tomás de Aquino la tarea de organizar un Estudio General de teología, dejando a su elección el lugar, las personas y estudiantes. Finalmente será Nápoles la ciudad elegida pues contaba ya con una tradición universitaria, y en donde se había comenzado a desarrollar un floreciente Estudio provincial de los mendicantes. Podemos imaginar lo que supuso para nuestro dominico el regreso –después de tantos años– a la ciudad donde había abrazado el hábito dominicano y en donde tuvo que defender con fortaleza su vocación.

La materia enseñada durante esos meses parece ser la Epístola a los Romanos. No hay prueba de ninguna cuestión disputada; tenía pendiente, además, la redacción de algunas obras importantes inconclusas como la *Suma teológica*. En Nápoles llega a redactar la parte correspondiente a la Crisología donde sorprende por la fuerza de su comentario de la Escritura y de los Padres. Al contrario de los teólogos de entonces que parecen reducir la obra redentora a la pasión y muerte de Cristo, Tomás piensa que el nacimiento, los humildes años de la vida oculta, forman parte esencial también del plan salvífico universal. El teólogo dominico –al que creemos abstraído del mundo real–, es perfectamente consciente de la importancia de la inserción histórica del Verbo encarnado, lo que da a su exégesis una fuerza y

actualidad inusitada. Otras tareas que le ocupan en esos meses, además de la enseñanza directa y la terminación de la *Suma*, son los comentarios a la *Metafísica* y a otras obras aristotélicas, junto a diversos opúsculos en respuesta a requerimientos de sus amigos, como el dedicado al movimiento del corazón (*De motu corde*).

El 6 de diciembre de 1273, mientras celebraba misa en la capilla de san Nicolás, Tomás sufre una sorprendente transformación. Después de esta misa, no escribió ni dictó nunca nada más, e incluso se desprendió de su material para escribir (se encontraba en la tercera parte de la *Suma*, en el tratado de la penitencia). Su secretario, Reginaldo de Piperno, le insiste para retomar sus obras inconclusas, pero el Maestro le responde simplemente: “Ya no puedo. Todo lo que he escrito me parece paja después de lo que he visto”. A partir de esta fecha Tomás aparece profundamente cambiado. Debe guardar cama debido a su estado de debilidad enfermiza. Pasa una temporada con su hermana, en el castillo de San Severino. Le costó un gran esfuerzo llegar hasta allí. Regresó a Nápoles a finales de diciembre o principios de enero de 1274.

En esas fechas se convoca el Concilio de Lyon y Tomás de Aquino es requerido en calidad de maestro en Teología. Debe ponerse en marcha penosamente. Poco después de la localidad de Teano se hiere en la cabeza con una rama. En febrero llega al castillo de Maenza un poco al norte de Terracina. Sintiéndose un poco más recuperado, reanuda unos días después el camino a Roma, pero tuvo que detenerse de nuevo en la abadía de Fossanova para recuperar fuerzas. Tomás va a caballo, signo de su debilidad y la gravedad de su estado, porque les estaba prohibido a los dominicos. Después de confesarse con Reginaldo, Tomás recibe el viático el 4 o el 5 de marzo; como era costumbre, pronunció entonces una profesión de fe eucarística. El 7 de marzo, muy de mañana, falleció. Su cuerpo, después de muchas vicisitudes derivadas de su fama de santidad, se encuentra actualmente enterrado en la iglesia de los jacobinos de Toulouse.

En 1323 es canonizado; pesaba sobre él todavía la condena del obispo de París acerca de la unicidad de la forma sustancial. Esa condena se levantó en 1325. Desde entonces, santo Tomás de Aquino comenzó a ser considerado como una verdadera autoridad, no sólo por la santidad de su vida, sino también por la profundidad de su doctrina. Según sus biógrafos, ya antes, en 1317 era considerado “Doctor común” en la Universidad de París. En la segunda mitad del siglo XV comenzó a denominarse “Doctor Angélico”, y un siglo después, en 1567, fue proclamado Doctor de la Iglesia.

## II

### CLAVES DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

A lo largo de la historia del tomismo se han llevado a cabo numerosas y muy completas exposiciones sistemáticas sobre el pensamiento filosófico y teológico de Tomás de Aquino<sup>1</sup>. A ellas nos remitimos para un tratamiento más en profundidad de nuestro autor. Ahora sería imposible intentar siquiera un resumen de sus principales aportaciones. El objetivo de las páginas que siguen será presentar algunas de las claves de su pensamiento que pueden contribuir a presentarlo como un interlocutor válido al hombre del siglo XXI. Sería aventurado afirmar que estas claves sean las fundamentales del pensamiento tomista: para ello sería preciso valorar sus doctrinas metafísicas y teológicas, labor que excedería la meta propuesta en estas páginas. Necesariamente las claves que a continuación pasaré a exponer serán pocas, y sin duda muchos otros buenos conocedores de la obra del Doctor Común podrían incluir otras tantas. Al menos, confío en que las ideas que ahora expondré puedan servir para comprender la hondura de sus planteamientos.

Por otro lado, no debemos perder de vista que santo Tomás es principalmente un teólogo sin por ello dejar de ser filósofo: mi exposición incidirá más en la dimensión filosófica para buscar el diálogo con aquellos que no comparten la fe cristiana, aunque ya desde ahora será preciso advertir que no es posible separar Filosofía y Teología en la obra del Aquinate, aunque sí es posible la distinción entre estas dos disciplinas.

---

1 Una selección de esas obras puede encontrarse reseñada en la Bibliografía final.

## 1. DIOS Y LA ORDENACIÓN DE LAS CIENCIAS: LA UNIVERSIDAD

Se podría afirmar que, en realidad, la principal clave de interpretación del pensamiento de santo Tomás es una idea –mejor dicho, una realidad– sumamente sencilla: Dios. No olvidemos que Tomás es principalmente un teólogo. Para él, la Teología es la ciencia especulativa suprema por la perfección del objeto de estudio (Dios mismo), por el grado de certeza que se alcanza (la fe revelada que es infalible pues supone y eleva la razón natural), así como la extensión de su objeto de estudio (toda la realidad en cuanto que proviene de Dios y a Dios se dirige). Y desde el punto de vista práctico también es la ciencia más alta, pues entre las ciencias prácticas la más noble es aquella que se ocupa de un fin más alto: y el fin de la Teología es la felicidad eterna, a la cual todas las demás ciencias prácticas se subordinan como a su último fin<sup>2</sup>. En otras palabras, el pensamiento tomasiano es ante todo “teocéntrico”; pero un teocentrismo que no anula un verdadero humanismo, sino que, por el contrario, constituye su garantía.

Dios se nos revela en la Sagrada Escritura para atraernos a sí, Bien supremo, fin último del hombre, consumación de la felicidad humana. Como ese camino de atracción a Él está truncado por el pecado original, Dios mismo se encarna, haciéndose hombre en Jesucristo que constituye así el único y verdadero camino que nos lleva de vuelta a Dios Padre (Redención).

La gran obra de madurez de santo Tomás, la *Suma teológica* está dividida en tres partes, según el esquema apenas trazado. El propósito principal de la Teología –afirma Tomás– “es transmitir el conocimiento de Dios; por eso, hablaremos primero de Dios (*Prima Pars*), después del movimiento de la criatura racional hacia Dios (*Secunda Pars*), y finalmente de Cristo, que, debido a su humanidad, es el camino que nos lleva hacia Dios (*Tertia Pars*)”<sup>3</sup>.

En primer lugar va a hablar de Dios según es en sí mismo: la esencia divina y su distinción de personas. Pero como Dios es también el principio y el fin de todas las cosas, hay que hablar también de la manera en que las criaturas proceden de Dios. Por esta razón, la Parte I comprende a su vez la creación en general, la distinción de las criaturas, con las tres subdivisiones mayores consagradas al ángel; a los seis días de la creación, a la narración bíblica de la creación, y al hombre. Y al hombre se le considera primera-

---

2 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 1, a. 5.

3 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 2, prólogo.

mente, en su naturaleza intelectual pero también como criatura a imagen y semejanza de Dios (qq. 75-102). En esta parte dedica también una sección complementaria a la mediación de causas segundas, como es el hombre (qq. 103-119).

En la Parte II (*Secunda Pars*) se trata del regreso del hombre a Dios, su fin último; y para ello va a considerar primeramente el fin último en sí mismo (qq. 1-5: la felicidad), y en segundo lugar los medios por los que el hombre alcanza este fin, o al contrario, se aparta del mismo. De este modo, en la primera sección de la segunda parte (I-II o *Prima Secundae*), Tomás estudia los actos humanos en cuanto voluntarios y libres, susceptibles, por tanto, de bondad o malicia (qq. 6-21), y las pasiones del alma: amor, dolor y tristeza, temor y esperanza, ira y audacia (qq. 22-48). Después son tratados los principios interiores que califican las potencias del hombre, es decir, los hábitos, buenos o malos, vicios o virtudes en general (qq. 49-89), y finalmente los principios que influyen en el obrar humano: la ley (qq. 90-108) y la gracia (qq. 109-114). En la segunda sección (II-II o *Secunda Secundae*), trata de las virtudes tanto teologales –fe, esperanza y caridad– (qq. 1-46), como las virtudes cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza– (qq. 47-170). La consideración de las virtudes se cierra con un estudio sobre los carismas y estados de vida en la vida de la Iglesia (qq. 171-189).

Finalmente en la Parte III (*Tertia Pars*), trata en primer lugar de Jesucristo que es el camino que nos lleva al Padre, el Salvador que nos trae la salvación, lo cual se desarrolla a su vez en dos dimensiones: el misterio de la encarnación en sí mismo (qq. 1-26), y lo que el Verbo encarnado hizo y sufrió por nosotros en su carne (qq. 27-59). Posteriormente, trata de los sacramentos por los que conseguimos la salvación: primero, los sacramentos en general (qq. 60-65), y después el bautismo, la eucaristía, y la penitencia (qq. 60-90). La III Parte debía considerar detalladamente el fin al que estamos llamados, la vida inmortal en la que entramos resucitando por Cristo. Pero Tomás no pudo redactar esta parte, y fue completada por sus discípulos a partir de otras obras del Aquinate (principalmente su comentario a las *Sentencias*).

Este esquema constituye la fuerza unificadora del entero saber teológico: es un saber uno y único, tanto especulativo como práctico. Tomás lo señala diciendo que Dios es el “sujeto” de esta “ciencia” porque todo en ella se considera desde el punto de vista de Dios, ya se trate de Dios mismo como las realidades creadas por Dios y que se ordenan a Él. Esto no quiere decir que otras realidades distintas de Dios no puedan ser objeto de una consi-

deración teológica, pero sólo será verdaderamente tal en la medida en que esta relación de origen y fin sea puesta en evidencia. Otras disciplinas pueden tener por objeto la realidad física –por ejemplo– pero fuera de esa luz “teologal” deja ser ciencia primera, para convertirse en ciencia parcial. Considerada como saber práctico, en su esfuerzo por dirigir el obrar humano (lo que se viene a denominar teología moral), la teología no pierde su dimensión contemplativa. Si Dios es la fuente de todo ser y de todo el ser, también es la realización de todos los deseos y de todas las acciones.

El acercamiento tomasiano a la realidad en su universalidad se hace desde la Teología sobrenatural, que aun siendo la ciencia suprema no hace innecesarias las demás ciencias. La Primera Parte (donde se desarrolla el tratado de la creación) y la Segunda Parte (los actos humanos y el fin último) son las páginas donde se desarrollan las ideas más relevantes desde el punto de vista estrictamente filosófico. Al mismo tiempo Tomás de Aquino cuando trata de las realidades físicas o biológicas tiene en cuenta también los datos científicos de su tiempo. El físico y el biólogo se mueven en otro nivel de comprensión, en donde comparecen con más detalle los procesos físicos y biológicos que configuran el mundo material. Y esto lo tenían claro los escolásticos aunque a veces los límites concretos de distinción no aparecen tan claros. En todo caso, hay que tener en cuenta que la ciencia medieval acababa de redescubrir la extensa producción aristotélica sobre las ciencias naturales y veía en ella una doctrina muy fecunda, aunque pocos siglos después apareciera claramente superada.

Si el pensamiento tomasiano se nos presenta caduco e inaccesible al hombre de hoy, se debe en primer lugar a la terminología empleada –muy técnica– para referirse a los problemas de siempre. Esa dificultad se encuentra también en los filósofos y teólogos actuales (y por supuesto, también en los científicos) que han acuñado una terminología muy precisa para referirse a cuestiones muy específicas. El modo de superar esa dificultad es desentrañar el sentido de esas expresiones técnicas para acceder al contenido que está detrás<sup>4</sup>. La segunda dificultad fundamental con la que nos encontramos

---

4 Ya Chesterton reconocía esta dificultad: “La terminología filosófica moderna no es siempre exactamente idéntica al inglés ordinario, y la terminología filosófica medieval no es, en modo alguno, idéntica ni siquiera a la moderna. No es muy difícil aprender la significación de los términos principales; mas su significación medieval es, a veces, lo opuesto exactamente a la significación moderna. Un caso evidente está en la palabra *forma*. Para nosotros, los procedimientos formales quieren decir que eran puramente ficticios; Santo Tomás habría querido decir precisamente lo

al leer a Tomás de Aquino es precisamente el recurso a doctrinas científicas medievales de cuño aristotélico: la cosmología y biología aparecen hoy en día insostenibles a la luz de los progresos científicos. Sin embargo, lo que tiene de imperecedero lo constituye el núcleo fundamental de sus afirmaciones: Dios creador, sabio y providente que atrae al hombre hacia sí.

Se puede objetar que la comprensión del hombre actual dista mucho del esquema tomasiano: hoy en día, la misma noción de Creación es discutida, y en su lugar aparece la afirmación de que la materia autoevoluciona de modo azaroso<sup>5</sup>. La doctrina tomasiana está expresada en un “dogmatismo” teológico que se presenta como un obstáculo al progreso científico. El dogmatismo teológico (que parece arrinconar la racionalidad humana por los argumentos de autoridad) debería ceder paso a una visión científica del mundo.

Frente a esta argumentación cabría decir, en primer lugar, que al estudiar con atención la obra tomasiana advertimos matices importantes al “dogmatismo”. El argumento de autoridad se presenta como el más fuerte en Teología, pero el más débil desde el punto de vista filosófico. Por otro lado, es preciso reconocer que la ciencia actual conoce cada mejor los procesos que explican de algún modo la aparición del cosmos y su estructura actual, así como los procesos naturales que explican la aparición de la vida, y más en concreto la vida humana en nuestro planeta. Pero la ciencia contemporánea debe guardar un pudoroso silencio ante la causa y el sentido del cosmos. Y cuando los científicos recurren al azar y a la materia preexistente desde siempre que autoevoluciona hacia una perfección creciente, están intro-

---

contrario. Porque formal, en lenguaje tomista, significa actual o que posee la cualidad real, decisiva, por la cual una cosa existe. En general, cuando describe una cosa hecha de materia y forma, reconoce el muy bien que la materia es el elemento más misterioso, indefinido e indetallable, y aquello que señala a cada cosa su propia identidad es la forma. Pero la forma es el hecho, es lo que hace que un ladrillo sea ladrillo y un busto un busto, y no el deforme y desligado barro de que ambos pueden haber sido hechos. La piedra que destruyó una estatua en un nicho gótico quizá hubiera sido otra estatua y, según el análisis químico, la estatua no es más que una piedra. Pero tal análisis químico es enteramente falso como análisis filosófico”. Gilbert K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, pp. 147-148.

- 5 En las líneas que siguen me referiré al evolucionismo como explicación global del origen y destino del hombre (proveniente de una interpretación filosófica de los datos científicos) y no a la teoría científica de la evolución que como tal cuenta con un amplio apoyo experimental, pero que en sí misma no afirma ni niega nada de la idea de Creación o de un Dios providente.

duciendo explicaciones a-científicas (pues no resultan verificables) dando lugar de manera subrepticia a creencias “metafísicas” no verificables. En efecto, la preexistencia de la materia no aparece como una verdad autoevidente, ni los mecanismos azarosos que tuvieron lugar en los orígenes del cosmos. La visión “metafísica” del cosmos (aquella que explica el sentido del mismo) con la que se acompaña en ocasiones a la visión científica del mundo aparece también como un cierto “dogma” científico que debe ser aceptado por una “fe” en la ciencia, sobre cuya verdad no se puede experimentar<sup>6</sup>.

El esquema “teocéntrico” que articula el desarrollo de la *Suma teológica*, tiene la virtualidad de proporcionar un esquema completo de todo lo que se puede conocer de manera jerárquica y ordenada. Para el de Aquino no hay ciencia sin orden<sup>7</sup> y sin conexión entre las partes entre sí. Con razón se ha definido a santo Tomás como genio o maestro del orden. En efecto, como docente, su verdadera preocupación fue el orden, ya que el principal defecto de una obra didáctica es su falta de orden. Todas las muchas cuestiones y artículos en las que se divide la *Suma teológica* están estrechamente vinculadas por un orden racional lo que la dota de una claridad y profundidad sorprendente. No en vano se ha comparado la *Suma* como una gran catedral gótica de la inteligencia en donde todos los nervios se entrelazan y apoyan entre sí.

La idea del orden se liga con la idea de Dios creador. Él es ciertamente Todopoderoso, pero su poder es un poder guiado por la razón y la sabiduría. La creación es un reflejo del poder creador de Dios, pero también de su sabiduría y amor providente. La creación tiene un orden intrínseco, un logos, unas leyes dictadas desde la eternidad por la Sabiduría increada. La realidad es un cosmos, es decir, un universo lleno de orden y racionalidad: las realidades creadas poseen una naturaleza determinada, un modo de ser con un orden a fines puestos por el Creador. La realidad posee una naturaleza o modo de ser propio, anterior y previo a la comprensión que el hombre pueda

---

6 También Chesterton lo apunta con su habitual ironía: “Es absurdo que el evolucionista se querelle de que es increíble que un Dios, que se admite que no puede pensar, haga todas las cosas de la *nada*, y que pretenda luego que es más creíble que de la nada se hagan todas las cosas”. Gilbert K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 165.

7 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 54, a. 4, ad3.

tener de esas leyes. La realidad posee una consistencia propia que el hombre está llamado a interpretar.

El orden racional que puede descubrirse en la creación funda un tipo de saber jerárquicamente organizado. Cuando se renuncia a ese saber jerárquicamente ordenado (por ejemplo, el orden propuesto por el esquema tomasiano) se cae en el peligro de la fragmentación del saber. Históricamente esa fragmentación del saber puede ilustrarse por el paso al saber enciclopédico de la Ilustración. No es casualidad que sea precisamente ese –la *Enciclopedia*, de Diderot y D’Alambert– el título emblemático del Siglo de las Luces. Una Enciclopedia que abarca todo el saber ordenado alfabéticamente; es decir, un orden arbitrariamente fijado por los autores de la Enciclopedia. Es cierto que en esa distribución de las voces hay una finalidad eminentemente práctica: facilitar encontrar con facilidad los términos que interesa consultar. Pero de hecho se pierde la jerarquía del saber. Desde entonces se hace muy difícil sostener una ciencia acerca de toda la realidad y la ciencia se halla cada vez más atomizada.

Un buen reflejo de lo que venimos hablando lo constituyen estas palabras de uno de los filósofos más destacados del siglo XX, a propósito del hombre. “En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra [...] Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual”<sup>8</sup>. En efecto, el hombre aparece cada vez más como un misterio indescifrable, precisamente en una época en la que poseemos más datos acerca de su constitución psicológica, biológica, cerebral, sociológica, paleontológica, etc. Los saberes sobre el hombre se han multiplicado, y sin embargo lo que es el hombre mismo se nos escapa en la diversidad de datos y estadísticas. La fragmentación del saber manifiesta al hombre como un ser carente de sentido. Se echa en falta una síntesis de estos saberes donde la radicalidad del ser humano aparezca de un modo unitario.

Una consecuencia de la fragmentación de los saberes puede verse reflejada también en la Universidad. En la actualidad se habla con frecuencia de la crisis de la institución universitaria. Al recorrer la vida de Tomás de Aquino podríamos decir que fue un gran universitario (de hecho, todavía hoy muchas Universidades –católicas y estatales– lo celebran como patrono). Y al mismo tiempo hemos podido comprobar que sus estancias en la

---

8 Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 177.

Universidad (principalmente en París) no estuvieron exentas de fuertes conflictos y tensiones. Esto nos hace pensar que quizás la crisis de la Universidad no provenga tanto de las tensiones personales de los que integran la comunidad universitaria, sino que puede obedecer a razones más hondas: la pérdida de la propia identidad.

La Universidad designaba en primer lugar la universalidad de personas (maestros, alumnos y funcionarios) para pasar después a significar la universalidad de los saberes: una universalidad jerarquizada según saberes. El término de Universidad ha pasado en la actualidad a designar, principalmente, a una institución donde se proporciona básicamente una capacitación profesional y no una formación integral. De este modo acaba organizándose como una amalgama de facultades, escuelas y departamentos yuxtapuestos, con fines discordantes cuando no contrapuestos entre sí. El igualitarismo indiscriminado entre las ciencias desemboca de un modo u otro en la fragmentación del saber donde la verdadera interdisciplinariedad resulta una meta utópica.

## 2. DIOS Y EL HOMBRE: EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD

Dios gobierna y dirige toda la creación con sabiduría y amor. Pero dentro de la creación se distinguen unos seres que se dirigen inconscientemente hacia fines predeterminados y otros seres –autoconscientes y libres– que se dirigen por sí mismos hacia un fin no establecido por el hombre, pero sí elegido libremente<sup>9</sup>. En efecto, el hombre posee también, al igual que el resto de la creación, una naturaleza ordenada a fines (expresadas en la ley moral natural); pero alcanzar dichos fines no está prefijado por Dios, pues el hombre puede no seguir voluntariamente el fin de su naturaleza racional.

Así pues en el hombre no hay ni pura indeterminación ni pura determinación natural: la racionalidad es capaz de orientar la actuación humana conforme a una ley que sobrepasa los límites de su naturaleza biológica. Las leyes biológicas que afectan al ser humano son puestas también por Dios, pero el mismo autor de la naturaleza humana inscribe en nosotros unas leyes que son descubiertas por la luz de la razón, incluso sin la ayuda de la fe revelada. Son leyes morales naturales. Así, por ejemplo, las leyes biológicas se basan en el principio de autoconservación del individuo: moverse hacia lo

---

9 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I-II, q. 1, a. 2, c.

bueno y conveniente para la propia conservación y rechazar todo lo que ponga en peligro la seguridad de la propia existencia. Cuando el médico atiende a unos enfermos contagiosos o el bombero arriesga su vida para salvar otras vidas humanas, no deja de estar presente el principio de autoconservación, pero el sujeto humano prefiere seguir un principio moral que impele a su conciencia y a su libertad que le lleva a arriesgar su propia vida. Un médico o un bombero “no pueden” permanecer como espectadores pasivos ante la muerte inminente de seres inocentes. Y esta superación del fin meramente biológico de la autoconservación es lo que dota a la vida humana de un sentido valioso. Ninguno de nosotros tiene como fin vivir sin más (sobrevivir) sino que quiere vivir para algo. En este sentido resulta ilustrativo este comentario de Joseph Ratzinger, al hilo de las palabras de un autor clásico: “«Considera el mayor crimen preferir la propia supervivencia al honor y perder, por la vida, la razón de vivir» (Juvenal). Esto significa que existen valores por los cuales vale la pena morir, pues una vida comprada al precio de tales valores significa la traición de la razón de vivir y se convierte en una vida aniquilada en su misma fuente. Podríamos expresarlo también así: donde no hay nada por lo cual valga la pena morir, no merece la pena vivir”<sup>10</sup>.

Si el fin de la vida humana no es la mera supervivencia esto quiere decir que existen fines más altos que los meramente biológicos. ¿Cuáles son esos fines? O, mejor dicho, ¿Cuál es “el” fin último del hombre? La respuesta parece sencilla: la felicidad. Todo lo que hacemos lo hacemos porque de un modo u otro concebimos que nos hará felices. Pero el problema es ¿en qué consiste la felicidad? En esto es en donde no nos ponemos de acuerdo, “porque unos apetecen las riquezas, otros desean los placeres, y otros otras cosas diversas. Así también, aunque a todos los gustos sea agradable lo dulce, pero a unos deleita más el dulce del vino, a otros la dulzura de la miel o de otra cosa dulce”<sup>11</sup>. En suma, aunque todos estamos determinados a la felicidad como fin último no elegido por el hombre (sino puesto por el Creador en nuestra naturaleza), el determinar en concreto qué es la felicidad para mí, sí es elegible por el hombre. Nuestra naturaleza racional está determinada y a la vez indeterminada. La naturaleza –huella del designio de Dios en la criatura– no excluye la libertad de nuestras acciones.

---

10 Joseph RATZINGER, *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993, p. 62.

11 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 1, a. 7, c.

Por consiguiente, la ley moral natural es de una índole distinta a las leyes de la naturaleza (físicas o biológicas). Nuestro obrar no está pre-determinado. Ciertamente el hombre posee unas leyes físicas en cuanto ser corpóreo y biológico; pero esas leyes no lo determinan a obrar de un modo u otro: hay una cierta indeterminación (no absoluta) que hace posible la libertad. La ley moral natural no es como un “paquete” de información genéticamente programada que determina el desarrollo del hombre, sino una luz que ilumina los límites de nuestra libertad (sin los cuales el hombre mismo se autodestruiría). La naturaleza y sus leyes (morales y biológicas) son puestas por Dios; las normas morales que se derivan de la naturaleza humana son guías o instrucciones de uso que orientan nuestra libertad. Pero esas leyes ¿no son restricciones a la libertad del hombre? O en otros términos: si hay naturaleza humana diseñada por Dios ¿no se anularía la libertad? El hombre moderno se ha planteado un [falso] dilema: si Dios existe el hombre no puede ser libre; pero si el hombre es libre, Dios no puede existir. De modos muy distintos, desde el “si Dios no existe, todo está permitido” de Ivan Karamazov, hasta el “no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla”<sup>12</sup> de Sartre, pasando por el Super-hombre de Nietzsche, el hombre moderno se ha cuestionado hasta el fondo la dependencia de Dios y su propia libertad.

Benedicto XVI lo expresaba de manera precisa, cuando afirmaba que la confianza en los planes y leyes divinas es algo que nos hace verdaderamente humanos: “si Dios es grande, también nosotros somos grandes. [Dios] no oprime nuestra vida, sino que la eleva y la hace grande: precisamente entonces se hace grande con el esplendor de Dios. El hecho de que nuestros primeros padres pensaran lo contrario fue el núcleo del pecado original. Temían que, si Dios era demasiado grande, quitara algo a su vida. Pensaban que debían apartar a Dios a fin de tener espacio para ellos mismos. Esta ha sido también la gran tentación de la época moderna, de los últimos tres o cuatro siglos. Cada vez más se ha pensado y dicho: «Este Dios no nos deja libertad, nos limita el espacio de nuestra vida con todos sus mandamientos. Por tanto, Dios debe desaparecer; queremos ser autónomos, independientes. Sin este Dios nosotros seremos dioses, y haremos lo que nos plazca»<sup>13</sup>. En

---

12 Jean-Paul SARTRE, *El humanismo es un existencialismo*, Edhasa, Barcelona, 1989, pp. 16-17.

13 BENEDICTO XVI, *Homilía, Santa Misa en la solemnidad de la Asunción de la Santísima Virgen María*, 15 de agosto de 2005

definitiva, el gran problema de la Modernidad parece consistir en el conflicto de libertades: libertad divina *versus* libertad humana.

De algún modo, en gran parte de la modernidad filosófica se ha querido imitar la libertad de Dios. El atributo divino de creador, que la teología de la Edad Media reservó para Dios, ha llegado a ser, en la Edad Moderna, lo distintivo del espíritu humano. El hombre ya no posee una dignidad ontológica por aquello que ya es, sino, precisamente porque está en su mano “hacerse a sí mismo”. Por consiguiente, la dignidad humana no hay que buscarla en *lo que es* (esencia), sino en la capacidad de *hacerse*, en la posibilidad que tiene el ser humano de *llegar a ser lo que quiera*.

Pero ¿es verdadera esta disyuntiva? ¿O Dios (y naturaleza) u hombre (y libertad)? Para Tomás de Aquino el planteamiento es diverso: la libertad humana sólo es posible por la libertad de Dios. La creación es un acto libre de Dios, porque Él no tiene necesidad de crear: es más bien una libre manifestación de su amor que se desborda en la Creación<sup>14</sup>. Bien miradas las cosas, si el hombre es capaz de aceptar o rechazar a Dios es gracias a su libertad. Pero la libertad humana no es infinita ni en el espacio, ni en el tiempo. No somos dueños de elegir haber nacido o no hacerlo; ni haber nacido a finales del siglo XX en lugar de nacer en el siglo IV antes de Cristo, o en el siglo VIII. Hay un momento no elegido libremente donde comenzamos a decidir con mayor o menor conocimiento, pero nunca esa libertad es dada por nosotros mismos. Por otro lado, nuestra naturaleza corporal supone ya un fuerte límite a nuestra libertad: no podemos ser pulgas que se introducen por las cañerías de las casas, ni por los enchufes de la corriente eléctrica. Quisiéramos ser eternos y no morir, pero nuestra naturaleza limitada hace que antes o después nuestro cuerpo ya no “aguante más” y sobrevenga la muerte. Y al mismo tiempo, la naturaleza humana es la que hace posible nuestra libertad, ser protagonistas de nuestra propia existencia. Sin razón y sin voluntad no podríamos tomar decisiones libres. Ninguno de nosotros se ha dado el ser a sí mismo, ni tampoco su naturaleza racional y libre. Sin un Dios que nos traiga a la existencia –y no a cualquier existencia, sino precisamente a la existencia humana–, no podríamos siquiera preguntarnos por nuestra libertad.

---

([https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20050815\\_assunzione-maria.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050815_assunzione-maria.html)).

14 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 13, a. 3.

La alternativa a la creación libre de Dios es la necesidad de una materia eterna que se autoperfecciona. ¿De dónde proviene la materia? ¿De algo preexistente desde siempre? Si fuéramos *solo* materia ¿porqué no concedemos el mismo valor a un ser humano al que amamos que a un saquito con unos gramos de calcio, potasio y agua (que son los componentes materiales de los que estamos hechos)? Por otro lado, ¿de dónde proviene la “programación” que autoperfecciona la materia? ¿De la materia misma? ¿Surge entonces la libertad humana de la necesidad biológica? Todas estas preguntas planteadas desde una perspectiva donde se excluye la idea de Creación exigen respuestas que en el marco de la concepción cristiana tienen una respuesta (aunque esa respuesta no sea evidente, o pueda no convencer totalmente a algunos).

Por otro lado, la negación de la ley moral natural como negación de Dios plantea también problemas prácticos y éticos que deben ser afrontados. Si hay una ley moral natural que indica pautas objetivas de conducta parece que la libertad humana queda en entredicho (no puedo hacer lo que me venga en gana). Postulemos, por tanto, una libertad humana sin ley, sin límites. ¿Es posible esto? Una libertad sin ley nos conduciría al caos y a la anarquía: la especie humana no sobreviviría por mucho tiempo. Se impondría entonces una ley creada por el mismo hombre (y no por un Dios que nos expropiaría de nuestra libertad). Una ley humana positiva que sería la traducción de la voluntad popular soberana, sin más guía que la propia arbitrariedad humana, sin límites ni cortapisas. Una ley que variaría con las modas sociales, muchas veces caprichosas. ¿Existiría allí lo bueno y lo malo, sin la garantía de un Dios creador?

Si lo bueno y lo malo fueran decididos libremente y arbitrariamente por la mayoría de un pueblo no podría ser calificado como malo el Holocausto judío, si llegara a comprobarse que respondía a una voluntad libremente asumida por el pueblo alemán. ¿Y qué sucedería con las minorías? Si una ley votada en el parlamento decidiera el exterminio de una raza determinada ¿qué argumentos podrían darse en contra de la voluntad popular libremente proclamada? Por desgracia, los ejemplos aducidos no son fruto de una imaginación calenturienta, sino extraídos de la reciente historia del siglo XX. En última instancia la opresión del hombre por el hombre ha resultado ser infinitamente más cruel que la obediencia a los mandamientos de Dios expresados en la ley moral natural. Tomás de Aquino al afirmar la existencia de la ley moral natural como parte del designio creador de Dios, o “parti-

cipación de la criatura racional de la ley eterna”<sup>15</sup> sentó las bases que limitaban la arbitrariedad de la libertad humana que se torna absurda y cruel contra el hombre mismo.

### 3. EL HUMANISMO CRISTIANO DE TOMÁS DE AQUINO

Se entiende por “humanismo” a toda concepción filosófica que tienda a reconocer el papel singular y preeminente del hombre en el mundo natural. Se conecta así con la noción de “dignidad”: lo que sobresale sobre los seres meramente naturales (cosas y animales) y además tiene valor por sí mismo (una pluma es querida en cuanto que me sirve para escribir; pero un hombre vale por lo que él es, y no porque sirva para algo). El humanismo ha sido el fundamento de la civilización a lo largo de la Historia. Por una parte, el desarrollo técnico que permite el dominio del hombre sobre el entorno es una manifestación de ese carácter preeminente. Pero también las leyes sociales que protegen la vida humana son una manifestación de civilización que nos permite salir de la “ley de la selva” donde reina la ley del más fuerte. En los últimos años han comenzado a extenderse filosofías anti-humanistas (manifestadas, por ejemplo, en el Programa Gran Simio) que tienden a eliminar las diferencias del hombre con respecto a los animales (al menos con los simios superiores) y a relativizar el valor intrínseco de todo ser humano. En realidad, el anti-humanismo actual no es más que la conclusión lógica de un cierto tipo de humanismo ateo desarrollado en la modernidad.

A lo largo de la historia se han dado diversos humanismos: el humanismo de la antigüedad clásica, el humanismo cristiano, el humanismo renacentista, etc. Pero en la modernidad se han desarrollado –junto a un humanismo cristiano o no cristiano, pero respetuoso con la dignidad humana– otros humanismos que precisan eliminar a Dios porque sólo así se ve posible la afirmación de la dignidad humana. Así, por el ejemplo, para el humanismo marxista, toda religión, particularmente la cristiana, sería contraria al verdadero humanismo: la divinidad sería sólo la proyección de las más hondas aspiraciones humanas; lo divino es absorbido por lo humano. Se produce así la inversión de la idea cristiana del hombre como *imagen de Dios*: Dios acabará siendo sólo una imagen del hombre. En realidad en el marxismo no es que el hombre concreto llegue a ser Dios, sino que es el hombre abstracto, la

---

15 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 2.

especie humana, la Humanidad, la que deviene divina. El bien del individuo humano resulta valioso sólo en la medida en que se subordina al progreso de la Humanidad. Para el perfeccionamiento de la especie humana hay que sacrificar al individuo humano. Se glorifica la Humanidad como colectividad, que en su historia y en su desarrollo absorbe en sí a los individuos. Marx asume la idea del hombre como constructor de sí mismo: el hombre (o mejor dicho, la Humanidad) mediante el trabajo es el constructor de sí mismo. De este modo se acabará justificando la eliminación sistemática y programada de seres humanos para favorecer el progreso humano, el progreso de la Humanidad en abstracto.

Por su parte, el humanismo existencialista de Sartre critica el humanismo marxista por su materialismo y determinismo negador de la libertad humana. Y frente al humanismo cristiano Sartre sólo puede afirmar al hombre mediante la negación de Dios. El existencialismo es un “humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo”<sup>16</sup>. Lo que distingue al hombre de los demás seres naturales es la libertad y no una naturaleza humana que lo fija y determina en su ser: “el hombre es libertad”<sup>17</sup>. La negación de la naturaleza humana es la condición de posibilidad del desarrollo del propio proyecto existencial. La negación de Dios es correlativa a la negación de una naturaleza humana: “No hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla”<sup>18</sup>.

Otro “humanismo” (en realidad más bien un “anti-humanismo”) es el que se sigue de la filosofía de Nietzsche. En este caso se cuestiona la inocencia del paradigma humanista acerca de la preeminencia y dignidad del hombre sobre los demás seres naturales. El humanismo sería en realidad una ideología al servicio de intereses más o menos conscientes que tenderían a perpetuar los privilegios de unos pocos individuos o, incluso, de la especie humana. Así por ejemplo, Singer, concibe el “humanismo” –particularmente el heredero de la tradición judeo-cristiana– como un “espejismo” mediante el cual se tiende a privilegiar a la especie humana frente a otras especies animales, incurriendo en una clara discriminación. Esta discriminación “especista” se acabará venciendo de modo similar a como se ha superado el racismo o la discriminación sexual. Para él, un mono adulto posee el carácter

---

16 Jean-Paul SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 60.

17 Jean-Paul SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 26.

18 Jean-Paul SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, pp. 16-17.

de “persona” (sujeto, por tanto de derechos) mientras que algunos seres de la especie humana (dementes, enfermos de alzheimer, incluso niños recién nacidos) no poseen ese carácter personal. En esta línea se encuentra también la propuesta de Sloterdijk: “el humanismo tiene necesariamente que ofrecerse como cómplice de todas las atrocidades habidas y por haber que se cometen apelando al bienestar del hombre”. Este autor apuesta por la “democratización” de los mecanismos de “domesticación” del hombre por el hombre mediante la elaboración de un código de “antropotécnicas” (técnicas dirigidas a perfeccionar la raza humana, como la selección prenatal o el nacimiento opcional si el feto presenta la posibilidad de algún tipo de discapacidad) que dirijan el proceso evolutivo del ser humano. Puesto que el hombre ha llegado ya a desentrañar los mecanismos de la evolución está ya en condiciones de dirigirla mediante la selección natural de aquellos individuos más privilegiados de la especie humana que harán posible un progreso evolutivo ilimitado.

En realidad, el antagonismo entre teocentrismo y antropocentrismo se presenta en la modernidad como irresoluble, pues sólo uno de los dos polos (Dios o el hombre) pueden ser el centro al que se debe subordinar el cosmos: o Dios o el Hombre. O en otros términos: o teocentrismo o humanismo. Este antagonismo responde a un mal planteamiento del problema. La figura de la circunferencia alrededor de un único centro presenta ese inconveniente: un único centro del que depende todo, alrededor de lo cual gira todo. Pero históricamente ni el teocentrismo medieval –del que Tomás de Aquino es uno de los más eximios representantes– excluye el humanismo (de hecho, más bien lo garantiza), ni tampoco el humanismo renacentista excluye la superioridad de Dios, ni el “teocentrismo”: el hombre es la criatura más excelsa de la obra creadora de Dios.

La expresión “humanismo cristiano” ha sido acuñada en una época relativamente reciente, pero sus elementos constitutivos están presentes ya en la tradición judeo-cristiana. El punto central de la concepción cristiana del hombre se encuentra en que el hombre fue creado “a imagen y semejanza de Dios”<sup>19</sup>. La antropología de la imagen de Dios fue ampliamente desarrollada por los Padres y santo Tomás también la desarrolla ampliamente<sup>20</sup>. Para el Doctor Angélico, la imagen de Dios en el hombre posee dos dimensiones complementarias. Una primera dimensión “estática”, mediante la cual el

---

19 *Génesis*, 1, 26.

20 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 93.

hombre –todo hombre– ha sido creado por Dios con unos atributos “divinos” (inteligencia, voluntad libre, ser espiritual) por los que el hombre goza de una situación privilegiada con respecto a los demás seres de la Creación, y en ese sentido la naturaleza humana está revestida de una especial dignidad o valor intrínseco, superior al mundo infrahumano. Esta dimensión “estática” es el fundamento de la dimensión “dinámica”, por la que el hombre está llamado a configurarse “a imagen de Dios”. El hombre está revestido entonces de una especial dignidad porque es el único ser del universo material que es capaz de conocer y amar a Dios. Desde esta perspectiva el humanismo cristiano subraya por un lado el *carácter relacional* del hombre, puesto que el hombre está marcado por una relación de dependencia radical con respecto a Dios; y por otro lado, está llamado a alcanzar su *plenitud en la comunión* con Él y con los demás. El hombre goza de una relativa autonomía, pero su vida no es posible ni explicable en soledad y autosuficiencia.

A diferencia de las concepciones paganas, la sociedad no es un valor supremo sino que está al servicio de la verdadera promoción del hombre. El cristianismo incide en el valor de “cada hombre y de todo hombre”: cada ser humano está llamado a esa comunión con Dios. De aquí deriva la igualdad radical –por encima de las obvias diferencias individuales– de toda persona humana ante Dios. A diferencia de las naturalezas infrahumanas cada hombre posee un fin en sí mismo (la felicidad personal), y por consiguiente su sentido no se agota en ser un mero caso individual al servicio de la especie. La finalidad del hombre está más allá de la especie: sus funciones vitales (autoconservación, crecimiento, reproducción) superan –sin anularlos– los fines propios de la especie. Por consiguiente, el humanismo cristiano se encuentra equidistante tanto del individualismo (fundado en el principio de autonomía total) como del colectivismo (en donde el valor de cada individuo está supeditado al bien del todo social). De este modo –y como reacción a los colectivismos e individualismos del siglo XX– aparece el personalismo filosófico, heredero en parte de la filosofía contemporánea pero enraizada en la tradición del humanismo cristiano.

En el hombre, por tanto, se da una imagen divina, y está llamado a configurarse a la imagen perfecta de Dios (que es Cristo). El hombre es imagen de Dios, pero no es Dios. Participa de las perfecciones divinas, pero es criatura de Dios. Este último aspecto actúa como eficaz efecto corrector del humanismo antropocéntrico. En efecto, si bien el hombre es imagen divina por su intelectualidad y su libertad, esas perfecciones son limitadas. El hom-

bre es *principio de su obrar* (pero no de su ser, pues no se da a sí mismo su existir): no elegimos nacer aquí o allá, ni cuando nacer, ni cuando morir (el suicidio puede aparecer como el acto supremo de libertad, pero en realidad es el acto supremo de anulación de la libertad). El ser humano posee *dominio sobre sus actos*, pero no un dominio absoluto (pues en él se dan actos involuntarios, circunstancias no elegidas, o colisión de intereses con los fines propuestos por otros hombres). Se trata, por consiguiente, de una *libertad real, pero limitada*; una libertad donada, no autocreada. La libertad humana también es creativa (por ejemplo, la creación artística), pero no deja de ser creada, con una naturaleza creada por Dios.

El humanismo antropológico tiene su correspondencia en el humanismo ético. Kant lo expresó de manera ejemplar en su distinción entre dignidad y utilidad<sup>21</sup>. Las personas son dignas porque tienen valor de fin (no se quiere en vistas de otra cosa), mientras que las cosas sólo poseen un valor de medio (con vistas a conseguir otro fin distinto al que se subordina el medio). Así, un pincel o un martillo lo queremos en cuanto nos sirven para pintar o para clavar un clavo; pero a las personas no las debemos querer para una finalidad distinta que ellas mismas. Mientras que nadie se extraña si le preguntamos *¿para qué quieres mi martillo?*, no parece suceder lo mismo cuando preguntamos *¿para qué quieres a tu esposa?* (más bien nos podemos preguntar por la causa de nuestro amor, pero no el *para qué* del amor). Evidentemente, podemos querer que alguien nos preste un servicio y es lícito entonces hacerse la pregunta sobre la utilidad o servicio que una persona nos puede prestar; pero nos resistiremos a ser considerados como simples medios con vistas a la mera satisfacción de caprichos ajenos. Un principio semejante lo constituye la “norma personalista” enunciada por Juan Pablo II: no debemos tratar como objeto aquello que merece valor de persona.

Pues bien ese humanismo ético de respeto hacia “el otro”, se puede encontrar también enunciado en el pensamiento de Tomás de Aquino. Los seres infrahumanos (cosas, vegetales o animales irracionales) están subordi-

---

21 “Las realidades cuyo ser descansa no precisamente sobre nuestra voluntad sino sobre su naturaleza, solamente poseen valor relativo, medial, en cuanto que se trata de seres irracionales, por lo que se denominan *cosas*, mientras que a los seres racionales se les denomina *personas*, pues por su naturaleza se cualifican como fin en sí, es decir, algo que no puede simplemente ser utilizado como medio, algo que impide toda arbitrariedad y que se constituye objeto de atención especial”. Inmanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2005, BA 64.

nados al ser humano: son medios con respecto a la realización humana<sup>22</sup>. Santo Tomás se hace eco de una definición de Aristóteles: “Amar es querer el bien para alguien”. Basándose en esta definición, Tomás deduce que pueden distinguirse dos términos presentes en el amor: a) *Amor de cosa*. Es el bien querido, la “cosa buena” querida. Tiene razón de medio porque no se quiere en sí misma, sino para alguien. Este bien no se busca por sí, sino en cuanto a su destinación. b) *Amor de persona*. Es el destinatario de ese bien; es el fin “para quien se quiere” algo. En sentido estricto, no es amado lo que es deseado, sino aquel para quien se desea algo. Y lo querido de este modo, tiene razón de fin porque se quiere de modo absoluto, incondicionado y en sí mismo. En el amor personal se ama a la persona por sí misma y no por su valor medial o por sus aspectos parciales de bondad.

Pues bien, “de aquí se sigue que el amor tiene un orden o una norma objetivos: a las personas se las ama por sí mismas (como se ama por sí mismo el fin objetivo), y a las cosas se las ama en orden a las personas (como se ama a los medios por el fin, y al fin subjetivo por el fin objetivo)”<sup>23</sup>. Si este orden es alterado nos encontramos con deformaciones del amor: 1) Se puede *querer con valor de fin aquello que sólo tiene valor de medio*. Se presentan unos bienes en cierto modo absolutos a los que se deben subordinar los otros bienes (incluso las personas); por ejemplo el avaro tiene por fin acumular riquezas que en sí mismas tienen valor de medio; el avaro ama con amor de persona a aquello que sólo merece amor de cosa. 2) Se puede *querer con valor de medio aquello que es un fin en sí mismo*, lo que sucede cuando se quiere a las personas como si fueran medios o cosas en vistas a conseguir otro bien. Tratar a la persona como un objeto o un mero medio, atenta contra la dignidad de la persona (que debe ser considerada siempre como un fin en sí mismo). Por ejemplo, utilizar a la persona únicamente como un objeto o medio de producción (esclavitud), o utilizar a la persona como objeto de explotación sexual atenta contra la dignidad personal.

El orden en el amor ha sido tema –aunque desde otra perspectiva– de filosofías contemporáneas que han advertido la corrupción en el corazón humano: un amor desordenado a las cosas (consumismo), la explotación laboral (especialmente, la infantil), la instrumentalización de seres humanos inocentes, las desigualdades sociales extremas (donde convive el lujo super-

---

22 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 64, a. 1.

23 Jesús GARCÍA LÓPEZ, “El amor humano”, en *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, p. 258.

fluo con la carencia hasta de lo más básico), son cuestiones ante las que una sociedad verdaderamente humana no puede permanecer indiferente. El humanismo ético que Tomás de Aquino defiende, con toda la tradición cristiana, sigue mostrándose plenamente actual.

#### 4. EL AMOR A LA VERDAD

Para calar a fondo en la biografía y en el pensamiento de Tomás de Aquino no es posible dejar a un lado lo que constituyó la gran pasión de su vida: la búsqueda de la verdad, y darla a conocer. Así lo han declarado sucesivamente, entre otras instancias, la autoridad de la Iglesia. Por ejemplo, Juan Pablo II afirmaba: “El Magisterio de la Iglesia ha visto y apreciado en él la pasión por la verdad; su pensamiento, al mantenerse siempre en el horizonte de la verdad universal, objetiva y trascendente, alcanzó «cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado» (León XIII, *Æterni Patris*, 109). Con razón, pues, se le puede llamar «apóstol de la verdad» (Pablo VI, *Lumen Ecclesiae*, n. 8). Precisamente porque la buscaba sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad”<sup>24</sup>. Y más adelante concluye San Juan Pablo II: “Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad”<sup>25</sup>.

El joven Tomás encontró en Nápoles la clave de su verdadera vocación, hasta entonces orientada a la contemplación según la espiritualidad benedictina. Años más tarde el ya maestro en Teología afirmaba: “es bueno contemplar las cosas divinas, pero todavía es mejor contemplarlas y transmitir las a otros”<sup>26</sup>. Buscar y contemplar la verdad para darla a conocer: este constituyó sin duda el programa de su vida.

La búsqueda de la verdad no supone para Tomás, una actitud altanera con respecto a los que nos han precedido en esa búsqueda. Por el contrario, la búsqueda de la verdad debe comenzar respetando y agradeciendo los logros de nuestros antepasados, también los de los filósofos paganos. Este programa de actuación es un ejemplo del principio inspirador del método tomásiano de pensar. La búsqueda de la verdad es una tarea colectiva, de diálogo con otros filósofos, tanto del presente como del pasado: podemos ir más le-

---

24 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, n. 44.

25 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, n. 78.

26 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 188, a. 6.

jos que ellos precisamente examinando con detalle sus aciertos y carencias. “Los hombres se ayudan mutuamente para contemplar la verdad. En efecto, se ayuda uno al otro para contemplar la verdad de dos modos: uno directo y otro indirecto. Directamente es ayudado por aquellos que encontraron la verdad, porque como ya se ha dicho, cuando cada uno de los que nos precedieron encontró algo de verdad, ésta, reunida en un todo unitario, introduce a los que vienen después a un mayor conocimiento de la verdad. De modo indirecto, en cuanto que los primeros que erraron acerca de la verdad, han dado a los que han venido después la ocasión de que la verdad aparezca más límpida, mediante una discusión más cuidadosa. Por tanto, es justo que estemos agradecidos a los que nos han ayudado para alcanzar este bien tan alto, es decir, el conocimiento de la verdad”<sup>27</sup>. Y más adelante afirma: “Hay que amar tanto a aquellos cuya doctrina compartimos como a aquellos cuya doctrina rehusamos, pues ambos se han esforzado en la búsqueda de la verdad y ambos nos han hecho un favor”<sup>28</sup>.

En el fondo de esta actitud no sólo se encuentra una cuestión de cortesía académica con los que han sido de un modo u otro nuestros maestros, sino que obedece a una convicción más profunda de raíz teológica: la acción del Espíritu Santo en la historia. “Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo, que infunde la luz natural y mueve a entender y manifestar la verdad”<sup>29</sup>. Es decir, la verdad no es un privilegio de unos pocos que han recibido la fe católica, sino que la luz de la razón natural mueve a los hombres a descubrir la verdad, o mejor dicho, fragmentos de verdad, pues sólo en Dios se encuentra la Verdad plena. En todo caso el amor a la verdad es lo que debe guiar toda investigación: “Tanto en la aceptación como en el rechazo de las doctrinas, no debe el hombre dejarse guiar por el amor o el odio hacia aquel que las representa, sino antes bien por la certidumbre de la verdad”<sup>30</sup>. En este contexto cuadra bien este consejo a un joven estudiante (extraído de una carta atribuida durante mucho tiempo a santo Tomás): “No te fijes en quién habla, mas todo lo que oigas de bueno consévalo en tu memoria” (*Carta al hermano Juan, sobre el modo de estudiar*). Con estas palabras, el principio de autoridad (que podría llegar a configurar una escue-

---

27 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica*, II, lección 1.

28 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica*, XII, lección 9.

29 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 109, a. 1, ad1.

30 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Metafísica*, XII, lección 9.

la filosófica o teológica) se equilibra con el de la verdad en sí misma. La relación con su maestro Alberto Magno resulta muy elocuente de ese respeto amoroso por los que nos han comunicado sus conocimientos, pero sin el servilismo del que deja servir a la verdad para mantener los principios de Escuela.

Esta actitud le llevó a atender a la verdad allí donde estuviera, sin dejarse llevar por la acepción de personas: ya fueran árabes (Avicena, Averroes), judíos (Ibn Gabirol, Maimónides), paganos griegos (Platón, Aristóteles) o latinos (Séneca, Cicerón), y cristianos (san Agustín, san Gregorio, san Juan Damasceno, san Jerónimo, san Isidoro, san Hilario, Boecio, Pedro Lombardo, etc.). Como decíamos antes, el respeto y el agradecimiento a los filósofos antiguos no le llevaron a la actitud de temor reverencial ante la autoridad de los filósofos. El argumento de autoridad es valioso en Teología, cuando se trata de una verdad contenida en la Revelación; pero en filosofía es el argumento más débil. Para Tomás de Aquino, el objetivo de la filosofía no es el conocer la opinión de los antiguos sino determinar la verdad de las cosas, pues el estudio “no es para saber qué han pensado los hombres, sino para conocer cómo son las cosas en la realidad”<sup>31</sup>. Y de este modo no sólo tuvo que enfrentarse a muchos de sus contemporáneos, sino que le llevó incluso a disentir de sus maestros.

Precisamente por la convicción de que toda verdad que han encontrado los hombres procede de Dios, promovió “la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo”<sup>32</sup>. Ciertamente ese diálogo no se debió a una moda de corrección política, sino que supo reconocer que en todos los filósofos y teólogos anteriores se encontraba algo aprovechable: incorporó esas aportaciones a su propia doctrina, pero sin un sincretismo acrítico. En efecto, su pensamiento es deudor de muchas influencias, aunque no hace una amalgama de ideas yuxtapuestas sino que la doctrina que tomó de los demás la pasó por el tamiz de su propio pensamiento, generando así un pensamiento original y creativo.

Todo esto resulta muy ilustrativo para el hombre de hoy. En una sociedad pluralista donde convivimos hombres de muy diversas procedencias culturales y religiosas, en ocasiones parece que todo diálogo acerca de la verdad debería ser excluido, pues podría conducir a conflictos ideológicos. Lo mejor sería mantener una vaga convivencia pacífica en donde lo ideal sería no

---

31 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a Sobre el cielo*, I, lección 22.

32 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, n. 43.

cuestionarse grandes interrogantes acerca de lo que es bueno o malo en sí mismo, independientemente de lo que se considere en una cultura o religión determinada. Ese planteamiento irenista encierra un relativismo larvado y, a la postre, injusto; pues una sociedad en la que se ha excluido la discusión acerca de la verdad acaba cayendo, antes o después, en la injusticia basada en el equilibrio de fuerzas y de intereses inconfesables.

La verdad no es un problema para la convivencia pacífica, sino más bien su garantía. Así, por ejemplo, el esfuerzo por argumentar racionalmente a favor de la vida humana inocente o de la institución matrimonial, no es una actuación “confesional” de una religión que quiere imponerse a las demás creencias. Si la razón natural que todo hombre posee por el mero hecho de ser hombre (y no por ser católico, protestante, judío, musulmán, o simplemente agnóstico) puede llegar a la verdad, eso quiere decir que el diálogo puede hacernos acercar posiciones, e incluso compartir una misma verdad, en donde ella sea la auténtica fuerza de cohesión de una sociedad justa y no los efímeros intereses económicos coyunturales. Una sociedad en donde no se invoque la fuerza de la razón está abocada a ser dominada por aquellos que poseen fuerza, poder o dinero para beneficio de sus propios intereses. Por esta razón Tomás de Aquino no es un “fundamentalista” pues confía plenamente en la racionalidad humana, capaz de llegar a determinar —mediante un diálogo crítico— lo verdaderamente justo y bueno para todos. No hay una verdad judía, musulmana o católica; sino una verdad a la que todos podemos llegar con nuestra razón natural, mediante el examen atento de los argumentos debatidos.

Por otro lado, para Tomás de Aquino poseer la verdad no es poseer una cierta “cosa”, como si fuera algo ya establecido y conservado de manera estática y expresada de manera repetitiva. En este sentido, resulta ilustrativa la actitud del Aquinate cuando debía explicar cuestiones ya tratadas antes: “nunca se conformó —escribe uno de sus biógrafos— con una simple repetición de un punto de vista expresado anteriormente, incluso cuando respondía a las consultas epistolares que buscaban su experta opinión sobre distintos problemas; siempre repensaba la cuestión. Quizás éste fue el secreto de su originalidad y frescor: plantear siempre nuevamente todo problema, y presentar nuevas y más precisas soluciones a antiguas dificultades”<sup>33</sup>. Y de ahí también la dificultad de sistematizar su pensamiento pues en diferentes

---

33 James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras, doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1991, p. 365.

obras expresa de modos distintos una verdad repensada cada vez de manera diversa. La búsqueda de la verdad es una inclinación no satisfecha nunca del todo, y precisa volver una y otra vez a los argumentos aportados para someterlos a un examen crítico más cuidadoso. Sin embargo, no se trata de una búsqueda sin término.

No pocas veces se ha llegado a afirmar en la sociedad contemporánea que la búsqueda de la verdad es una pasión inútil, pues se trata más bien de un ideal inalcanzable: nunca se puede poseer del todo la verdad. De este modo se puede incidir demasiado en el proceso de búsqueda, más que en el hecho incuestionable del hallazgo de la verdad. Esa búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sería inútil y vana –como apuntaba con acierto San Juan Pablo II–, pues “el hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese totalmente o lo considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducir al hombre a dar el primer paso. Por ejemplo, cuando un científico investiga un fenómeno determinado, desea encontrar una explicación lógica y verificable, confiando desde el principio que encontrará una respuesta, y no se detiene ante los fracasos. No considera inútil la hipótesis de trabajo sino que más bien dirá con razón que no ha encontrado aún la respuesta adecuada”<sup>34</sup>.

La existencia de la verdad es el presupuesto con el que todo científico trabaja en el ámbito experimental, con una filosofía “realista” implícita: la realidad posee una estructura real y objetiva que el científico puede descubrir; y por ello se ponen en marcha los procesos cognoscitivos de tipo experimental. También en la experiencia ordinaria la verdad parece escabullirse a nuestras mentes, y al mismo tiempo se nos hace patente a cada paso, concretamente en la percepción del error: sólo con la experiencia de la verdad presente soy capaz de advertir el error en el que estaba en el pasado. Santo Tomás amaba la verdad, pero no la búsqueda de la verdad en sí misma. En otras palabras, amaba la verdad porque sabía que en su indagación podría encontrarla realmente y guiar los pasos de su propia existencia, y ayudar a descubrir el sentido último del mundo. La verdad coincide, por tanto, con Dios mismo, en donde se encuentra de manera primera y principal la verdad<sup>35</sup>.

Este realismo de Tomás de Aquino no le lleva a creerse poseedor absoluto de la verdad, pues la verdad sólo se encuentra de modo pleno en Dios.

---

34 JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 29.

35 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de la Ética*, I, lección 6, n. 77.

Tomás propone una definición clásica de verdad: “adecuación del entendimiento y la cosa”. Si mi idea responde al estado de cosas que suceden en el mundo, mi idea es verdadera, y si no se adecua es falsa. Frente al subjetivismo relativista afirma: “No pertenece a la perfección de mi entendimiento lo que tú quieras o lo que tú entiendas, sino sólo la verdad que está en la realidad”<sup>36</sup>. Si pienso que tres individuos estaban intentando robar mi automóvil, ese juicio será verdadero si fue así, pero será falso si en realidad eran tan sólo dos; o cuatro. Y todavía será más erróneo si en realidad nadie intentó robarlo, sino tan sólo ponerle una multa o trasladarlo en la grúa al depósito de coches. Se puede decir, tomando pie del ejemplo anterior, que hay grados de verdad o falsedad, y así se puede concluir que la adecuación va desde la adecuación parcial e imperfecta hasta el ajuste pleno entre el entendimiento y la realidad. Pues bien, tal ajuste total (la verdad plena) hacia el que se encamina la sabiduría se da propia y principalmente en Dios: “La verdad está en el intelecto, en tanto que aprehende a las cosas tal como son, y en las mismas cosas, en cuanto el ser de ellas se acomoda al intelecto. Y todo ello se da en Dios en grado máximo. Pues el ser de Dios no sólo puede acomodarse a su intelecto, sino que se identifica con su entender, y este entender divino es la medida y la causa de todo otro ser y de todo otro entender, y el mismo Dios es su ser y su entender”<sup>37</sup>.

El hombre participa en mayor o menor grado de la Verdad; al ser el conocimiento humano limitado y parcial nunca podrá sentirse depositario total de la verdad, entre otras cosas porque siempre podremos conocer más y mejor la verdad (y gracias a eso se puede seguir investigando en temas ya estudiados). Siempre se puede enriquecer el conocimiento de la verdad con otras doctrinas aportadas por pensadores no cristianos o paganos. Pero reconocer la parcialidad y limitación de nuestro conocimiento no supone una rendición al escepticismo o al relativismo. Si ahora estoy escribiendo estas líneas con un ordenador, sería falso decir que en realidad se trata de una máquina de coser; y esto es así aunque ignore que se trata de un PC, marca Dell, o sea incapaz de decir nada de su sistema operativo o de los componentes materiales del modelo. Si algún día llego a conocer en detalle su sistema operativo, no por ello dejará de ser verdad que ahora estoy escribiendo con un ordenador. Por eso las tesis escépticas (no existe la verdad; y si existe no la puedo conocer), positivistas (no puedo conocer nada que sobrepasase lo

---

36 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a Sobre el cielo*, I, lección 107.

37 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 16, a. 5, c.

constatable empíricamente) o el relativismo (cada uno tiene su visión de la realidad, y todas las visiones son igualmente válidas, aunque sean contradictorias entre sí) llevan en su seno una contradicción estructural. La verdad no puede ser negada sin estar reconociendo a la vez su existencia. Es lo que ya Aristóteles decía con ironía: el que no reconoce al menos la verdad del principio de no contradicción (“nada es y no es al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto”) debería comportarse como un vegetal, pues si llega a formular un juicio ya está reconociendo implícitamente la verdad. Tomás de Aquino reconoce la prioridad de la verdad en la realidad, aunque propiamente la verdad se da en la inteligencia<sup>38</sup>.

En realidad, la búsqueda de la verdad es una aspiración presente en todo hombre, pues la verdad es el bien al que de modo espontáneo se dirige la inteligencia humana; Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad. Es lo que los filósofos paganos ya afirmaban desde la antigüedad: “Todos los hombres desean saber”<sup>39</sup>. Juan Pablo II comentaba estas palabras así: “la verdad es el objeto propio de este deseo. Incluso la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas. [...] Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de san Agustín cuando escribe: «He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar» (*Confesiones*, X, 23, 33)”<sup>40</sup>. Para nuestra elección libre queremos saber la verdad de las cosas, y no sus apariencias. Antes de decidir la compra de una casa o un automóvil queremos cerciorarnos si son verdad las cualidades que se anuncian. Mi elección está mediada necesariamente por el conocimiento que tenga de la realidad. Necesitamos la verdad (lo que es un verdadero bien) para decidir de manera verdaderamente libre. Y de otro modo nuestra elección estará viciada. Por eso verdad y libertad son dos correlativas: sin verdad no puede haber libertad real.

En realidad toda actividad intelectual parte de una serie de presupuestos implícitos a los que hay que dar crédito. Se trata de creencias no sometidas todavía a un examen crítico suficientemente concluyente. El filósofo (cristiano o no) que tiene una actitud realista cree que existe una realidad fuera

---

38 TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, q. 1, a. 2; *Suma teológica*, I, q. 16, a. 1.

39 ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1.

40 JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 25.

de mí, y que puedo conocerla de algún modo. El ateo y el agnóstico positivista parten de un principio no racional: “no puedo conocer más que aquello que se presenta a mi experiencia sensible”; o el relativista cuando afirma que “cada hombre posee su verdad”. Y sin embargo, la actitud realista parece ser la más acorde al sentido común.

La verdad posee algunas propiedades esenciales: es *universal* (no dependiente del espacio ni del tiempo, todos los hombres pueden conocerla), *objetiva* (no una verdad puramente subjetiva que se acaba imponiendo arbitrariamente a los demás), y *trascendente* (es decir, que se encuentra más allá de los estados de opinión, o las modas intelectuales). Se trata, en definitiva, de una actitud *realista* del conocimiento (existe una verdad dependiente de la realidad de las cosas, y no de lo que la inteligencia humana pueda construir al margen de lo real). Y ahora añadimos una nueva característica: la búsqueda de la verdad es *desinteresada* y *amorosa*, porque se quiere la verdad en sí misma, no como un medio para una finalidad ulterior.

En ciertos ambientes escépticos o relativistas al renunciarse a la verdad, ésta tiende a sustituirse por “construcciones” que juegan el papel que jugaba la verdad. Una verdad “construida” por consenso (distinto de una verdad a la que llegamos mediante un diálogo racional) con el deseo de satisfacer la opinión de la mayoría; o una verdad “fabricada” por una opinión pública para justificar una determinada actuación, o proporcionar una justificación defendible. En todos esos casos se quiere la verdad para otros intereses distintos: por ejemplo, preservar el poder ideológico. La manipulación del lenguaje se pone al servicio de esa verdad “construida” con retazos de medias verdades. Si en el siglo XX se han llegado a desarrollar ideologías totalitarias con una amplia aceptación social ha sido gracias a hábiles campañas de propaganda (así sucedía, por ejemplo, en la Alemania nazi), con una opinión pública amordazada o vendida a intereses ideológicos. La verdad se pone al servicio de una ideología dominante.

Tomás de Aquino habla de una búsqueda desinteresada de la verdad, aunque ésta parezca contradecir nuestros intereses egoístas. Sólo así la verdad alumbra y da criterios válidos de conducta. Esto es lo que ya lo comprendió bien Aristóteles cuando afirmaba: “Soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad”. La verdad no puede ser instrumentalizada con miras interesadas: así se corrompe y envilece. La verdad es un fin; es más, para Tomás de Aquino constituye el último fin de todo el universo<sup>41</sup>. En la medida en que se

---

41 TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, I, cap. 1.

ama la verdad como un fin en sí mismo, se le tributa el amor debido a la persona que debe ser tratada como un fin en sí misma y nunca como un medio. En efecto, si la verdad es sólo una propiedad de la inteligencia o una propiedad de las cosas no parece digna de ser amada por sí misma. Es más, sería alterar el orden debido en el amor: sería tributar el amor de persona a lo que no merece más que el amor de cosa. Al igual que sería “desnaturalizar” el amor cuando se dirige a la persona como un medio para otro fin distinto de sí mismo, de modo análogo se “desnaturaliza” cuando la cosa (la verdad en este caso) se convierte en fin último. Por eso el amor a la verdad como fin en sí mismo lleva implícito el reconocimiento de que la verdad es, en última instancia, persona. ¿De qué otra manera se pueden interpretar las palabras de Aristóteles que manifiestan todo un programa para el sabio: “Soy amigo de Platón, pero más amigo de la verdad”? Si la verdad no es persona, no es digna de ser amada por encima de ninguna persona. Para el filósofo cristiano ese amor a la verdad es un reconocimiento del carácter personal del Verbo, que es la Verdad, el Logos: Jesucristo es la Verdad (*Juan*, 14, 6).

## 5. DEMOCRACIA Y VALORES

Tomás de Aquino vivió en una sociedad políticamente convulsionada por los problemas políticos de su tiempo. Sabemos cómo afectó a su familia el enfrentamiento entre el poder temporal (Federico II) y el poder espiritual del Papado; sin duda constituyó un tema asiduo de reflexión, estudio y conversación con sus contemporáneos. El Aquinate redactó un comentario (incompleto) a la *Política* de Aristóteles, un tratado sobre la educación de los príncipes (*De regimine principum*) y sobre el gobierno del reino (*De regno*), además de las extensas cuestiones dedicadas a estos asuntos en la *Suma contra gentiles* y en la *Suma teológica*. Santo Tomás no trata esas cuestiones directamente, sino que las enmarca en un marco especulativo más amplio, concretamente en la parte moral de la *Suma teológica*. Recordaremos que para él, toda realidad humana cae bajo la mirada del teólogo en cuanto tiene a Dios como su origen o su fin último. En este sentido, la ordenación social debe ayudar al hombre a dirigirse a su fin último, mediante una vida virtuosa: o más bien, la vida virtuosa constituye el fin último de la sociedad civil<sup>42</sup>.

---

42 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De regno*, I, cap. 15.

Para el desarrollo de su doctrina política Tomás se sirvió no sólo de las fuentes teológicas (Sagrada Escritura y Padres de la Iglesia), sino también –y de manera muy decisiva– de la filosofía aristotélica. Su comentario a la *Política* de Aristóteles ejerció un importante papel en la doctrina política recogida en sus grandes *Sumas*. En lugar de la visión tradicional del Estado como subsidiario del poder religioso en el plano de la salvación sobrenatural, Tomás de Aquino subraya la autonomía de la política con respecto al poder espiritual, mediante la reivindicación del plano meramente natural del hombre, capaz de organizar de modo racional la vida en sociedad, sin necesidad de recurrir a una imposición “desde arriba” o sobrenatural.

La distinción entre el plano natural y el sobrenatural –y más en concreto, entre política y religión– ha sido un logro que la cultura occidental ha obtenido a través de una larga y compleja delimitación. En definitiva, religión y política poseen fines distintos aunque relacionados entre sí. Al confundirse los planos es posible caer en un Estado absolutista donde la cabeza esté revestida de un poder divino; y como la divinidad viene caracterizada por su omnipotencia no sometida a nada (ni siquiera al poder de la razón), se acaba en un fundamentalismo religioso y político difícil de rebatir. Una sociedad civil no debe identificarse con una religión determinada, sino que debe garantizar la libertad religiosa de los ciudadanos respetando su conciencia. Sin embargo, admitir el pluralismo religioso en una sociedad no quiere decir institucionalizar un “Estado confesionalmente ateo o agnóstico”, relativista o indiferente al hecho religioso. La vida social es posible si hay una serie de valores compartidos por todos, independientemente de las creencias religiosas: y esos valores pueden ser conocidos de modo natural con la razón.

Esta idea del valor natural de los valores morales se puede ver reflejada muy bien en este texto tomasiano de sabor aristotélico en donde determina cual es el mejor gobierno en la sociedad: “Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en el libro II de la *Política*. La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. Existen diversas clases de régimen político, según enseña Aristóteles en el libro III de la *Política*; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos

participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía –por cuanto es uno el que preside a toda la nación–, la aristocracia –porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder– y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige”<sup>43</sup>.

Para el teocentrismo medieval el mejor régimen político debería ser la monarquía porque el poder de uno sólo refleja mejor el poder de Dios sobre la creación; además, el poder temporal se deriva del poder espiritual, y debería existir una cierta superioridad del poder sobrenatural sobre el meramente natural o terreno. Tomás de Aquino asume esa perspectiva pero la transforma sustancialmente: propone un sistema mixto, donde puedan gobernar unos pocos e incluso uno sólo, pero siendo elegidos por el pueblo mismo. Con todo, la actualidad de la propuesta tomasiana no se encuentra –en mi opinión– en proponer un sistema democrático de elección de los gobernantes (ciertamente precursor del Estado moderno) sino otro aspecto que con frecuencia viene olvidado: la virtud del gobernante.

Lo decisivo en la elección de un sistema de gobierno u otro es la virtud del gobernante; y el fin del gobierno es la vida virtuosa de los ciudadanos. Sin virtud, la monarquía degenera en tiranía; la aristocracia en oligarquía; y la democracia en demagogia. Para Tomás de Aquino, “la monarquía es el mejor régimen político si no se vicia. Pero, a causa del gran poder que el rey se concede, fácilmente degenera en tiranía si no está adornada de gran virtud la persona a quien ese poder se confiere”<sup>44</sup>; y por eso exhorta a los monarcas a “que no multiplicasen los carros y los caballos ni las mujeres; que no acumulasen riquezas, pues de la codicia de estas cosas se dejan arrastrar a la tiranía y abandonan la justicia. [...] que leyesen de continuo y meditasen la ley de Dios y viviesen siempre en el temor del Señor y en la obediencia a la ley divina. Finalmente, [...] con sus súbditos: que no los oprimiesen y que no se apartasen de la justicia”<sup>45</sup>.

La política no aparece así como una mera técnica con vistas a una mayor eficiencia de lo público, sino un arte que busca el fin último, la felicidad y

---

43 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 105, a. 1.

44 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 105, a. 1, ad2.

45 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 105, a. 1, ad2.

virtud de los gobernados. ¿Sigue siendo actual esta doctrina? En la Modernidad se acabó imponiendo el maquiavelismo político, donde los medios quedan justificados para alcanzar el fin: la paz, la prosperidad de los pueblos. La cualidad principal del gobernante ya no precisa que sea la justicia o la virtud, sino la habilidad y la astucia para hacer prevalecer la propia opinión. Para gran parte de la Modernidad, el Estado debe limitarse a proporcionar un marco pacífico de convivencia sin inmiscuirse en las virtudes privadas de los individuos. El Estado no puede asumir una actitud moralizante de los ciudadanos: eso supondría una inadmisibile interferencia en la esfera privada. En gran parte de los sistemas democráticos actuales, en donde ha triunfado un sistema democrático-liberal de gobierno se impone un modelo técnico de gobierno por las mayorías sin preguntarse acerca de la virtud de los ciudadanos. La política se acaba convirtiendo en una técnica para manejar procedimientos de gobierno buscando el máximo beneficio para la mayoría.

Para algunos de nuestros contemporáneos declararse poseedor de la verdad sería una actitud arrogante y peligrosa para la convivencia pacífica: se trataría de la tentación del fundamentalismo. La creencia de poseer la verdad parece llevar a negar la verdad en los otros, y va acompañada del deseo de imponer la verdad a la fuerza, como una imposición que no respeta la legítima autonomía de la razón individual. De este modo sólo un cierto relativismo podría garantizar una verdadera democracia. El Estado debería limitarse a garantizar el respeto tolerante hacia las diversas creencias “relativistas” de cada quien. La alianza entre el relativismo filosófico y una democracia sin valores fue agudamente advertido por Joseph Ratzinger, cuando se refirió al pensador austriaco Hans Kelsen a propósito de la condena de Jesús a manos de Pilato. Ante la cuestión planteada por el procurador romano a Jesús: ¿qué es la verdad? (*Juan*, 18, 38), Kelsen piensa que “la pregunta de Pilato es [...] expresión del necesario escepticismo del político. De ahí que sea de algún modo también una respuesta: la verdad es inalcanzable. Para percibir que Pilato la entiende así, basta con reparar en que no espera respuesta. En lugar de eso se dirige a la multitud. Así quedaría sometida, según Kelsen, la decisión del asunto en litigio al voto popular. Kelsen opina que Pilato obra como perfecto demócrata. Como no sabe lo que es justo, confía el problema a la mayoría para que decida con su voto. De este modo se convierte [...] en figura emblemática de la democracia relativista y escéptica, la cual no se apoya ni en los valores ni en la verdad, sino

en los procedimientos. [...] No hay más verdad que la de la mayoría”<sup>46</sup>. Parece que sólo es posible una democracia donde reine el relativismo y el escepticismo; pero se acaba convirtiendo en una democracia sin valores. Sin embargo, la convivencia se hace imposible sin verdad, porque ¿todo resulta tolerable? O más bien hay cosas que no pueden ni deben tolerarse nunca (la explotación de seres inocentes, o la discriminación racial). Hay actitudes que no deben constituir una opinión más que pueda ser respetada: es una falsedad teórica y un error práctico que debería ser rechazado por una sociedad que aspira a ser justa.

Lo que viene a recordarnos Tomás de Aquino es que ninguna actividad verdaderamente humana es ajena a los criterios morales. Una sociedad sin valores compartidos se acaba convirtiendo en una sociedad disgregada, donde reina la discordia. Un sistema democrático se puede acabar convirtiendo en demagogia, es decir, en la “degeneración de la democracia, consistente en que los políticos, mediante concesiones y halagos a los sentimientos elementales de los ciudadanos, tratan de conseguir o mantener el poder” (*Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*). Cuando los casos de corrupción en la vida pública son un tema recurrente en los medios de comunicación, es posible que haya llegado el momento de replantearse la formación moral de los ciudadanos. En los sucesos violentos en ciudades europeas del primer mundo, los analistas han diagnosticado la carencia de valores morales como la causa principal de las revueltas juveniles: ya no hay criterios morales que deban ser respetados.

Algo similar sucede en el mundo de la economía: las escuelas de negocios han difundido a los cuatro vientos un individualismo sin referencias morales, funcionando en la práctica con la ley implícita de la obtención de los máximos beneficios mediante la optimización de la producción y disminución de los gastos. Sin duda han logrado desarrollar una serie de mecanismos técnicos fáciles de aprender; pero se ha olvidado la dimensión moral de la actividad humana (también la económica). Se ha señalado acertadamente que la actual crisis económica es antes que nada una crisis de valores éticos. ¿No será preciso replantearse la educación moral como uno de los fines de la sociedad?

Admitiendo la necesidad de una formación moral para los ciudadanos, el problema se puede plantear a la hora de determinar los valores concretos en

---

46 Joseph RATZINGER, *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid, 1998, pp. 87-88.

los que deben educarse; y si es el Estado el que debe asumir ese papel moralizante. ¿Se ha de enseñar una moral religiosa o bastaría un código ético de conducta ciudadana sin referencia al bien y al mal objetivo? Tomás de Aquino vivió en una sociedad cristiana donde los valores religiosos eran compartidos por la casi totalidad de los ciudadanos. Ahora la situación ha cambiado: nos encontramos en una sociedad pluralista donde ninguna opción religiosa debe imponerse a los ciudadanos que no comparten esa religión. Ese contexto social no lo vivió el Aquinate, pero el principio de una verdad dialogante con otras culturas le serviría también hoy en día para proponer una convivencia pacífica. Es aquí donde se advierte de nuevo la validez de la doctrina de la ley moral natural: una ley que tiene una entidad propia, previa a la determinación de los ciudadanos, pero racionalmente alcanzable con las fuerzas de la razón natural mediante un diálogo libre de prejuicios.

Por otro lado, Tomás de Aquino no asigna al Estado (a la ciudad, como la llama él) el papel principal en la educación moral. No se trata de imponer una moral de Estado para todos los ciudadanos. Dentro del Estado existen otras sociedades intermedias (aldeas, regiones, etc.) que están constituidas por la unidad básica de cohesión social: la familia. Una sociedad perfecta (lo equivalente al Estado moderno) que absorbiera esas sociedades intermedias perecería por exceso de uniformidad, como Tomás de Aquino afirma comentando a Aristóteles: “si la ciudad fuese más una de lo que debe, ya no habría ciudad”<sup>47</sup>; y más adelante en ese mismo comentario subraya: “La unidad máxima destruye la ciudad”<sup>48</sup>.

La tentación de absorber a la familia y la educación dentro del poder estatal ya fue propuesta en la antigüedad por Platón: los padres debían entregar al Estado a los niños para que se encargaran de su educación. Sin embargo, Tomás de Aquino se opone a esta visión totalitaria del Estado y afirma la responsabilidad natural de los padres en la educación (principalmente moral) de los hijos<sup>49</sup>. Es misión del Estado el promover y favorecer la institución familiar, pues de este modo estará contribuyendo a la creación de una sociedad de hombres virtuosos, y a la larga, las relaciones sociales, políticas y

---

47 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política*, lección 1, n. 179.

48 TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política*, lección 1, n. 183.

49 TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II-II, q. 10, a. 12.

económicas estarán regidas por unos valores éticos que harán posible la mejora de la sociedad.

\* \* \*

La verdad es el bien de la inteligencia; pero en el hombre dirigirse hacia su bien propio sólo se hace en libertad. La verdad no se impone a hombres libres, sino que se manifiesta para que libremente se abrace. La verdad sobre el hombre, el mundo y Dios que el pensamiento de Tomás de Aquino sigue proponiendo para el momento actual puede ser rechazada como obsoleta, utópica, o fruto de una mentalidad medieval. Pero entonces sería preciso repensar a fondo al hombre y al mundo para dar una explicación coherente de un mundo sin Dios, sin verdad y sin valores objetivos; en última instancia se trataría de refundar los cimientos de una nueva cultura anti-humana.

Puede parecer difícil seguir manteniendo hoy en día los principios fundamentales propuestos por un fraile dominico del siglo XIII: pero no parece más difícil que sostener hasta sus últimas consecuencias un mundo sin Dios, sin verdad y sin valores.



## BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Existen muchos y buenos libros de introducción a la vida y al pensamiento de santo Tomás de Aquino. Se ofrece a continuación una selección de los trabajos más significativos publicados en castellano, con un breve comentario para orientar la lectura.

–Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Eunsa, Pamplona, 2002, 439 págs. (título original: *Initiation à Saint Thomas d’Aquin: sa personne et son œuvre*, Éditions du Cerf, D.L., Paris, 1993, 592 págs.). Se trata de la más completa biografía sobre Tomás de Aquino que existe en la actualidad, muy bien documentada, en donde se abordan con rigor las principales cuestiones historiográficas de su obra. Se añade una cronología bastante precisa de su vida, así como un catálogo completo de sus obras (incluidas las de dudosa autenticidad), con una descripción de su contenido, así como de los problemas historiográficos que plantea y las mejores ediciones de esas obras, con una extensa selección bibliográfica sobre la obra de Tomás de Aquino. En la edición castellana se presenta además un apéndice bibliográfico sobre las traducciones al castellano de las obras de santo Tomás.

–James Athanasius WEISHEIPL, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, 459 págs. (título original: *Friar Thomas d’Aquino: his life, thought, and Works*, Blackwell, Oxford, 1974, 464 págs.). Biografía todavía muy valiosa para conocer la vida del hermano Tomás, a pesar de los años transcurridos: muy bien redactada y ampliamente documentada. Torrell completa y corrige algunos datos históricos; pero quizás esta biografía refleja mejor el perfil psicológico del Doctor Angélico. Tiene también una buena cronología y un catálogo de sus obras (mejorado en la obra de Torrell).

–Eudaldo FORMENT GIRALT, *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2009, 738 págs. La me-

jor obra crítica sobre la vida y pensamiento sobre santo Tomás escrita en castellano: bien documentada. Narra con detalle la vida de santo Tomás, poniéndola en relación cronológica con su obra. Se detiene en el contexto religioso, político y doctrinal de la época.

–Étienne GILSON, *El tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2002, 672 págs. (título original: *Le Thomisme: introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989, 478 págs.). A pesar del tiempo transcurrido (la 1ª edición es de 1919) es una obra todavía muy válida para comprender en profundidad el pensamiento filosófico de Santo Tomás.

–Frederick Charles COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960, 295 págs. (título original: *Aquinas*, Penguin Books, London, 1955). Buena y clara síntesis del pensamiento filosófico de Tomás de Aquino, escrita por uno de los mejores historiadores de la Filosofía.

–Cornelio FABRO, *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid, 1967, 203 págs. (título original: *Breve introduzione al tomismo*, Desclée, Roma, 1960). Buena síntesis acerca de la influencia que ha tenido el pensamiento tomista, especialmente en la tradición católica.

–Santiago M. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*, BAC, Madrid, 1975, 341 págs. Síntesis breve y asequible de su vida y obra. Al final se explica la autoridad doctrinal que ha tenido desde su muerte en el mundo católico.

–Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Cincel, Madrid, 1985, 232 págs. Exposición sencilla, profunda y original del pensamiento de santo Tomás, articulando su doctrina alrededor de la idea de orden.

–Walter FARRELL, *Guía de la Suma Teológica*, 4 vols., Palabra, Madrid, 1982-1990. (*A Companion to the Summa*, 4 vols., Sheed and Ward Ltd., New York, 1939-1942). Aunque se limita a una exposición de la *Suma teológica* es una buena, amena y profunda explicación de la teología y filosofía de Santo Tomás.

–Gilbert K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, 188 págs. Ensayo ameno y profundo de uno de los intelectuales católicos más brillantes del siglo XX.

–Abelardo LOBATO, (director), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, 3 vols.: *I: El hombre en cuerpo y alma*; *II: El hombre y el misterio de Dios*; *III: El hombre, Jesucristo y la Iglesia*, EDICEP, D.L. Valencia, 1995-2003. Obra reciente, extensa y muy completa, dirigida a público con formación universitaria. Compuesta por buenos especialistas del pensamiento de santo Tomás.

–Las obras completas en latín, junto a recursos electrónicos de gran utilidad pueden encontrarse en la página web editada por Enrique ALARCÓN (Universidad de Navarra): <http://www.corpusthomicum.org/>.



## CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Ángel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html)
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Ángel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)

- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Prosligion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentaristas de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida” versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘*Pulchrum*’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placet’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)

- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)
- 241 Ángel Luis González (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Francisco Suárez* (2011)
- 242 José Díez Deustua, *El concepto de deliberación en el comentario de Santo Tomás de Aquino al libro VI de la Ética a Nicómaco* (2012)
- 243 Mario Molina Maydl, *El surgimiento de la sensibilidad pura* (2012)
- 244 Ángel Luis González (ed.), *Metafísica modal en G. W. Leibniz* (2012)
- 245 Juan Fernando Sellés, *Claves metódicas a la obra de Søren Kierkegaard* (2012)
- 246 Agustín Echavarría / Juan F. Franck (eds.), *La causalidad en la filosofía moderna. De Suárez al Kant precrítico* (2012)
- 247 David González Ginocchio / M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de Leonardo Polo* (2012)
- 248 Enrique V. Muñoz Pérez, *Heidegger y Scheler: Estudios sobre una relación olvidada* (2013)
- 249 Rafael Tomás Caldera, *Misterio de lo real. Vocación al amor* (2013)
- 250 Sebastián Buzeta, *Sobre el conocimiento por connaturalidad* (2013)
- 251 Agustín Navarro González, *Arte y conocimiento. La estética de Wilhelm Dilthey*
- 252 Juan A. García González, *Presente y libertad. Exposición de la filosofía sobre el límite mental de Leonardo Polo* (2015)
- 253 Rafael Corazón, *El voluntarismo de Descartes* (2016)
- 254 José Ángel García Cuadrado, *Tomás de Aquino, hoy* (2016)