

El método teológico de Santo Tomás de Aquino según el “Tratado del hombre” (S. Th. I, q. 75-102)

Fr. Dr. Aníbal E. Fósbery O.P.

FASTA

RESUMEN

Este trabajo aspira a mostrar la relación que cabe establecer entre el método teológico de Santo Tomás y la realidad que el Aquinate busca conocer en su “Tratado del hombre”, partiendo siempre de la afirmación de que la Teología es una ciencia en sentido aristotélico; así como el hecho de que esta relación se manifiesta en los autores que Santo Tomás usa como argumentos de autoridad para probar sus afirmaciones.

PALABRAS CLAVES: método teológico – Santo Tomás de Aquino – Tratado sobre el hombre

ABSTRACT

This work aspires to show the relationship between the theologic method of Saint Thomas and the reality that the Aquinate wants to know in his *Teatrise of man*, on the basis of the theology is a science in Aristotelian sense. Also this relationship manifests itself in the authors who Thomas used as arguments to authority to test his claims.

KEY WORDS: theologic method – Saint Thomas of Aquinas - Teatrise of man

El método teológico de Santo Tomás

Partimos de una base. La Teología es ciencia y, como tal, debe actuar según un método. Claro que según sea la ciencia será el método. Lo propio de la Teología en cuanto “conocimiento cierto a partir de las causas”, como la caracteriza Santo Tomás atribuyéndole el concepto de ciencia aristotélico, genera un método propio que está presente en toda la obra teológica del Aquinate pero, de modo muy particular, cuando, en la primera parte de la *Suma Teológica* se plantea el tema del hombre. Aquí se puede percibir cómo, el método de Santo Tomás vale por sí mismo

Platón afirmaba que “hay que buscar el camino más apropiado para alcanzar el saber” (*Sophista* 218 D) y “cuando se trata del más alto saber, el circuito o camino más largo” (*República* VI, 504, B-E).

Aristóteles señala un método para la ética que Santo Tomás asume cuando afirma que el intelecto y el apetito pueden concordar “*ad invicem*” (“*Ethicorum Aristotelis ad Nicodemum, expositio*”, L. VI, 1. II. n° 1128). Con el método se trata de encontrar los supuestos con que una ciencia particular alcanza a aplicar su modo de indagar el ser a partir de su objeto formal tanto iluminativo como terminativo.

Dejando de lado los problemas epistemológicos y hasta metafísicos que se pueden tocar con el método, en este trabajo, además de indagar sobre el método en particular, queremos mostrar la relación que cabe establecer entre el método teológico de Santo Tomás y la realidad que el Aquinate busca conocer en su “Tratado del hombre”, partiendo siempre de la afirmación de que la Teología es una ciencia en sentido aristotélico; así como el hecho de que esta relación se manifiesta en los autores que Santo Tomás usa, como argumentos de autoridad, para probar sus afirmaciones.

El modo según el cual Santo Tomás introduce su “Tratado del hombre” en el todo de la *Suma Teológica*, el lugar que le asigna en la totalidad de los contenidos elaborados en las tres partes de la misma y su análisis, dividiendo el Tratado en dos secciones, la primera de la cuestión 75 a la cuestión 89, y la segunda de la cuestión 90 a la cuestión 102, determina la estructura del método a seguir, a todas luces, el más adecuado. Las dos partes del Tratado fundamentan también una cierta diferencia metodológica que se ve reflejada en los argumentos de autoridad que Santo Tomás usa.

Por supuesto, no estamos analizando la demostración que usa Santo Tomás para afirmar como verdaderas sus conclusiones. Se trata de examinar cómo el Angélico Doctor va dirigiendo la razón para alcanzar la verdad en la conclusión teológica, que es lo propio de todo método científico.

Para Santo Tomás, el tema del hombre va más allá de una pura antropología, pero él debe definir con toda claridad los principios operativos del hombre como insertos en su propia naturaleza, para lo cual se aparta de la corriente filosófica del platonismo y del neoplatonismo arabeizante, incorporando los principios reflexivos aristotélicos. De esto se ocupará en la primera sección de su tratado (q. 7 a 89) y fundamentará sus afirmaciones con demostraciones adecuadas en cada caso a su indagación y con argumentos de autoridad tomados especialmente de Aristóteles.

El método teológico de Santo Tomás le permite reducir los principios reflexivos acerca de la naturaleza del hombre, a un todo homogéneo y en sí mismo independiente, como es la palabra de Dios o la Revelación contenida en la Sagradas Escritura, la

tradición de la Iglesia, su Magisterio ordinario y extraordinario, la enseñanza de los Padres, doctores y teólogos, a lo que agrega la enseñanza de los filósofos griegos, latinos y árabes, representantes de la primera escolástica y contemporáneos de Santo Tomás.

Desde este todo homogéneo, el Aquinate pasa ahora a iluminar la segunda sección de su Tratado (q. 90 a 102). En ella se ocupa de la producción del hombre por Dios creador, a partir de la Revelación. Éste es el propósito último que se propone Santo Tomás con su método, de modo que tanto las conclusiones de la primera sección, si bien apuntan a definir en primera instancia, una antropología humana, sin embargo, como toda conclusión teológica, van a mostrar quién es Dios, ya sea en sí mismo ya sea como principio creador del hombre (tal este caso), como lo muestra en la segunda sección.

Podemos afirmar entonces que el método teológico de Santo Tomás le permite, a partir de la Revelación, objeto formal “quo” de las ciencias teológicas, refutar las herejías del neoplatonismo y del agustinismo avicenizante de su época; y con un Aristóteles depurado de toda influencia averroísta, reconciliar diferencias y conflictos suscitados por la dialéctica platonismo-aristotelismo, o sea emanación o creación-participación; estructurar un pensamiento propio, el tomismo, obtenido por medio de un análisis de los “todos” en los elementos componentes de la antropología; y finalmente, afirmar, con las conclusiones obtenidas, su propósito de mostrar que la Teología es una ciencia cuyo principio es la verdad de la Revelación, que como tal no tiene evidencia ni certeza actual sino virtual, en cuanto que participa de la ciencia de Dios y que en ella la razón puede indagar la verdad de la Revelación, intentando encontrar la ligazón del dato revelado con los datos que le ofrece la realidad del ser.

De esta manera, Santo Tomás deja claramente establecidas la relación entre el método y la realidad que se trata de conocer, o sea el hombre, primero en cuanto a su naturaleza (q. 75 -89) y luego en cuanto a su origen (q. 90 -102). En el primer caso, tiene prioridad la indagación de la razón sobre los datos que ofrece la naturaleza, y esto se percibe también por los autores citados. En el segundo caso, la razón indaga la Revelación y trata de iluminar los principios reflexivos acerca de la naturaleza del hombre, por la palabra de Dios reduciéndolos a un todo homogéneo o doctrinal. Así Santo Tomás, con una extraordinaria y cualificada capacidad, se acerca a los textos de los autores, a su juicio más importantes, en orden a lograr su propósito teológico. De este modo, el Doctor Angélico, a partir de este método de indagación, puede elaborar su propio pensamiento que no es ni puro aristotelismo, ni puro platonismo y que conocemos como tomismo.

Los contenidos de la indagación

El gozne desde el cual se puede armonizar el operar propio del hombre con la Revelación, en cuanto a su ordenación hacia la trascendencia para estar abierto al influjo de lo superior y para poder obrar conforme a los objetos propios de sus facultades o potencias, será la doctrina del alma “*ut spiritus*” y el alma “*ut forma*”, tal como lo expresa en *De Spir. Creat.* a. 2, ad. 4, donde dice que el alma “*in quantum attingitur a corpore, est forma, in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus*”. Aquí Santo Tomás va a conciliar la línea del pensamiento aristotélico con el platonismo de San Agustín, refutando, al mismo tiempo, al emanatismo neoplatónico arabeizante.

Para Santo Tomás, “*esse est sentire vel intelligere*” (S. Th., 1, q. 18, 2, ad. 1; cfr. IX Ethic., c. 9, B. K. 1710 a 33; S. Th., Lect. 11, n. 1908). Y eso sólo es posible admitiendo la unión substancial del alma y del cuerpo. De esta manera, y siguiendo a Aristóteles, encuentra el fundamento filosófico que le permite afirmar la verdadera operación de las causas segundas. La unión se da desde la unicidad indisoluble y absoluta de la forma substancial, dirá Santo Tomás (S. Th., 1, q. 76, 4, c.). Pero al mismo tiempo, es necesario aclarar que el alma no se agota con esta función. Es decir, que el alma no se termina en la mera información del cuerpo; que ella es algo más que un principio determinativo de la materia; que es una substancia “*per se subsistens*”, abierta a las dimensiones superiores del espíritu y de Dios. Que como forma ciertamente actúa al cuerpo, materia del compuesto humano, pero que como espíritu, es poseedora de una propia subsistencia que le da razón de totalidad y la relaciona con los seres superiores. Y en esto el Angélico Doctor, no ve contradicción: entre el ser substancia única, absoluta, subsistente, inmortal, de lo que se ocupa en el Tratado del Hombre, al hablar de la esencia del alma en la cuestión 75, y por otro lado, el ser forma del cuerpo, de lo que se ocupa en la cuestión 76 (Cfr. C. G., II, 49-50; C. G., II, 56; Q. Q. D. D. De Anima, a. 1).

También San Agustín hablaba del alma como una “cierta substancia que participaba de la razón, acomodada para regir el cuerpo” (*De Quantitate Animae*, c. 13, n. 22), subrayando de este modo la libertad e independencia misma del alma como substancia superior y absoluta. Así San Agustín conciliaba la esencia del alma con los postulados de la fe respecto a la inmortalidad y la vida futura, según su conocida distinción de “*ratio superior*” y “*ratio inferior*”.

Esta distinción le permite también a Santo Tomás incorporar la línea de pensamiento del Pseudo-Dionisio, el cual concebía a la divina sabiduría como causa eficiente que al crear, conecta siempre lo que es superior en lo inferior con lo que es inferior en lo superior, sin echar mano a ningún tipo de monismo emanantista (Cfr. Nombres Divinos, 872 B); principio que asumirá también Santo Tomás (S. Th., 1, q. 78, a. 2, c.). La influencia del Dionisio en el Medioevo es suficientemente conocida. Lo estudian y comentan, entre otros, Gilberto Porretano, Guillermo de Auvernia, San Anselmo, Alejandro de Hales. Todos estos escolásticos son citados por Santo Tomás en su Tratado. Además de ellos debemos recordar a Juan de Salisbury, Vicente de Beauvais, Hugo y Ricardo de San Víctor, Tomás Gallo, San Buenaventura y San Alberto Magno, algunos de ellos contemporáneos de Santo Tomás y otros pertenecientes a la primera escolástica (Cf. Fosbery 1999: 225).

Para entender mejor la estructura del Tratado del Hombre de Santo Tomás, hay que reparar en sus dos grandes secciones: una en la que desarrolla su naturaleza (q. 75 a 89) y otra en la que se ocupa de su producción y formación. Para conocer y profundizar en los temas que en cada una de esas secciones están involucrados y los numerosos autores citados que conforman, en mayor o menor grado, las fuentes de su pensamiento, hay que adentrarse en lo que Gilson definía como el “acontecimiento filosófico de mayor relieve de toda la Edad Media occidental” (1926: 120).

El Angélico Doctor es el primero en hacer descender la noética del cielo a la tierra, como señalaba el P. Gardeil (1927: 313), afirmando de la mano de Aristóteles, la realidad operativa del hombre desde su propia naturaleza y, al mismo tiempo, de la mano del platonismo agustinizante y del neoplatonismo de Dionisio, subiéndolo hasta Dios, al afirmar su origen divino: hecho a imagen de Dios y haciéndolo caminar de la

mano de la Revelación, hacia su última semejanza. Este y no otro es el propósito que Santo Tomás tiene al desarrollar su Tratado del Hombre en la Suma Teológica.

Los autores involucrados en la indagación metodológica de la naturaleza del hombre

Pasemos ahora a conocer cuáles fueron los autores citados en la Primera Sección del Tratado, desde la cuestión 75 a la 89, conforme al propósito anteriormente enunciado. De este modo, nos podemos acercar a las fuentes de su pensamiento. Las dos líneas doctrinales que el Angélico intenta asumir para ensamblarlas en su original sistema, se manifiestan claramente ya que, de las 381 citas que figuran en el Tratado, 204 pertenecen a Aristóteles y 109 digamos que se reparten entre Platón (15), San Agustín (69), el Pseudo Dionisio (21), otros Platónicos (4). Suman en total 313 citaciones. Quedan sólo 68 para distribuir entre los otros autores que son algunos Santos Padres, Filósofos griegos, latinos y árabes, representantes de la Escolástica primera y contemporáneos de Santo Tomás. De esta manera, se manifiesta el núcleo doctrinal del pensamiento de Santo Tomás.

Veamos ahora a los autores en particular.

Comencemos por los Santos Padres. A San Agustín, como ya dijimos, lo cita 69 veces. Después sigue el Pseudo Dionisio con 21 citaciones. No olvidemos la influencia que tiene este autor anónimo en el Medioevo. Al parecer, se trataría de un neoplatónico del siglo VI, monje en Siria. Su ortodoxia es correcta. Su fondo filosófico es el neoplatonismo ateniense corregido en sentido cristiano. Santo Tomás comenta del Dionisio “*De divinis nominibus*”, (1261). Dionisio enseña claramente la creación del mundo por Dios, evita el monismo y el emanatismo y su mística tiene el sentido de doctrina misteriosa y oculta. San Agustín y Dionisio son los más citados, dado que su doctrina aporta al propósito de Santo Tomás, aceptando la influencia de “lo superior” sobre “lo inferior”, pero al mismo tiempo, afirmando que esta influencia respeta el operar propio de las causas segundas.

San Juan Damasceno (h. 675-749) con 10 citas, es asumido en razón de la autoridad que le asiste siendo la última gran figura de la teología griega. A través de él, Santo Tomás se acerca a la enseñanza de los Padres griegos, ya que la obra citada diez veces, “*De fide orthodoxa*”, no es otra cosa que un resumen de esa enseñanza sobre los principales dogmas cristianos.

A San Jerónimo (347-419) lo cita cuatro veces. Este primer monje de occidente es la fuente más autorizada de interpretación de las Sagradas Escrituras.

De Orígenes (h. 185-253) hay sólo tres citaciones. El influjo, a través de San Gregorio de Niza, sobre Máximo el Confesor y el Pseudo Dionisio es muy profundo y así entra en Occidente por las traducciones de Juan Escoto Eriúgena, aportando muchos elementos a la filosofía medieval.

Santo Tomás cita sólo tres veces a San Gregorio Magno (540-604). Es indudable la importancia de este Padre de la Iglesia por su situación en la divisoria entre el mundo antiguo, al cual pertenece por su espíritu y su educación, y el nuevo que comienza a formarse después de la desarticulación del Imperio. Su “*Expositio in librum Job*” (*Moralium libri XXXV*), comenzado en Constantinopla, fue uno de los libros más leídos en toda la Edad Media (P. L. 75, 509-1162; 76, 9-782).

Hace dos citaciones de Gregorio Niceno, aunque en realidad Santo Tomás ignora que esas citas pertenecen a los capítulos 2° y 3° de la obra del obispo de Ernesa, Fenicia (400), llamado Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, mal conocida en el Medioevo. Se trata de un Padre griego, filósofo de la escuela de Alejandría.

Las referencias a los Santos Padres terminan con San Isidoro y San Bernardo, citados una vez cada uno. A San Isidoro (560-636) Santo Tomás lo cita en el “*sed contra*” de la q. 89, artículo 3, a propósito de ocuparse del conocimiento del alma separada, aduciendo una afirmación del Santo respecto al conocimiento que los demonios pueden tener de las cosas naturales. Este Santo Padre es el Gran representante de la cultura visigoda en el siglo VII y uno de los canales más importantes de la trasmisión del saber clásico a la Edad Media. Tiene la preocupación de recopilar los restos de la cultura antigua y considera a la enciclopedia como el modo más eficaz. Sus fuentes inmediatas son los gramáticos y retóricos de la decadencia. Recopila a Varrón, Cicerón, Mario Victorino, Boecio, Casiodoro, San Jerónimo y San Agustín. Antepone, ante todo, el estudio de la Sagrada Escritura que es preferible al estudio de los paganos. Sus famosas “etimologías” carecen de valor filológico pero, verdaderas o falsas, frecuentemente ingeniosas y a veces ridículas, se transmiten de generación en generación hasta el fin de la Edad Media.

San Anselmo (1033-1109) es otro de los Padres citados por Santo Tomás cuando se pregunta si la voluntad mueve al entendimiento (q. 82, a. 4, c.). Este Santo Padre ha pasado a la posteridad como pensador y teólogo, influyendo de manera notable en la edad de oro de la Escolástica. Se mantiene en la línea de San Agustín pero aportando su propia originalidad. En sus disertaciones, presentadas generalmente en forma de diálogo, expresa todo lo que la inteligencia puede captar de los misterios más excelsos de la fe cristiana: la existencia de Dios, la divinidad de Cristo, el libre albedrío y la predestinación. Fue célebre su controvertida prueba de la existencia de Dios que Santo Tomás rechaza en el artículo 1° de la cuestión segunda de la Suma, cuando se ocupa precisamente de ello. San Anselmo usa como ningún otro escolástico, el razonamiento humano en la indagación de las verdades de la fe.

San Bernardo de Claraval (1090-1153), llamado el “Doctor Mellifluus” por las exquisiteces de sus razonamientos y discursos. Es una figura central en todos los acontecimientos religiosos y políticos de su tiempo. Se lo considera el “último Padre de la Iglesia”. Sus 332 sermones y sus más de 500 cartas son fundamentales para conocer los sucesos de su tiempo. Son excepcionales sus méritos en el campo de la mística. Es el primer expositor sistemático en la Edad Media y el iniciador de un amplio movimiento espiritual. Santo Tomás lo cita a propósito de tratar del *libero arbitrio* (I, q. 83, a. 2, ob. 2)

Pasamos ahora a otra fuente del pensamiento de Santo Tomás, tal como las usa en su Tratado del Hombre. Nos referimos a los Filósofos griegos y latinos. Aquí cobra una preponderancia indiscutible, en razón del propósito que se ha impuesto Santo Tomás, las continuas referencias a la obra del Estagirita.

Son nada más y nada menos que 204, que importan sobre el total de 381 citaciones, casi el 60 por ciento. No necesitamos agregar nada más, dado lo que ya hemos expuesto. La visión que Santo Tomás hace acerca de la naturaleza del hombre es marcadamente aristotélica. Para el Aquinate, no hay otro camino posible que permita rescatar una filosofía del hombre acorde con las verdades de la Revelación y que, al mismo tiempo, permita refutar las herejías del neoplatonismo arabeizante. De Platón sólo hace 15 citaciones. A esto debemos agregar 2 citaciones de Alejandro de Afrodisia,

que fue el más influyente comentador de Aristóteles hasta el renacimiento. Sus comentarios dieron origen a la llamada “dirección alejandrina” de Aristóteles. Después cita Santo Tomás a Demócrito (420) que fue contemporáneo de Platón y que pertenece a la escuela atomista; a Empédocles (450) que es un ecléctico que intenta fundir en una síntesis, las doctrinas existentes en su tiempo (I, q. 88, 1, ad. 2), refutando su afirmación acerca de que el alma es de la naturaleza de todas las cosas; a Temistio (387-317), que fue un comentarista de Platón y de Aristóteles, aunque en sus posturas se nota más la influencia platónica, y como tal lo cita Santo Tomás en la q. 79, a. 4, c., donde aparece atribuyendo a Platón el sostener la existencia del entendimiento agente como separado del hombre, comparándolo al sol.

Hay también una referencia a Euclides (323-285) el gran matemático autor de los *Elementos de la geometría*, citando una curiosa definición de la línea que dice “la línea es una longitud sin anchura, cuyos extremos son los puntos” (*Elemen.* 1,1) (I, q.85, a. 8, c.).

De Boecio hace 4 citas. Sabemos la importancia que Santo Tomás le da a Ancius Mauilius Torquatus Severinus Boetius (480-524), cuya definición de persona le permitirá a Santo Tomás refutar la postura de Alejandro de Hales y la escuela franciscana, que sostenían que el constitutivo de la persona era el bien. El Angélico afirmará sin concesiones, que el bien no puede ser constitutivo de la persona porque tiene razón de fin. La persona significa, para Santo Tomás, un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual (*De Potentia*, q. 2, a. 4), bloqueando de este modo todo nuevo intento por desvirtuar la naturaleza del hombre. Este ecléctico considerado el último romano y el primer escolástico, le aporta a Santo Tomás la perspectiva de toda la tradición griega y helenístico-romana con una buena parte de la tradición cristiana.

También está presente el “*Liber de Causis*”, que en el Medioevo se lo consideraba como obra aristotélica pero que Santo Tomás denuncia como neoplatónica. En su comentario *Super Librum Causarum*, lect. 1, afirma que esta es una obra donde se han recogido extractos de las 209 proposiciones de la obra de Proclo, denominada “*Elevatio Theologica*”. Santo Tomás no duda en atribuirle a alguno de los filósofos árabes. Con esta cita, termina la serie de filósofos griegos y latinos que Santo Tomás usa, para cumplir con su propósito y que van a formar parte de las fuentes de su pensamiento. Son tres las citas del “*Liber de Causis*”.

De los Filósofos árabes sólo se ocupa de Averroes, con ocho citas y de Avicena con cinco.

Averroes (1126-1198) se dedicó a la filosofía, después de incursionar por el derecho, la Teología y la medicina. Tuvo una marcada admiración por Aristóteles. En la Edad Media, con ocasión de la lucha contra los averroístas latinos que tenían como capitoste a Sigerio de Brabante, se forjó la leyenda del Averroes ateo, impío y materialista. Hoy más bien se piensa que estas fueron categorías más del averroísmo que del mismo Averroes. Santo Tomás lo conoce y lo usa correctamente.

Avicena (980-1037), por su lado, marca una huella profunda en la escolástica cristiana medieval, desde 1150, en que comienza a difundirse hasta 1250 en que su influencia empieza a declinar sustituida por Averroes.

La influencia neoplatónica de Avicena sobre Guillermo de Auvernia, que lo cita más de 40 veces, sobre Roberto Grosseteste y aquellos “*quidam*”, profesores de la Universidad de París y de Oxford que Santo Tomás denuncia, es manifiesta. Con él se

genera el llamado “agustinismo avicenizante”. Está presente en la primera escolástica, en la escuela franciscana y en los contemporáneos de Santo Tomás.

Aunque Santo Tomás no los cita en su tratado, sin embargo nos parece oportuno detenernos un poco para aclarar quienes eran estos “*quidam*” que el Angélico denuncia en las Q.Q.D.D. *De anima*, a. 5 y en la *C. G.*, II, 85 donde los señala como profesores.

Santo Tomás los tiene doctrinalmente identificados porque conoce muy bien el pensamiento de Avicena, al que cita más de 250 veces en sus obras. No se le puede escapar, por lo tanto, la influencia que Avicena tiene en todos ellos.

Así aparecen:

Guillermo de Auvernia (1180-1249) era Maestro de Teología en París y obispo de la misma ciudad desde 1228. Se oponía, en nombre de la ortodoxia y de la tradición agustiniana, a las interpretaciones de Aristóteles en teología, así como a las doctrinas e interpretaciones de los filósofos árabes, en particular al averroísmo latino y a las dos tesis capitales de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente. Guillermo de Auvernia sigue, por lo general, el pensamiento platónico y platónico-agustiniano. Tanto Aristóteles como Maimónides sólo son válidos en el mundo “*sublunar*” de lo sensible. Intenta concordar el dogma con la filosofía y, más que un nuevo avance del aristotelismo, representa un camino de la Teología en busca de una metafísica. Por este motivo, se le da el título de “primer gran escolástico”.

Roberto Grosseteste (1175 - 1253) estudió en Lincoln y Oxford; fue maestro en Oxford y canciller en la Universidad. En 1235, fue elegido Obispo de Lincoln. Enseñó filosofía a los franciscanos y es considerado por ello como uno de los fundadores de la Escuela de Oxford, ya que los franciscanos la inauguran, detrás del movimiento filosófico unitario que se generó con el uso de nuevos materiales filosóficos, tales como tratados árabes, traducciones recientes de Aristóteles y obras neoplatónicas poco o nada usadas en los siglos anteriores. Según algunos, a ellos se debe la introducción de Aristóteles y sus comentaristas árabes y judíos, en Occidente; contra la opinión de Mandonnet que asigna este hecho a San Alberto Grande y los frailes Predicadores. Roberto Grosseteste ejerce una gran influencia sobre Adán de Marsh y Roger Bacon y, de modo indirecto, sobre San Alberto Grande y Santo Tomás, que lo refuta.

A este movimiento filosófico de Oxford, pertenecen Duns Scoto, Tomás de York, Juan Peckham y Ricardo de Middleton. El famoso tema de “*las dos verdades*” se origina en esta escuela y será el fundamento del nominalismo y del moderno racionalismo.

Santo Tomás refuta la conocida teoría de Grosseteste, que consideraba a la luz como fuente de todas las cosas y de sus formas, incluido Dios, según el famoso texto de San Juan.

Las influencias platónicas y neoplatónicas se mezclaron en su pensamiento con el conocimiento de los comentaristas árabes y aún de una extensa parte de las obras de Aristóteles.

Adán de Marsh (+1258) enseñó en el estudio general de la Orden franciscana desde 1226 y después en la Universidad de Oxford. Junto a Roberto Grosseteste, de quien fue dilecto amigo, son los iniciadores de la tendencia empirista e iluminista inglesa que luego continuará Rogelio Bacon que los ensalza llamándolos “*virii farnosissimi*”

Rogelio Bacon (1210-1292), llamado “*Doctor mirabilis*”, estudió en Oxford y fue discípulo de Roberto Grosseteste, cuyas investigaciones sobre la luz representaban una primera aplicación del método matemático a toda ciencia de la Naturaleza. Por este camino, coincide con la posterior exigencia moderna de la experiencia en el tratamiento de la Naturaleza y en la explicación matemática de los fenómenos. Perteneció a la Orden de los franciscanos y en 1278 fue condenado a la excomunión.

Vital du Four (+1327) pertenece a la escuela de Duns Escoto. Está más próximo a San Buenaventura que al mismo “*Doctor Sutilis*”. Enseñó en París (1292-295), Montpellier (1295-1297) y Toulouse (1300). En 1312 es Cardenal. Tiene influencia de Enrique de Gante y de Egidio Romano.

Pedro de Trabibus se aparta de algunas tesis típicas de San Buenaventura y, sosteniendo la identidad de la esencia y la existencia, niega la posibilidad de la creación *ab aeterno* y atribuye la intelección a una actividad de la misma alma y un mismo entendimiento que es, a la vez, pasivo y activo. Perteneció al grupo de franciscanos precursores de Escoto.

De las fuentes de la escolástica primera, Santo Tomás cita sólo a Pedro Lombardo, dos veces y a Gilberto Porretano y a Alejandro de Hales, una vez cada uno.

El Maestro Pedro Lombardo (1100-1160) escribe, como fruto de sus enseñanzas en la escuela catedralicia de Notre Dame, su famosísima “*Libri quatuor Sententiarum*” (1152-1153), que le valió el nombre de “Maestro de las Sentencias” (P. L. 192). Es un espíritu ordenado que hace un acopio poco original y ecléctico de numerosas fuentes. La principal es San Agustín, al que cita más de mil veces. Agrega además a San Hilado, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio, San Isidoro, San Beda. También incorpora a los más recientes como Gilberto Porretano y Hugo de San Víctor. Se aprovechó mucho del “*De fide orthodoxa*” de San Juan Damasceno. Las Sentencias tuvieron que vencer grandes oposiciones pero finalmente se impusieron. En el siglo XIII, se cuentan por centenares los comentaristas, entre otros, San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás, que lo comenta en la Universidad de París, de 1254 a 1256, cuando sólo tenía 29 años.

Gilberto de Porreta (+1154) es natural de Poitiers, discípulo de Bernardo de Chartres. Se lo considera como el sabio más eminente de su tiempo y un ejemplo perfecto de maestro. En 1142 fue obispo de Poitiers; San Bernardo denuncia cuatro tesis suyas sobre la Trinidad como heréticas, pues son fruto de su realismo exagerado. Dejó una escuela con discípulos como Simón de Tournari (+1201); Raúl Ardens, y otros.

Alejandro de Hales representa la corriente más opuesta al pensamiento de Santo Tomás (+1245). Es uno de los más conspicuos representantes de la escuela franciscana y se lo puede considerar su contemporáneo. Está fuertemente influido por las teorías del agustinismo avicenziano sobre la emanación de los seres y la iluminación. Su pensamiento influye sobre Juan de la Rochelle, San Buenaventura, Juan Peckham, Ricardo de Mediaville, Roger Marston, hasta Escoto.

Santo Tomás lo refuta, sin nombrarlo, cuando se ocupa del tema de la *synderesis*, en la álgida cuestión 79 de su Tratado, afirmando que la *synderesis* no es una potencia superior a la razón, como sostiene Alejandro de Hales, sino un hábito natural.

Termina esta serie de citas que conforman el conjunto de autores de la primera escolástica y contemporáneos a Santo Tomás, con la referencia que el Aquinate hace de Alquerio de Claraval (med. del s. XII) a quien se le atribuye el tratado “*De spiritu et*

anima” (P. L. 40, 779-832). Se trata de una compilación de materiales procedentes de San Agustín, Bocacio, Macrobio, Casiodoro, San Isidoro, Beda, Alcuino, Hugo de San Víctor y de Isaac de Stella. Durante mucho tiempo se la consideró obra de San Agustín. Santo Tomás no la estima gran cosa. En la Q. Q. D. D., *De anima*, a. 12, ad. 2, dice: “*Liber iste de spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam cisterciensis fuisse, nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur*”, y en las Sentencias (IV Sent., D. 44, q. 4, a. 2): “*Qui eum ex dictis Augustini compilavit et quaedam de suo addidit*”.

Alquerio de Claraval intenta explicar los fenómenos místicos y buscar los caminos por los cuales se verifica el ascenso del alma a Dios. Santo Tomás cita una afirmación de Alquerio en su libro *Del espíritu y del alma* (c. 15; M. L. 40, 791), donde sostiene que “el alma separada del cuerpo se lleva consigo la sensibilidad y la imaginación, la razón, la inteligencia, el apetito concupiscible y el irascible” (q. 77, a. 8, ob. 1). El Angélico Doctor desestima de frente esta objeción quitándole a Alquerio toda autoridad, ya que para él Alquerio “*auctoritatem non habet* y, consecuentemente, “*quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur*”.

En este rápido repaso de los autores citados por Santo Tomás en la Primera Sección de su Tratado del Hombre, donde se ocupa de la naturaleza humana (q. 75 a 89), vemos cómo el Aquinate reúne a un grupo selecto de los Santos Padres, de los filósofos griegos y latinos, de los Filósofos árabes y de los más granados representantes de la Escolástica primera y alguno de sus contemporáneos.

No los enfrenta entre sí, sino que, a medida que su pensamiento le va marcando el derrotero doctrinal que le permite como teólogo rescatar la naturaleza del hombre conforme al querer creacional y salvífico de Dios, y refutar las posturas heréticas que pululan en su tiempo, dentro de la “doctrina tradicional” de la Iglesia, los va enhebrando e incorporando en su discurso, para poder cumplir con su propósito.

La línea argumental estará sostenida por Aristóteles, que le permitirá rescatar la naturaleza humana con los principios propios de su operación. Al mismo tiempo, San Agustín y el Pseudo Dionisio le permitirán abrir esta naturaleza hacia arriba, afirmando la influencia de lo superior pero no a modo de emanantismo sino de participación. El hombre queda entonces dispuesto de esta manera, en el orden natural para poder recibir la gracia de Dios que lo perfeccionará elevándolo al orden de lo sobrenatural. Se apartará así, de la dialéctica instaurada entre el “agustinismo avicenzante” y el “averroísmo latino”, conformando su propio y original sistema desde una visión teológica de la naturaleza humana.

Concluimos afirmando que Santo Tomás, en la Primera Sección de su Tratado del Hombre de la *Suma Teológica*, no elabora su pensamiento sumando las opiniones de los autores citados, a modo de un cierto eclecticismo, sino que usa a esos autores, en algunos casos para avalar su postura, y en otros para refutar sus argumentaciones, pero, en todos los casos, como servidores de su clarísimo y declarado propósito teológico que le permitirá, una vez más, integrar la fe con la razón.

Citará entonces a los autores, asignándoles autoridad según sus afirmaciones estén más cerca o más distantes, ayuden a clarificar o contradigan la Revelación, a partir de la cual él rescata al hombre hecho a imagen de Dios y lo pone de pie para que pueda caminar, con ayuda de la gracia de Dios, hacia su última y definitiva semejanza.

El salto de la razón a la fe en la indagación metodológica del origen del hombre

Los temas que Santo Tomás va a desarrollar en la segunda sección del Tratado (q. 90 a 102) forman parte de los contenidos de la Revelación. Así, comienza por plantearse el tema del origen del alma y afirma que, lejos de ser algo de la substancia divina, es creada por Dios, de modo inmediato y en el cuerpo, ya que es acto propio del mismo.

Respecto del cuerpo, también afirma el Santo Doctor, que es creado por Dios. La mujer, al igual que el hombre, tiene su origen en la creación de Dios, aunque haya sido creada de la costilla del varón, como una ayuda semejante a sí misma.

Se pregunta luego, Santo Tomás, sobre el fin del origen del hombre, sobre la cual cuestión sólo cabe una respuesta de la Revelación. La respuesta, con la que va a iluminar su tratado de la moral es también revelada: el hombre será la imagen de Dios, cosa que no ocurre en las criaturas irracionales. Esta semejanza de Dios está más manifiesta en los ángeles. Por eso se los llama: “sello de la semejanza de Dios”.

La imagen de Dios se da en todo hombre como imagen trinitaria, que pertenece, como tal a su mente. Sin embargo, considerando los actos del hombre, la imagen de Dios que está en la mente, también se hace presente en las potencias inferiores del alma, como son la visión actual sensible e imaginativa.

Pasa luego a considerar la situación y las condiciones del hombre en el estado de inocencia, respecto de su entendimiento y luego de la gracia y la justicia que se tocan con la voluntad.

¿Cuál era el dominio que el primer hombre, en el estado de inocencia, ejercía sobre los animales y sobre las criaturas y cuál era esa suerte de armoniosa disparidad que se da en ese estado? ¿Había de todos modos un dominio de algunos hombres sobre otros? A lo que el Santo responde que, al igual que en los ángeles, donde se da un cierto orden de dominio, no se opone a la dignidad del estado de inocencia que unos hombres dominasen a otros.

Aparecen después a la consideración, algunas de las características del hombre en estado de inocencia, a saber: la inmortalidad, la impassibilidad, su necesidad de sustentación.

Respecto a la multiplicación, Santo Tomás afirmará que, en el primer estado del hombre, hubo generación y ésta se dio por coito, ya que de ese modo se afirma la distinción sexual.

La transmisión de la justicia original se dio juntamente con la naturaleza y consiguientemente a ella, e infundida inmediatamente por Dios, de modo análogo a como Dios infunde inmediatamente en el cuerpo el alma, por disposición divina. Aquí reside la diferencia con que Dios infunde la gracia fuera del estado de inocencia.

Los niños, en el estado de inocencia, no nacerían con la plenitud de las ciencias y con un perfecto estado de razón.

Termina Santo Tomás esta larga disquisición hablando del paraíso y avalando la posición de San Agustín quien señala que hay quienes sostienen que el paraíso es algo corpóreo y otros que algo espiritual. Santo Tomás adhiere a la opinión de San Agustín quien lo toma en ambos sentidos.

Hasta aquí, muy sintéticamente desarrolladas están las cuestiones que el Angélico trata en la segunda sección de su Tratado (q. 90 a 102).

Como aparece claro, aquí el Aquinate da el salto de lo natural a lo revelado, porque todos estos contenidos son de la Revelación.

Su método de “indagación teológica” hace que asuma, desde un todo homogéneo como es la Revelación de Dios, todas las otras realidades que ha podido conocer acerca del hombre, de un modo analítico, existencial y fenomenológico, todos necesarios para la investigación de la verdad y para poder alcanzar, por un lado, la solución adecuada en cada caso a los planteos de la ciencia y, finalmente, su propósito teológico de mostrar, a partir de las diversas conclusiones que van apareciendo, quién es el Dios de la Revelación que, por esto mismo, se transforma en sujeto de la ciencia teológica.

No nos ha de extrañar, entonces, que las citas para esta segunda sección del Tratado, cambien notablemente respecto a los autores citados en la primera parte. Aquí los autores y textos revelados, como son los de las Sagradas Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, sumados a los de los Santos Padres, y de modo especial a los textos de San Agustín, desplazan a las citas de Aristóteles, Platón, neo-platónicos y filósofos griegos, latinos y árabes.

Así, por ejemplo, hay 46 citas de la Sagrada Escritura, de las cuales 34 son del Génesis, que se transforma así en el primer dato que la Revelación ofrece para conocer al hombre. A estos, se suman 29 del Nuevo Testamento y 115 de los Santos Padres, entre los cuales, el más citado es San Agustín, con 83 textos. Entre las Sagradas Escrituras y los Santos Padres, se suman 190 citas. En cambio, sólo hay 44 citas de filósofos, de los cuales 41 son de Aristóteles, 1 de Avicena, 1 de Boecio y 1 de Albumasar.

El método teológico de Santo Tomás ha logrado, una vez más, que la razón pueda incursionar por el orden natural y luego, desde la Revelación, integrar de modo adecuado una antropología humana con una antropología teológica, refutando, al mismo tiempo, las herejías que se habían apoderado, en su tiempo, de este tema.

Considerando el modo como Santo Tomás se va a servir de todos estos autores, quizá lo que más sorprende sea, además de su método, el rescate del ejercicio de una libertad intelectual que él, a su tiempo, ya había asignado al determinar las funciones de la sagrada doctrina (S. Th. I, q I, a 8, ad 2):

La doctrina sagrada utiliza también la razón humana, no ciertamente para demostrar el dogma, lo cual suprimiría el mérito de la fe, sino para esclarecer otras cosas que esta ciencia enseña; pues como la Gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad; y por esto dice el Apóstol: **Reduciendo a cautividad todo pensamiento en obsequio de Cristo** (II Cor. 10, 5); y de aquí viene que la doctrina sagrada utilice también la autoridad de los filósofos en lo que por natural esfuerzo alcanzaron de la verdad; y así San Pablo cita esta frase de Arato (Hech. 17, 28): **Como dijeron algunos de vuestros poetas, somos raza divina.**

Adviértase, sin embargo, que la doctrina sagrada utiliza estas autoridades como argumentos extraños y probables: las de la Escritura, como argumentos propios y decisivos, y las de los otros doctores de la Iglesia, como argumentos propios, pero sólo probables, pues nuestra fe se apoya en la Revelación hecha a los apóstoles y profetas que escribieron los libros canónicos, y no en revelaciones que hayan podido hacerse otros doctores

Y termina el texto citando a San Agustín en su epístola a Jerónimo (Epist. 82, c. 1, n. 3; M. L. 33, 277):

Sólo a los libros de la Escritura llamados canónicos aprendí yo a conceder la prerrogativa de creer firmísimamente que ninguno de sus autores erró en lo que escribió, los otros libros los leo con tal disposición, que sea cual fuere la ciencia y autoridad de sus autores, no por ello me muevo a tener por cierto lo que ellos pensaron o escribieron.

De este modo Santo Tomás mostrará una vez más, con su Tratado del Hombre que “*omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*”, como acontece con el hombre, a partir de la Revelación (S. Th., 1, q. 1, a. 7, c.).

Con su metodología de indagación usada, puede estudiar las formas aplicables de su pensamiento, que no es ni aristotélico ni platónico, ni neoplatónico, sino que es tomista y de esa manera elabora, a partir del orden natural una luminosa antropología teológica.

BIBLIOGRAFÍA

- Chenu, M. D. (O.P.) (1993). *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquino*. París: Vrin.
- Fosbery, A. E. (O.P.) (1999). *La cultura católica*. Buenos Aires: Tierra Media.
- Fosbery, A. E. (O.P.) (2012). *Introducción a la teología de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Aquinas
- Gardeil, A. (1927). *La structure de l'âme et Vexpérience mystique*. París: Gabalda.
- Gilson, E. (1926) "Pourquoi Saint Thomas a critique a Saint Augustin" en *AHDLM* (1926-27); pp. 5-127.
- Mc Keon, R. (1951). "Philosophy and Method" en *The Journal of Philosophy*, T. XLVIII (1951): pp. 653-82.
- Pera, C. (O.P.) (1979). *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma Theologica*. Roma: Marietti.
- Platón (1995). "Sofista" en *Diálogos*. Madrid: Ediciones Ibéricas y L.C.L, T. VI.
- Platón (2008). *República*. Madrid: Akal.
- Santo Tomás de Aquino (2001). *Suma Teológica*. Madrid: BAC. I, q. 75-89; pp. 90-102.
- Ubeda Purkiss, M. (O.P.) (1959). "Comentario" a Santo Tomás de Aquino. *Tratado del Hombre. Suma Teológica III*. Madrid: BAC; pp. 3-164.