

# Notas, textos y comentarios

## Acotaciones a una versión de la "Suma" de Santo Tomás

Un nuevo gozo irrumpe en el alma ante este segundo tomo de la *Suma Teológica*<sup>1</sup>. Pero se quiebra luego al leer un prólogo inicial dañado con el virus de la discordia. Así se próloga la obra, serena y acogedora universal, como un cielo azul, del ecuánime Santo Tomás. Se persiste en la arbitraria y equívoca clasificación de autores en tomistas, semitomistas y no tomistas, según su mayor o menor adhesión a las *veinticuatro tesis*. El R. P. Fr. LEÓN AMORÓS, O. F. M., escribió sobre ella: "Esta clasificación nos ha sorprendido en gran manera, porque ahora nos enteramos de que en la Compañía de Jesús, donde tantos y tan buenos teólogos ha habido, de los cuales no pocos han comentado a Santo Tomás, no haya habido nadie que haya sido capaz de captar el pensamiento del Santo Doctor. Efectivamente, entre los tomistas (de la clasificación) no hay ningún jesuita, y entre los no tomistas, si exceptuamos tres, los demás todos son jesuitas. No podemos creer que la doctrina de Santo Tomás sea patrimonio exclusivo de un solo sector, y que para las demás inteligencias sea como cerrado, como parece indicar esta clasificación, verdaderamente peregrina"<sup>2</sup>.

Pero ahora se avanza aún más con esta definición de *discípulo exclusivo* de Santo Tomás: "Nuestra conclusión es evidente: Quien no admita las *veinticuatro tesis tomistas* no puede llamarse discípulo de Santo Tomás, y si pretende presentar como del Santo Doctor doctrinas contrarias a dichas tesis, desorienta a sus lectores" (p. XVIII). Así, pues, condición indispensable para *poder llamarse discípulo de Santo Tomás*, o lo que es lo mismo en la mente del anónimo prologuista, *tomista*: admitir las veinticuatro tesis tomistas.

Por su parte, el Sumo Pontífice Pío XI, en carta encíclica a toda la cristiandad, daba esta otra definición de discípulo de Santo Tomás, dirigiéndose a *todos los profesores de filoso-*

1 TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma teológica*. T. II, *Tratado de la Santísima Trinidad* (1, q. 27-43), *Tratado de la creación en general* (1, q. 44-49). Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1948) 888.

2 Verdad y Vida 6 (1949) 583.

*fia y de teología de los centros docentes eclesiásticos: "... Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere... Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur ut "philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant"; atque ad haec normam ita se omnes gerant ut cum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendum est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur"*<sup>3</sup>.

Es decir, que, según el Papa, todos los profesores mencionados deben seguir a Santo Tomás, de suerte que verdaderamente le puedan llamar su maestro, y por tanto, añadimos lógicamente nosotros, que verdaderamente se puedan llamar sus discípulos, y en el sentido más genuino de la palabra, que verdaderamente se puedan llamar tomistas. Ahora bien, a esos verdaderos discípulos de Santo Tomás, según el Papa, no les exige la Iglesia, y por eso nadie se lo debe prohibir, que en las cuestiones de que suelen disputar los autores de buena nota no sigan la opinión que les parece más verosímil. Si, pues, entre dichos autores se ha disputado o se disputa de cosas formal o virtualmente contenidas en las veinticuatro tesis tomistas, nadie les debe prohibir que sigan en ellas lo que crean más probable, sin que ello obste para que verdaderamente puedan llamar a Santo Tomás su maestro.

La noción, pues, genuinamente primaria y fundamental de tomista y de discípulo de Santo Tomás es la que el Papa propone oficialmente, y que, según él, a todo teólogo y filósofo cristiano debe convenir. Pero ese concepto genéricamente universal admite especificaciones, como lo supone implícitamente el Pontífice, según que en cuestiones disputables se acepten ideas ajenas al Angélico o que en puntos en que no consta con claridad de su mente se siga una u otra interpretación de los mismos. Así, observa J. B. RAUS, C. SS. R., que el nombre de Tomismo es más bien genérico y abraza también otras escuelas que tienen por guía y maestro a Santo Tomás, y que por eso el Tomismo genéricamente tomado se divide en Tomismo bañeciano (que por antonomasia se suele llamar Tomismo), mofinista, suareciano, alfonsiano, etc.<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> AAS 15 (1923) 323s. Cf. J. M. DALMAU, S. I., *Orientaciones*: Est. Ecl. 23 (1949) 463 not. 10.

<sup>4</sup> *La Doctrina de S. Alphonse sur la Vocation et la Grâce* (Lyon, 1926) p. 71-85; cf. *Nouv. Rev. Théol.* 52 (1925) 278-291.

Pero supuesto el hecho de que dicho nombre se haya aplicado especialmente a una determinada escuela católica (hecho sin duda desafortunado, por el perpetuo equívoco que produce ante los extraños, como, *servata proportione*, lo causaría ante los ajenos a la Iglesia el que en ésta se llamara cristianos, v. g., sólo a los religiosos), nos parece admisible en tesis el que se catalogue a los autores en tomistas, semitomistas y no tomistas, según su mayor fidelidad a las veinticuatro tesis objetivamente interpretadas: aunque ciertamente juzgamos desafortunado y confusionista el que esa división se le proponga crudamente a un sector de lectores que en gran parte y acaso en su mayoría por primera vez ahora tienen noticia de las dichas tesis, y desde luego sin saber valorar su alcance, y que, por tanto, fácilmente pueden entender enteramente la clasificación aludida de que en términos generales unos autores siguen a Santo Tomás, otros le siguen a medias y otros no le siguen. Como sería desafortunado, por la confusión que originaría, el que en las múltiples controversias surgidas entre los mismos tomistas sobre interpretación del Angélico (v. g., sobre los constitutivos de la justicia original, o sobre el deseo natural de ver a Dios, etc.) los partidarios de una opinión empezaran en bloque a llamarse tomistas y a los otros calificaran de semitomistas. O el que, a base de que nadie sigue *en todo* a Santo Tomás, o por lo menos no consta que objetivamente le siga (como lo muestran, v. g., las controversias mencionadas), se empezara a propagar que el Tomismo puro no existe.

Pero cuando de aquella clasificación fácilmente equívoca se pasa a decirles sin matización y con una fórmula definitiva a esos mismos lectores, que "quien no admira las veinticuatro tesis tomistas no puede llamarse discípulo de Santo Tomás", no tenemos más remedio que protestar en nombre de la lealtad científica, debida siempre al lector y de los criterios pontificios.

Sigue al mencionado prólogo una oportuna introducción del R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O. P., al tratado *De Trinitate*, y en seguida las diecisiete cuestiones de dicho tratado, precedidas de sabias y casi sendas introducciones dogmático-especulativas del R. P. Fr. Manuel Cuervo, O. P., y traducidas con flúida justeza por el R. P. Fr. Raimundo Suárez, O. P.

Dice el P. Cuervo, siguiendo en eso dócilmente a Billot, Dom Janssens, Penido, Mahieu y a los tomistas que modernamente han escrito sobre ello, que Suárez (en la dificultad contra la unión de la Unidad y la Trinidad) "no vaciló en sacrificar la necesidad y trascendencia del principio de identidad", y añade con graves palabras, "sacrificando al mismo tiempo con él todo el valor objetivo de la ciencia teológica y la trascendencia de la metafísica" (p. 90). La acusación es muy seria, pero el P. C. la admite sin disputa, y por eso sin ningún comprobante. Nos preguntamos si efectivamente se habrá persuadido de veras y tan a fondo, después de un estudio concienzudo y personal, de que Suárez no negó la verdad y validez universal

de ese principio en el sentido en que todos deben negarla y no la afirmó en el que todos deben afirmarla, porque otros autores no han llegado a tal persuasión<sup>5</sup>; y nos preguntamos también si el P. C. está persuadido tan en serio y tan a fondo de que Santo Tomás no niega dicho principio en el sentido en que Suárez lo niega. Lo dudamos con gran vehemencia.

Entre las introducciones, algunas de ellas muy largas, se le ha dado especial extensión (p. 596-640) a la de la cuestión 43 (*De missione divinarum Personarum*, p. 642-675) sobre la inhabitación de la Trinidad en nosotros, porque en ella, "sin duda por la dificultad, ha sido, y todavía sigue siendo, adulterado el verdadero sentir de Santo Tomás acerca de ella" (p. XVI). Y aquí el hecho que se observa en todas las introducciones del P. C. de omitirse toda referencia detallada a estudios modernos y aun casi antiguos ni para combatirlos, ni para confirmarlos, ni a mero título de información científica, choca más, por ser tan copiosa la literatura sobre esta cuestión; las alusiones a otros teólogos suelen ser globales y sin documentación (p. 614, 673). Hay una mención impuntualizada de la opinión de Suárez para rechazarla de un plumazo; pero sin advertirse que, al parecer, muchos le siguieron, como Gonet, Billuart, Froget, etc.<sup>6</sup>.

La larga exposición del P. C. sobre Santo Tomás creo que se puede condensar así: la inhabitación importa la presencia de inmensidad y una relación por la gracia a las Personas divinas en cuanto distintas, sea de modo actual, como en los adultos, por los actos de conocimiento y de amor, sea de modo habitual, como en los niños bautizados, por los hábitos de fe y de caridad anejos a la gracia; la presencia de inmensidad es la que da la realidad y la sustancialidad de las Personas divinas, y por eso es tan necesaria, que sin ella la presencia al modo dicho por la gracia sería puramente intencional.

Permitásenos manifestar nuestro sentir de que esa explicación parece desvirtuar el pensamiento de Santo Tomás. Ante todo, ella insiste respecto de los adultos mucho más en los *actos* de conocer y amar que en la *capacidad* de dichos actos por los hábitos (aunque la indica); y sin embargo, como la inhabitación subsiste en el justo, aunque éste practique pocos actos de caridad o acaso durante algún tiempo ninguno, creemos que lo que interesa para fijar la inhabitación no son próximamente los actos, sino la capacidad de ellos. Sobre todo, según aquella explicación, la inhabitación por la gracia no añade *sustan-*

<sup>5</sup> J. M. DALMÁU, S. I., *El principio de identidad comparada, según Suárez*: Est. Ecl. 5 (1926) 91-98; *Metafísica y Teología en Suárez*: Est. Ecl. 22 (1948) (557-559); E. GUERRERO, S. I., *¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?*: Est. Ecl. 12 (1933) 19-32; *El "François Suárez"*, de León Mahieu: Razón y Fe. 138 (1948) 329-335.

<sup>6</sup> J. B. GONET, O. P., *Clypeus theol. thom.*, tr. 6 d. 13 a. 3 n. 30-39. C. R. BILLUART, O. P., *De Trinit.*, diss. 6 a. 4. D. FROGET, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (Paris, 1938) p. 3, c. 5.

*cialmente* a la presencia de inmensidad sino una relación por sí sola puramente intencional. Pero ¿a eso se reducen los enfáticos testimonios de la Escritura y de los Padres, cuando ponderan la inhabitación como una donación de Dios en su misma sustancia al hombre? Si ellos tienen algún sentido real de lo que en su sentido obvio dicen, han de indicar al menos una tal actitud de Dios, que, si no estuviera presente por inmensidad, vendría sustancialmente a habitar en el justo; y que, como ese supuesto falla, Dios presente por inmensidad hace entrega de sí mismo al alma en cuanto puede, para que ésta le posea sustancialmente de un modo distinto del de inmensidad. Ahora bien, ese modo distinto, dada la intrínseca relación de la gracia a la gloria, será un darse proporcionalmente como se da en la gloria, es decir, como objeto de fruición, sólo que por la gloria *ad fructum perfectum* y por la gracia sólo *ad fructum imperfectum*. Y como el alma no puede obtener esa fruición sino por conocimiento y amor, de ahí que el pensamiento total indicado se pueda resumir en esta fórmula: Dios inhabita en el alma y ésta le posee por el conocimiento y el amor. Tal creemos ser la idea del Angélico en el aspecto principal o estático de la inhabitación, que naturalmente supone en su mente también el dinámico, es decir, el correspondiente al hecho de que la producción y conservación de la gracia (como medio de poseer el objeto de fruición) exige una presencia sustancial de Dios, no ordinaria, como la de cualquier otra operación, sino especial en cuanto que es efecto inmediato de la entrega de Dios como objeto de fruición al alma. Baste esta indicación general, sin que ahora entremos a comprobarla.

Y en el sentido indicado no nos parece que va descaminado Suárez, aunque no llega a redondear su idea, al explicar la inhabitación por la especial categoría de la amistad sobrenatural entre Dios y el alma, que exige, no en cuanto amistad, sino en cuanto tal amistad, la presencia del objeto amado.

De aquí fluye como un corolario, que nos parece muy optimista, la opinión del P. C., de que el Papa parece aprobar implícitamente la teoría de Santo Tomás, al aludir en la *Mystici Corporis Christi* a que "se dice" que Dios inhabita "por el conocimiento y el amor..." (p. 635). Demos que el Papa aprueba explícita o implícitamente por esas palabras la fórmula del S. Doctor; pero como dicha fórmula ha dado lugar a tan varias interpretaciones, no queremos pensar que el Papa haya querido consagrar una de ellas, que en este caso sería la del P. C., sino que simplemente toma esas palabras en el sentido general en que más o menos todos los teólogos las admiten como explicación de la inhabitación.

También queremos hacer una advertencia respecto a la opinión de aquellos autores modernos (no nombrados por el P. C.), como Scheeben, etc., que han aceptado, si bien con variantes o aditamentos, la hipótesis que propuso Peláu, de que la tercera Persona se une con el alma de un modo *especial y propio suyo*,

pero sin producir como causa eficiente ningún efecto exclusivo; el autor la califica de *error* (p. 637). Sin romper lanzas ahora por ella, que tiene graves dificultades, ni en contra, porque acaso iríamos contra el sentir, y, g., de los Padres griegos, esa calificación la tenemos sin duda por excesiva. Esa opinión ha sido y es defendida por bastantes teólogos modernos, y parece que se va captando muchas simpatías; ¿vamos a decir que dichos autores *yerran en un punto teológico*?

Además, afirma el P. C. que ese modo de pensar "está también expresamente rechazado" por Pío XII en la misma encíclica, puesto que "manda el Papa sostener con toda firmeza y verdad que en las obras *ad extra*, como es la inhabitación, todo es *común* a las divinas Personas. Luego la inhabitación es por igual de todas, sin unión especial con ninguna de ellas, por razón de la cual inhabiten las demás" (p. 639).

Pero ¿se concibe como probable que el Papa haya querido, y en una fórmula como de paso, desautorizar una opinión que los teólogos comúnmente no desautorizan sino a lo más como menos probable? Sin esto, puesta la interpretación dicha, ¿qué decir de la Encarnación *del Verbo y sólo del Verbo*? Pero es que además se debiera haber tenido en cuenta todo el pasaje de la encíclica, y tomándolo no de la traducción usada por el autor (p. 560), pues aunque acaso sea oficial, no responde, creemos, en este caso a su original latino, ya que el Papa, después de subrayar la libertad del teólogo para indagar nuestra unión con Cristo, le señala dos condiciones que en ello ha de cumplir, la segunda de las cuales reza: "Ac praeterea certissimum illud firma fide retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, *quatenus* eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant"<sup>7</sup>. Esta fórmula en su sentido obvio no tiene, como se ve, más alcance que el de asegurar la verdad dogmática de la unidad de causalidad eficiente en la Trinidad, y no precisamente el de excluir la opinión de la unión especial con el Espíritu Santo.

Por eso el P. S. Tromp, S. I., concedor acaso como nadie de la encíclica en cuestión, al comentar la idea del Papa, en nuestro mismo contexto, de que "ex variarum opinionum conflictu sententiarumque concursu" puede brotar un adelanto real en las ciencias sagradas, señala entre dichas cuestiones la siguiente: "Num praeter inhabitationem ratione gratiae in anima productae, communem tribus Personis, et non nisi appropriatam Spiritui Sancto, etiam admitti debeat alia praesentia divina, propria tertiae Personae, et consequenter alia propria Verbo aliaque propria Patri"<sup>8</sup>.

Nos parece, pues, claro que se deja libertad para la mencionada opinión, con tal de que quede a salvo en Dios la

<sup>7</sup> AAS 35 (1942) 493.

<sup>8</sup> *Textus et Documenta*, P. C. Gregoriana, Ser. theol. 26 (Roma, 1943) p. 115.

unidad de acción y de causalidad eficiente. En cambio, creemos que el admitir la existencia de operaciones distintas *ad extra* de las divinas personas, no sólo "roza la fe y está en pugna con los principios más firmes de la teología trinitaria", como dice el P. C. (p. 537, 614), sino que es herética, por destruir implícitamente en Dios la unidad de principio causal y por tanto de naturaleza.

Sigue después el *Tratado de la creación en general* (qq. 44-49), traducido con ágil concisión por el R. P. F. Jesús Valbuena, O. P., de quien son también dos hermosas introducciones insertas (sobre la creación y sobre el problema del mal), de tipo casi exclusivamente filosófico y a la vez de alta vulgarización, con oportunas referencias a trabajos modernos (aunque sería de agradecer que siempre se consignara el título de la obra, etc.), por ejemplo, en un interesante estudio de la mente de Aristóteles sobre la creación. En cambio, nos parece menos acertado en su concepción del fin de la creación, aunque ha seguido en ella el modo de hablar corriente en los manuales.

Dice muy bien que si Dios obrase *ad extra* por un fin último que no fuese El mismo dejaría de ser Dios. Y ya, al fijar ese fin, dice que "no pudo ser otro que la gloria extrínseca de Dios, es decir, la comunicación de su bondad y perfecciones..., a fin de que, participadas... de algún modo esta bondad y perfección en la diversidad... de las criaturas..., las racionales pudiesen conocerle, amarle..." (p. 711). Pero, preguntamos, esa gloria extrínseca, esa *communicatio bonitatis*, ¿no es algo creado? Luego no puede ser ella *el último finis qui, seu id ultimum cuius gratia aliquid fit*. Ese *ultimus finis qui* no puede ser algo que no sea el mismo Dios, algo increado, y por tanto no puede ser algo formalmente realizable por una acción *ad extra*, sino *pura ratio motiva* de todas las operaciones externas de Dios i. e. *bonitas Dei ut communicanda*. Esa *ratio* es causa de la *communicatio bonitatis*, que sin duda tiene en sí misma razón de fin y razón de fin último en el orden de realizaciones *ad extra*, pero no es *ultimus finis qui*, sino *ultimus finis quo*, es decir, *aquello con que como que se consigue el finis qui*, o sea la *bonitas ut communicanda*, que en sí misma no se puede intentar como realizable (pues ya existe) sino en su comunicación externa; por eso el *ultimus finis qui* se podría definir como *quasi-adeptio bonitatis ut communicandae*. Proporcionalmente, como la criatura no puede tener sino el fin que Dios ha tenido al crearla, el *ultimus finis qui* de ella será *bonitas Dei ut participanda*, y su *ultimus finis quo* será *participatio bonitatis Dei*<sup>9</sup>.

Por fin, permitásenos aún, además de indicar que sería muy útil un índice de materias en cada tomo, una observación sobre las introducciones en general. El citado P. Amo-

<sup>9</sup> Cf. J. STÜBLER, S. I., *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über den Endzweck des Schöpfers*; Zeitsch. für kath. Theol. 41 (1917) 656-700.

nós, O. F. M., escribió a propósito del primer tomo: "Cada Cuestión va precedida de su correspondiente introducción particular. A nuestro modo de ver, ciertas materias, ajenas al objeto propio de esta obra, que se van repiliendo en estas introducciones, hubiera sido mejor dejarlas para los manuales de teología destinados a las clases. Con ello el volumen hubiera ganado más en su aspecto físico y literario<sup>10</sup>. Y práctico, añadiríamos nosotros.

Creemos que esas introducciones, que en el presente tomo ocupan como la mitad del total de páginas, entorpecen notablemente el manejo del libro en su objeto principal de facilitar la lectura del Angélico, entorpecerán proporcionalmente el manejo de toda la colección y acaso son la causa del lento ritmo (a menos de tomo por año) con que aquélla avanza. Si alguien se propusiera hacer una edición de la *Suma* escueta, sin el lastre de disertaciones intercaladas, si bien con oportunas notas exegéticas en los puntos importantes y oscuros y habida cuenta de todas las interpretaciones razonables por su autoridad, al menos extrínseca, podría lograr su intento en diez o doce tomos y en un plazo de tiempo muy inferior a los quince o veinte años que a su ritmo actual necesita la edición presente, con lo que ésta correría el riesgo de ser desbordada entre muchos que sin duda tienen su interés máximo en la palabra del Maestro, y sólo secundariamente en las exposiciones de sus discípulos, por razonables que ellas sean y que por otra parte podrían utilizar igualmente, si se les ofrecieran impresas en tomos anejos.

J. SAGÜÉS, S. J.

*Facultad de Teología de Oña (Burgos).*

<sup>10</sup> L. c. 581.