

En torno a la actualidad de Tomás de Aquino

Ponencia con motivo de la celebración de la
festividad de Santo Tomás de Aquino

Vicente Botella Cubells, OP
Facultad de Teología San Vicente Ferrer



Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
Sede Trinitarios
Valencia, 28 enero 2026





En torno a la actualidad de Tomás de Aquino

Vicente Botella Cubells, OP

© Vicente Botella Cubells, OP
© Universidad Católica de Valencia, de esta edición
ISBN: 978-84-16562-75-6

Impreso en Gráficas Nasve, S.L.

En torno a la actualidad de Tomás de Aquino

Son innumerables los testimonios del Magisterio reciente en los que se propone a Tomás de Aquino como maestro fiable en el magno ámbito del estudio, la reflexión, la investigación o la ciencia y, por tanto, como un valor acreditado y vigente para la academia. Baste una pequeña muestra, extraída de una catequesis de Benedicto XVI del 16 de junio 2010, para corroborarlo. Decía el Papa:

Hoy quiero continuar la presentación de santo Tomás de Aquino, un teólogo de tan gran valor que el estudio de su pensamiento fue explícitamente recomendado por el concilio Vaticano II en dos documentos, el decreto *Optatam totius*, sobre la formación al sacerdocio, y la declaración *Gravissimum educationis*, que trata sobre la educación cristiana.¹

Este elogioso reconocimiento, en efecto, no solo recuerda que Tomás de Aquino ha tenido peso en la historia, sino, sobre todo, que continúateniéndolo en la actualidad. No en vano, el magisterio le ha otorgado también el título de *Doctor común y universal*² y lo ha declarado patrono «de las universidades, academias, liceos y escuelas católicas».³

1. Audiencia General del 16 de junio 2010 (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html). Los textos conciliares a los que se refiere Benedicto XVI son: *Optatam totius* 16: «para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión, por medio de la especulación, *bajo el magisterio de santo Tomás*» y *Gravissimum educationis* 10: «La Iglesia tiene también sumo cuidado de las escuelas superiores, sobre todo de las universidades y facultades. E incluso en las que dependen de ella pretende sistemáticamente que cada disciplina se cultive según sus principios, sus métodos y la libertad propia de la investigación científica, de manera que cada día sea más profunda la comprensión de las mismas disciplinas, y *considerando con toda atención los problemas y los hallazgos de los últimos tiempos se vea con más exactitud cómo la fe y la razón van armónicamente encaminadas a la verdad, que es una, siguiendo las enseñanzas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino*».

2. El título de *Doctor común o universal* fue empleado por Pío XI en la encíclica *Studiorum ducem* (1923), título que ya le confiriera la Universidad de París en el siglo XIV, para referirse a la claridad de una doctrina que superaba y trascendía la de todos los doctores de aquel tiempo (cf. M. GELABERT, «Tomás de Aquino, Maestro en el arte de pensar», en *Teología Espiritual* 67 (2023) 86-89). Sobre este particular, se puede leer igualmente M. BLAIS, *L'autre Thomas d'Aquin*, Montreal 1990, 63-66.

3. León XIII en el Breve *Cum hoc sit* (1880).

Con todo, el indagador de la verdad, en este caso el teólogo, no ha de quedarse satisfecho aceptando sin más lo que todos, incluidas las autoridades, reiteran. Al menos, ha de hacer un esfuerzo por comprender y explicar qué significa exactamente la predicada actualidad de Tomás de Aquino.

Las preguntas que brotan sobre este particular se alinean en una misma dirección: ¿cómo es posible que una persona y su pensamiento consigan mantenerse vigentes después de tantos siglos? ¿Qué tiene que ver el mundo de la ciencia, la tecnología, la globalización, el internet y la IA, con la época bajomedieval en la que vivió el Aquinate? ¿Qué puede decir hoy un fraile del siglo XIII a la gente del primer tercio del siglo XXI?

Con agradecimiento a la dirección de la UCV y, en concreto, a la cátedra Santo Tomás de Aquino de la Facultad de Teología san Vicente Ferrer que me la ha solicitado, me voy a atrever a compartir con ustedes, en fecha tan señalada, una reflexión *En torno a la actualidad de Tomás de Aquino*. Una actualidad que, sobre todo, se centrará en su pensamiento teológico. La elección de esta óptica no solo la hacemos porque resulta más cercana a nuestros conocimientos, sino, ante todo, porque, en los últimos tiempos, los estudiosos del tomismo reivindican la condición de teólogo del Angélico para explicar mejor el hilo conductor de su obra.⁴ Y lo hacen hasta el punto de que, incluso, se habla de una «re-teologización»⁵ de su figura.

En concreto, el periplo que les propongo seguir en esta conferencia es el que nos llevará por estos dos puntos: 1) ¿De qué actualidad de Tomás de Aquino estamos hablando? y 2) Algunos indicios de la actualidad de la teología de Tomás de Aquino.

1. ¿De qué actualidad de Tomás de Aquino estamos hablando?

Y. Congar refiere en una de sus obras posconciliares que, en el aula del Vaticano II, se discutió con pasión a propósito de la relevancia de santo Tomás para los estudios teológicos. Dos padres defendieron

4. Cf. J. P. TORRELL, *La Somme de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1998, 171-172.

5. S.T. BONINO, «Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières», en *Revista Española de Teología* 63 (2003) 176.

respectivamente la necesidad de una mayor o menor presencia del Aquinate en la formación de los futuros presbíteros. Escribe sobre este asunto:

En el Concilio... pudimos oír sucesivamente a dos cardenales entre los más escuchados de la asamblea; uno decía: 'se necesita más a santo Tomás', y el otro: 'Se necesita menos'... Si por santo Tomás -matiza Congar- se entiende un conjunto de abstracciones y soluciones prefabricadas, entonces, sí, menos santo Tomás. Pero este no es el verdadero santo Tomás, el cual ha sido y sigue siendo la abertura misma a lo real, al diálogo, a los problemas de los hombres. Si, por el contrario, se entiende por santo Tomás lo que verdaderamente es, es decir, un maestro del pensamiento que nos ayuda a estructurar nuestro espíritu, un maestro de la lealtad, del rigor, del respeto a toda partícula de verdad en lo que tiene de verdadero, entonces sí, ¡que se nos devuelva a santo Tomás!⁶

La confidencia de esta anécdota por parte de uno de los grandes teólogos del siglo XX, y buen conocedor del Angélico, debe hacernos pensar. No todo es evidente en el tema que nos ocupa. Según cómo se entienda la actualidad de nuestro personaje, las cosas puedan llegar a ser tan dispares que, incluso, la preconizada vigencia de su obra se vea amenazada. La cuestión sería: ¿en qué sentido se precisa hoy a santo Tomás?; y, luego, ¿de qué santo Tomás estamos hablando?⁷

6. *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1979, 67-68.

7. Es cierto que en torno a santo Tomás hay una pluralidad de lecturas y de visiones que no hacen sencillo hablar del tomismo como de un cuerpo unitario. Se suele decir que «the history of the modern Neo-Thomist movement, whose magna carta was *Aeterni Patris*, reached its end at the Second Vatican Council» (G.A. McCOOL, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*, New York 1989, 230). Pero, a pesar de este hecho, ya antes del Vaticano II se distinguían, incluso dentro de la evolución de la famosa escuela dominicana de *Le Saulchoir* distintos tomismos. H. DONNEAUD distingue, al menos, cuatro: un tomismo de *classique observance* (perspectiva escolástica, fiel a los grandes comentadores de Tomás), uno *historico-doctrinal* (aplica el método histórico más allá de los comentarios clásicos), un tomismo *critique* (confronta la metafísica de santo Tomás con los sistemas modernos y contemporáneos) y un tomismo de *dépassement de soi* (que prepara más o menos explícitamente un más allá del tomismo) («Le Saulchoir: une école, des théologies?», en *Gregorianum* 83 (2002) 433-449). S. T. BONINO distingue en el panorama actual, entre un *tomismo de inspiración tomista* (pero que no se ajusta a la letra de santo Tomás), un *tomismo fundamentalista* (que no quiere una aproximación histórica a la figura y a la obra del Angélico) y un *tomismo vivo o viviente* (toma en serio la historia y ahonda en la potencia integradora de los principios de la obra de santo Tomás), («Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières», en *Revista Española de Teología* 63 (2003) 167-181).

En esta misma línea, aunque desde una óptica diversa, K. Rahner, otra figura señera de la reflexión teológica del siglo pasado, se preguntaba, prologando una obra de su discípulo J. B. Metz:

¿Podemos seguir considerando a Tomás de Aquino como *Doctor communis*, como el maestro universal que nos enseña como si fuera un contemporáneo nuestro, de una forma mucho más inmediata y directa de cuanto pueden hacerlo los demás espíritus ilustres de la historia de la Iglesia y de su teología?⁸

Se impone, creemos, un intento de delimitación de lo que entendemos por la actualidad en el caso Tomás de Aquino. Una delimitación que ayude a introducirse con acierto en lo que el Magisterio asevera sobre el Angélico y que permita vislumbrar por qué ha de ser referente para nosotros. Esta tarea la llevaremos a cabo a través del análisis coordinado de diversos acercamientos al posible sentido de dicha actualidad.

1.1. ¿La actualidad como moda?

Parece claro que *la actualidad de la que hablamos no cabe confundirla con la moda*. Esta, según la RAE, se caracteriza por ser un uso o costumbre que está en el candelero durante algún tiempo y luego pasa. Se trata, por tanto, de algo cambiante, identificable, en algunos ámbitos, con un estilo o una tendencia⁹.

La moda, con todo, da la impresión de ser un rasgo característico de nuestros días. La cultura relativista de la modernidad tardía en la que vivimos, empujada por la tecnología y la aceleración que imponen los mercados y las redes sociales, discurre por el espacio de la fluidez y el movimiento constante. En esta dinámica, las modas, como oleadas, se suceden con una vertiginosidad sorprendente, sin dar tiempo a la consolidación de ideas y proyectos. Comenta Felicísimo Martínez sobre esta situación:

8. «Prólogo» a J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma del pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca 1971, 25-26.

9. Dice concretamente: «Uso, modo a costumbre que está en boga durante algún tiempo, o en un determinado país, con especialidad en los trajes, telas y adornos. Entiéndese principalmente de los recién introducidos» (*Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima primera edición 1992).

Vivimos en un momento cultural caracterizado sobre todo por el cambio y la velocidad. El cambio ya no es el camino hacia algún valor procurado, hacia algún objetivo o hacia alguna meta prefijada. El cambio es ya la meta, el objetivo... Cambiamos sencillamente por el gusto de cambiar, porque no toleramos la rutina, el sosiego, el silencio, el hábito, el paso sereno y pausado del tiempo...Y esta vorágine del cambio incesante y violento se encarga de devorar todos los valores, todos los maestros, todas las tradiciones, toda la sabiduría que nos viene del pasado, de la historia.¹⁰

Según estas consideraciones, parece claro que la actualidad del pensamiento teológico de Tomás de Aquino no hay que identificarla con una moda pasajera.

1.2. ¿La actualidad como cercanía temporal o cultural?

En sintonía con lo que acabamos de afirmar, tampoco parece que la actualidad del Angélico brote de su proximidad temporal o cultural con los tiempos en los que nos hallamos. En este terreno, hay una obvia distancia entre él y nosotros.

El Aquinate fue hijo de un mundo medieval que evolucionaba hacia una realidad no plenamente alumbrada. La sociedad feudal de la baja edad media había entrado en crisis y nuevas formas de organización social y económica, en torno a las ciudades y a actividades comerciales organizadas en gremios, se iban abriendo paso, lejos de los entornos rurales ligados a los juramentos de vasallaje¹¹. Entre esas nuevas organizaciones estaban las universidades. Lo mismo ocurría en la vida eclesial en la que la necesidad de una vuelta a la autenticidad había contemplado el nacimiento del evangelismo¹² y, dentro de él, la aparición de una nueva manera de entender la vida religiosa: los

10. *Meditaciones sobre la verdad*, Madrid 2025, 185-186.

11. Cf. H. M. VICAIRES, *Historia de santo Domingo*, Madrid 2003, 195-232.

12. Recibe este nombre un movimiento de reforma religiosa que recorre la Europa de la baja edad media (siglos XII-XIII) y que aspira a un retorno al Evangelio, frente al estado de descomposición del feudalismo. «Estos movimientos, lo mismo los herejes que los ortodoxos, desde los valdenses hasta los franciscanos, nacieron de un afán de renovación evangélica» (J. M. DE GARGANTA, "Introducción general", en M. GELABERT-J. M. MILAGRO, eds, *Santo Domingo de Guzmán, visto por sus contemporáneos*, Madrid 1966, 8).

mendicantes (frailes menores y frailes predicadores), que abandonaban el monasterio para acercarse a la gente con la intención de proclamar la buena noticia y enseñar la fe. El modelo de conocimiento, entonces, estaba enfocado en la teología, que tenía en la filosofía a su fiel aliada. Dios, en aquel horizonte, era el centro del universo vital e intelectual.

Nosotros, sin embargo, habitamos un mundo científico y tecnológico que está logrando avances inimaginables. Un mundo centrado en el ser humano y que ha relegado a Dios a la marginalidad. Nuestro ámbito de conocimiento, que es impresionante, está fuertemente diversificado y no se atisba en él una visión integral, ni integradora, del saber. Hay una grave crisis antropológica y ecológica¹³. Los ideales compartidos se van desvaneciendo y se evidencia la labilidad de las bases de entendimiento entre sociedades, ideologías y grupos. La mirada sobre el futuro se ha tornado incierta y amenazante. Es curioso que, mientras las comunicaciones nos acercan en tiempo real a los acontecimientos y a las personas, la saturación de información y su discernimiento, o la soledad creciente de algunos sectores sociales constituyen problemas en aumento.

No es necesario profundizar más. Es obvio, la brecha temporal y cultural entre Tomás de Aquino y nosotros es enorme. Con todo, cabría rescatar en este distanciamiento un punto en el que podría discernirse un atisbo de encuentro. Quizás, a su luz sea probable indicar alguna relación entre lo que es notoriamente diferente. Nos referimos al hecho de que, tanto el tiempo del dominico del medievo como el nuestro, son tiempos de crisis y transformación social. Circunstancia que llega hasta el punto de que, en los dos casos, se puede hablar de un *cambio de época*.¹⁴ Por esta vía, parece sensato pensar que la aportación de Tomás tenga alguna enseñanza que ofrecer a la nuestra: ¿podríamos aprender del motivo real por el que nuestro autor llevó a cabo su proyecto teológico en el siglo XIII? ¿Sería actualizable su intento transportándolo a nuestros días? En cualquier caso, si esto sucediera, se trataría siempre de la actualidad del emprendimiento, no mimético, sino análogo, de un proyecto teológico conforme a una orientación y un método de referencia. Esta manera de entender la vigencia de la

13. Cf. Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium*, 3.

14. Cf. *Veritatis Gaudium*, 3.

figura del Doctor común, para algunos, podría tener el reparo de hacer de él «un modelo más que un maestro».¹⁵

Con todo, esta última posibilidad revela la trascendencia de un acercamiento histórico a la enseñanza del Aquinate. Acercamiento siempre necesario a la hora de hablar de su actualidad. Acercamiento que, como es sabido, transformó radicalmente los estudios tomistas en el siglo XX.¹⁶

1.3. ¿Actualidad de sus doctrinas?

¿La actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino tiene que ver con las enseñanzas o doctrinas concretas? Responder a esta pregunta solo es posible en el marco de un discurso medido y cauteloso.

1.3.1. Cautelas frente a la actualidad de la enseñanza de santo Tomás

El pensamiento de un autor lleva la impronta del tiempo en el que se formuló. Esto significa, sin ir más lejos, que ofrece respuestas a preguntas que, en su época, eran cruciales, pero que, probablemente ahora, carezcan de relevancia. Lo mismo ocurre, claro, en sentido contrario.

Si consideramos la obra de Tomás de Aquino, hay que reconocer que, algunas de sus formulaciones teológicas, no son actuales a los ojos de los avances de la exégesis o de la misma teología. Podemos poner un ejemplo extraído de la cristología: *el tema de la fe y la ciencia en el hombre Jesús*. Su tratamiento por parte del Aquinate ha ido perdiendo interés a los ojos del teólogo contemporáneo, porque, en su indudable coherencia, su doctrina se levanta sobre un razonamiento estrictamente lógico, pero que, a la postre y aunque no lo pretenda, puede comprometer la integridad de la condición humana de Jesús¹⁷.

Por otra parte, propuestas teológicas de Tomás de Aquino se justifican a través del uso de una filosofía singular. Como es bien sabido, el

15. H. DONNEAUD, «Le Saulchoir: une école, des théologies?», 445.

16. Como dicen los autores, el estudio histórico de la obra de santo Tomás supuso «la superación tomista del neotomismo» y explica la implementación del tomismo de nuestros días (S. T. BONINO, «Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières», 167).

17. Estas cuestiones cristológicas las hallamos en el Tratado del Verbo encarnado de la tercera parte de la *Suma*: la ciencia de Cristo (III, qq.9-12) y la de la fe de Cristo (III, q. 7, a.3).

Angélico sostiene algunas de sus enseñanzas doctrinales en la filosofía aristotélica, sobre todo, a través de su comentarista Averroes. Este encuentro con Aristóteles por parte de Tomás de Aquino no es casual. Responde a un momento especial de la cultura occidental en el que el influjo creciente de este autor planteaba muchas cuestiones a la fe cristiana¹⁸. El Angélico, como hijo de su tiempo, no fue ajeno a esta realidad y buscó dar razón de su esperanza en aquel horizonte. Por ello, se sumergió en Aristóteles y dialogó con él. Pero cuidado. Esto no significa que Santo Tomás no siguiera también a otros pensadores o que, en ocasiones, no matizara o se alejara de la filosofía aristotélica en aras de la confesión de la integridad de la fe. No obstante, es verdad que, en la filosofía del Estagirita, halló el utillaje conceptual que precisaba para su discurso creyente. Con este utillaje se relaciona un vocabulario propio y característico con el que el lector de hoy, seguramente, no está familiarizado, ya que no forma parte de su horizonte de comprensión o acercamiento a la realidad.¹⁹

Esta singular circunstancia puede suscitar distintas reacciones en relación a la actualidad que estamos investigando: a) habrá quienes, desde otros horizontes de reflexión, no compartan el trasfondo aristotélico que se refleja en la teología de santo Tomás, serán críticos y descartarán la vigencia de su pensamiento por razones estrictamente filosóficas; b) otros, por motivos de fe, rechazarán la enseñanza del Aquinate a causa de su confianza en un autor no cristiano y alejado de la Escritura²⁰; c) finalmente, estarán aquellos, que valorando

18. Sobre este tema ver J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg/Paris 1993, 53-57.

19. Por ejemplo, conceptos como: materia y forma, acto y potencia, cuerpo y alma, sustancia y accidentes, trascendentales, causa agente principal, causa agente instrumental...

20. Pensemos en la postura de Lutero en relación con la explicación de la Eucaristía. En 1520, en su obra *Sobre la cautividad babilónica de la Iglesia*, Lutero escribía en torno a tres temas que él visualiza como una triple cautividad en la que la tiranía romana había confinado el sacramento de la eucaristía: a) la negación a los laicos de la comunión bajo las dos especies; b) la imposición como dogma de la doctrina tomista de la transustanciación y c) el hacer de la Misa un sacrificio. Así, por ejemplo, escribía: «Yo estoy dispuesto a someter mi intelecto a la palabra de Cristo y, aferrándome sencillamente a ella, creo firmemente no solo que el cuerpo de Cristo está en el pan, sino que el pan ha llegado a ser el cuerpo de Cristo. Encuentro una confirmación a mi fe en sus palabras, pues dice el evangelio: "tomó pan, dio gracias, lo partió y dijo: Tomad y comed, esto (es decir, el pan que había cogido y partido) es mi cuerpo". Y Pablo: "¿Acaso el pan que partimos no es el cuerpo de Cristo?"; no dice "en el pan", sino: El pan es el cuerpo de Cristo. ¿Qué importa si la filosofía no comprende estas cosas? El Espíritu Santo vale más que Aristóteles» (IELA, Córdoba/San Luis 1985, 8).

positivamente la aportación de santo Tomás a la explicación de un problema teológico, entiendan que no se puedan aceptar todos los elementos filosóficos presentes en ella, por no satisfacer plenamente el tenor de la cuestión de fe planteada.²¹

1.3.2. Vigencia de sus enseñanzas

A pesar de esto, y en honor a la verdad, sí hay muchas enseñanzas de Tomás de Aquino que, aunque situadas en el tiempo o relacionadas con el empleo de una determinada filosofía, se muestran capaces de iluminar con sentido la teología de hoy (como ya hicieron ayer). Y esto es así porque santo Tomás no solo es un gran teólogo, sino un maestro, y sabe que su reflexión tiene que dar cuenta de la revelación. Esta en cuanto verdad a la que presta obediencia la fe, siempre está más allá de las formulaciones creyentes limitadas por la contingencia de una expresión particular. De ahí que nuestro autor sostenga, con gran clarividencia, que el acto de fe no termina en el enunciado, sino que tiende, lleva, hacia la realidad última (Dios), que es el objeto en el que hay que depositar la confianza (*actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*)²². En esta misma línea, tiene que valorarse su reflexión en torno a la analogía, que permite hablar de Dios con veracidad a partir de la creación y de la revelación encarnada.²³. Santo Tomás, por esta senda, muestra con rigor las condiciones de posibilidad de la teología, que, en su quehacer, se mueve siempre en el

21. Por ejemplo, en la sacramentología, la coordinación del ser de la gracia con la explicación de la eficacia sacramental por medio de la teoría de la causalidad instrumental sacada de la física aristotélica es difícil, (cf. ST III, q.62, a.1). Este modelo, que de manera notable aporta una consideración lúcida y equilibrada del problema analizado, sin embargo, no termina de casar bien con el carácter gratuito de aquello que supone que causa: la gracia. De alguna manera, y a pesar de su valor analógico, es un modelo *produccionista o físico* en relación con aquello que, por definición, está siempre "más allá y excede" y, por tanto, no se puede fabricar, ni causar. Por esta razón, hoy la teología sacramental, sin dejar de valorar la aportación del Aquinate, busca por otros derroteros. Ver sobre este particular la reflexión de L. M. CHAUVET, *Símbolo y sacramento. Dimensión constitutiva de la existencia cristiana*, Barcelona 1991, 29-53.

22. ST, II-II, q.2, a.2, ad 2.

23. Sobre la analogía en la ST hay que estudiar las cuestiones 12 y 13 de la Primera parte. Por cierto, en relación con estos temas vale la pena recordar las brillantes conferencias de quienes nos han precedido en esta fiesta de santo Tomás en la UCV: A. PRAENA, *Un Dios que se deja decir. Conocimiento y lenguaje humanos sobre Dios en Santo Tomás de Aquino: Suma de Teología, I, qq 12 y 13 y textos paralelos*, UCV. Valencia 2022 y S. CASTRO, *Ad officium boni translatoris pertinet... La traducción teológica según Tomás de Aquino*, UCV, Valencia 24 de enero de 2025.

alcance del lenguaje analógico. No puede ser de otro modo. El discurso creyente habla de Dios con palabras humanas porque, antes, Dios ha llegado a nosotros haciéndose palabra humana.

Como se aprecia en la exposición, si de lo que se trata es de ponderar la vigencia de las enseñanzas del Angélico, hemos de ser prudentes y tener discernimiento. Es la forma de poder distinguir aquello que solo guarda relación con su contexto histórico-filosófico, de lo que, desde él, emerge con sabiduría certera, ofreciendo luces orientadoras a los teólogos de todos los tiempos. Este discernimiento abre las puertas a la cuestión de la hermenéutica. Sin ella, desde luego, tampoco será posible un auténtico análisis valorativo de la actualidad del pensamiento de santo Tomás. A propósito de esta cuestión es esclarecedor el juicio emitido por S. T. Bonino, quien sostiene que el tomismo no es un agregado de doctrinas, sino un «organismo doctrinal» en el que cabe hacer distinciones, junto a un trabajo crítico de tenor histórico:

Ciertas doctrinas de Santo Tomás son más fundamentales, más principales, más explicativas, mientras que otras son más circunstanciales, ligadas a los condicionamientos históricos... El papel de la crítica interna y del estudio histórico es poner al día la estructura de este organismo doctrinal.²⁴

1.4. *¿Actualidad de una visión de fondo y de una manera de hacer teología?*

Y, sin olvidar enseñanzas concretas, la actualidad del insigne dominico ¿no tendrá que ver también con su visión genérica-estructural de la teología y con el método riguroso que aplica en su implementación?

Esta perspectiva es muy fecunda porque, sin lugar a duda, uno de los rasgos más destacados y valorados en referencia al pensamiento teológico de Tomás de Aquino es el de la claridad de su proyecto y su método²⁵.

1.4.1. *La solidez de un proyecto teológico bien enmarcado*

La claridad del proyecto de santo Tomás se aprecia, sobre todo, en su obra de madurez, la *Suma de teología* (ST), escrita con la intención de

24. «Le thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières», 172.

25. Cf. S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid 1974.

ir a lo esencial de la doctrina sagrada a través del método y el orden, sendas eficaces para garantizar una orientación segura a quienes se inician en ella (Cf. *Prólogo*). Por eso, su arquitectura es sencilla y nítida a la vez. En esta, Dios es el principio y el final de todo lo existente, de manera especial de la criatura racional. Por tanto, Él está en el origen y en el término de todo aquello que se pueda decir en torno a la fe:

Así pues, como quiera que el propósito principal de esta *sacra doctrina* es llevar al conocimiento de Dios, no solo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales [...], en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero hablaremos de Dios (Iª parte); luego del movimiento de la criatura racional hacia Dios (IIª parte); tercero, de Cristo que, según su humanidad, es para nosotros el camino que conduce a Dios (IIIª parte).²⁶

En correspondencia con esta óptica, para el Angélico, Dios no solo es el objeto de la teología, sino su sujeto, ya que todo lo que hay en ella se estudia teniendo como punto de referencia a Dios: bien cuando se habla del mismo Dios o bien cuando se aborda algo referido a Él como principio y como fin (cf. ST, I, q.1 a.7). Dentro de este esquema, Jesucristo es el camino (el método divino-humano) que garantiza el cumplimiento del fin bienaventurado de lo creado. En esta estructura, *creación-encarnación-escatología* guardan una relación coherente en una dinámica salvífica que va de Dios hacia Dios, siempre de la mano de Dios.²⁷

Es relevante hacer notar que la consideración de las cosas desde su origen confiere a la creación un valor teológico capital dentro del proyecto de santo Tomás. Hay "algo bueno" que manifiesta la valía del mundo creado. Ese "algo bueno", no puede ser de otro modo, es su Creador y, en particular, la huella que ha dejado impresa en la criatura racional. Esta, por ende, tiene como finalidad constitutiva la felicidad de la bienaventuranza (Dios)²⁸. Sin embargo, por su condición creatural,

26. ST, I, q.2, Pról.

27. Es clásica la tesis de que la *Suma* esta vertebrada por un movimiento de salida de Dios (*exitus*) y de regreso a Dios (*reditus*). Sobre esta cuestión ver J. P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, 219ss.

28. «Dios es el fin al que se dirige el hombre» (ST, q.1, a.1).

no puede alcanzarla por sus propias fuerzas. Mucho más, cuando la realidad del pecado ha irrumpido en el mundo humano, debilitando, no destruyendo, la potencialidad recibida del Hacedor.

Conforme a estos presupuestos, en el horizonte teológico de Tomás de Aquino, Dios nunca es el enemigo de la criatura, sino su gran valedor. La gracia de Dios, en consecuencia, viene a sanar, elevar y acompañar a la criatura humana para que pueda cumplir su fin. Pero, y esto es importante, lo hace sin violentar, sin forzar las cosas, ya que el ser humano posee capacidad para abrirse a Dios porque así lo ha dispuesto el mismo Creador. Como asegura el Angélico en una sentencia archiconocida, «la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona» (ST, q.1, a.8 ad 2). Ciertamente, nuestro autor está persuadido, siguiendo a san Agustín, de que «el alma tiene capacidad para la gracia, pues al haber sido creada a imagen de Dios, es capaz de Dios (*capax Dei*) por la gracia» (ST, I-II, q.113, a.10).

Desde este horizonte, se percibe el equilibrio que sostiene y recorre el proyecto del Aquinate. Equilibrio que, de manera ponderada, asegura que en el pensamiento cristiano hay una relación positiva entre Dios y el ser humano, entre la gracia y la libertad, entre la fe y la razón. En este contexto, se puede entender también que santo Tomás asevere que rebajar la perfección de la criatura sea rebajar la de su Hacedor.²⁹ Este hilo conductor justifica igualmente la actitud dialógica que ha de caracterizar a la teología en su encuentro con posturas diversas o con distintas disciplinas del saber. Finalmente, es la prueba palpable de que, en el mundo cristiano, no hay lugar para ninguna forma de dualismo, ya que todo está relacionado y llamado a la comunión al amparo del Dios de la creación y la salvación. En esto, Tomás de Aquino es fiel hijo de Domingo de Guzmán y de la tradición dominicana.³⁰

29. «Rebajar la perfección de la criatura es rebajar a la vez la perfección de la potencia divina. Quitar, por tanto, sus propias acciones a las cosas es derogar la bondad divina [...] Aunque todos los efectos de las cosas creadas los atribuyamos a Dios como que opera en todas ellas, no por eso les quitamos sus propias acciones» (*Summa contra gentiles* III, 69).

30. «Saint Dominique fonda l'Ordre pour sauver les gens de la tragédie d'une religion dualiste que condamnait comme mauvais ce monde et la création» (T. RADCLIFFE, *Je vous appelle amis. Entretiens avec Guillaume Goubert*, Paris 2000, 222). Sobre esta idea leer también: V. BOTELLA, «El carisma dominicano y la teología de Tomás de Aquino», en *Teología Espiritual* 67 (2023), 53-82.

1.4.2. La coherencia de un método

Vinculado al proyecto teológico y a su disposición ordenada, está el método y la forma de hacer teología de santo Tomás. Solemos distinguir normalmente entre la forma y el contenido de las cosas. Sirve para orientarnos en los análisis de muchas realidades objeto de nuestro estudio. No obstante, forma y contenido no son mundos separados. La forma de plantear una cuestión, el camino diseñado para abordarla, ya está ofreciendo pistas en torno a lo que se va a desarrollar temáticamente después. Proyecto, método y contenidos, pues, no se puedan desvincular. Han de ser coherentes entre sí. Esto ocurre cuando hablamos del método de Tomás de Aquino en relación con su proyecto y enseñanzas. Sin entrar a fondo en el asunto, parece conveniente mostrar alguna prueba de esta coherencia.

En la *Suma* hay distintos *Tratados* y estos se estructuran en *Cuestiones* que, a su vez, se componen de *Artículos*. Conforme a esta disposición, la base sobre la que pivota la teología de Tomás de Aquino es el artículo. Y este no es otra cosa que la respuesta, tras su estudio, a una pregunta concreta. Interesante metodología. La reflexión teológica nace de una pregunta a la fe o una cuestión disputada en la fe, que dicha reflexión ha de lograr responder o aclarar. Frente a una cuestión, como es obvio, siempre caben respuestas diferentes. Según el Aquinate, el método teológico consiste en entablar un diálogo en torno a las distintas soluciones posibles al problema planteado en orden a ofrecer la respuesta adecuada. El camino que se recorre, pues, es el de la búsqueda de la verdad mediante la ponderación de las diversas posturas.

Al término de la discusión, el teólogo ha de brindar una respuesta justificada. Para hacerlo, ha de ofrecer argumentos. Los hay de diferente envergadura: argumentos de autoridad (como la Escritura o los Padres) y argumentos de razón. Es cierto, nos explica santo Tomás, que, en la doctrina sagrada, los argumentos imprescindibles y propios son los que brotan de la autoridad de la Escritura. Luego, aclara, están los argumentos de autoridad de los Padres y doctores de la Iglesia, que se emplean como si fueran propios de la teología, aunque son probables. Finalmente, están los argumentos de razón de

los filósofos, que la teología usa como argumentos que no son propios, sino probables (cf. ST, I, q.1, a.8 ad 2). No contradice para nada esta metodología, la convicción de Tomás de que, en la búsqueda de la verdad, siempre es mejor combinar el argumento de autoridad con el de razón para lograr un resultado proporcionado al tenor de la búsqueda y sus protagonistas. De ahí que sentencie que, si la investigación de las verdades religiosas se resuelve empleando únicamente la vía de la autoridad, «aunque poseeremos ciertamente la verdad, lo haremos en una cabeza vacía» (*Quodlibeto* IV, a.16).

Y es que, como se ve, el método teológico de santo Tomás es dialógico. Hay un diálogo constante entre Dios y la criatura y, en él, la naturaleza racional del ser humano está llamada a coordinarse con la revelación de Dios que, aunque la supera, no la contradice. De esta condición dialógica se deduce que la teología es ciertamente una ciencia divina, pero también, y al mismo tiempo, humana. De manera consecuente con este principio, el método teológico de Tomás de Aquino se lanza a la aventura de la conversación con otros teólogos o autores, incluso con sabios de otras ciencias, en lo que constituye un ejercicio de verdadero diálogo interdisciplinar.³¹

Esta pequeña muestra deja entrever cómo el equilibrio de la arquitectura del proyecto teológico de la *Suma* (Dios principio y final de todo) correlaciona con un método que resulta proporcionado y coherente. Pero hay más.

La metodología teológica de nuestro autor se asienta, ya lo hemos hecho notar, en la búsqueda sincera de la verdad que, por así decir, es marca estructural de la casa humana, puesto que radica en la impronta emanada de quien es el origen y el fin de su ser. La verdad es Dios. Pero esta verdad la ha de hacer suya la criatura. Para lograrlo, lo mejor que puede suceder es que esa verdad pase por la capacidad de verdad que la persona ha recibido del mismo Dios. Esta capacidad no es fruto del mérito o de la conquista, sino una huella de la participación de la criatura

31. En esta empresa, Tomás seguía el consejo de su maestro Alberto Magno (otro teólogo dominico del diálogo y del saber interdisciplinar), quien sostenía que, si hablamos de medicina, hay que atender a Galeno o Hipócrates, pero, si se trata de la naturaleza de las cosas, es Aristóteles a quien hay que dirigirse (Cf. *De mineralibus*, 1. II, tract. 2, c.1 [Lyon, t. V, 30]; *De generatione et corruptione*, 1, tract. 1, c. 22 [Lyon t. IV, 363]).

en el ser del Creador. Y es que cuando la luz natural del ser humano (luz recibida creacionalmente) se une al don de la revelación y de la gracia, la verdad, que es divina, se hace humana. La fe, en este sentido, es un don digno y apropiado para el ser humano. En este proceso, hay que subrayarlo, el quehacer teológico es vía imprescindible.

En alguna ocasión el Aquinate compara esta búsqueda de la verdad con el ejercicio de la caza³². En él se trata de ir acechando a la pieza hasta apresarla. Esta actividad requiere concentración y trabajo en equipo. Incluso así, la presa, a veces, se escapa. La verdad es una. Los buscadores, los ojeadores, son muchos. Cada uno de los cazadores puede ofrecer un ángulo propicio para alcanzarla. Por eso, la interdisciplinariedad (una tarea conjunta) es un camino fiable en esta labor, ya que «la conquista de la verdad es una tarea acumulativa» (interdisciplinar).³³ Además, el valor de la pieza acechada demanda no desperdiciar ningún indicio por donde deje su rastro. Tomás de Aquino, lo tiene muy claro, y asevera que en todo fragmento de verdad que alguien posea, siempre estará la huella de la Verdad con mayúscula que se anhela alcanzar. Frases como «toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo» (ST, I-II, q.109, a1, ad 1), ilustran esta convicción y, de paso, la firmeza de un método que tiene una vigencia indudable. Siguiendo esta senda, la propuesta de diálogo con Dios, que es la teología, se extiende a la conversación horizontal con cualquier ser humano en la búsqueda de la verdad. En definitiva, estamos en disposición de concluir que el método dialógico e interdisciplinar de la *Suma* es actual.

1.4.3. *La coherencia entre el proyecto, el método y las doctrinas: la antropología teológica*

Vinculados con la visión de fondo y con su método, los contenidos de la teología de la *Suma* se alinean armónicamente. No es el momento de mostrarlo con profusión. Simplemente vamos a dar un sencillo apunte que, por otra parte, ya ha sido insinuado al hablar del marco teológico

32. «La investigación de la verdad se asemeja, en efecto, a la caza: en ella el cazador unas veces se acerca a la presa y otras veces se aleja de ella; y, sin embargo, a veces falla completamente. De modo semejante sucede en la investigación de la verdad: cada uno alcanza algo de ella, aunque ninguno la captura totalmente» (*In Metaphysicorum Aristotelis*, II, 1).

33. F. MARTÍNEZ, *Meditaciones sobre la verdad*, 204.

construido por Tomás. Nos referimos al tema de la antropología teológica: a la comprensión del ser humano a la luz de la fe revelada.³⁴

Hemos mencionado más arriba el principio *la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona*. Subyace en él una antropología positiva nacida de la consistencia de la doctrina de la creación y del fin bienaventurado de la persona. Para nuestro autor es evidente que, en la óptica del proyecto de Dios, la condición humana no es mala («la criatura corporal, por naturaleza es buena», ST I, q. 65, a.1 ad 2). Sobre todo, porque proviniendo del Creador, la realidad constitutiva de la criatura, su verdad, nunca es el pecado, sino el mismo Dios (uniendo armoniosamente en esta explicación la Creación con la Cristología: cf. ST, III, q.15, a.1). De ahí que, por ser *imago Dei*, la persona esté llamada estructuralmente a realizarse según Dios. La verdad es que su condición finita hace que, por sí misma, no pueda alcanzar ese destino. Aunque es cierto, igualmente, que está capacitada por Dios para, gracias a Él y con Él, lograrlo. Por eso, la gracia no anula la naturaleza, sino que la potencia.

No obstante, la realidad del pecado supone un escollo de peso que la antropología ha considerar en todo su valor. Sin embargo, hay que decir que, ni siquiera esta consideración, ensombrece la óptica positiva que el *Doctor común* posee sobre el ser humano, aunque, eso sí, la pondera. Nuestro autor tiene muy claro que el pecado no ha corrompido totalmente la naturaleza que Dios ha regalado a la criatura. Y lo expone con expresiones llamativas:

«aunque ahora el hombre no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza y por eso no puede con sus propias fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde, sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; de ahí que ... puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular» (ST, I-II, q.109, a.2);

«en ningún hombre domina la ley de la carne de tal modo que destruya todo el bien natural que hay en él. Por eso, siempre

34. Se puede consultar F. MARTÍNEZ, *Espiritualidad debajo de la teología. En la Suma teológica de santo Tomás de Aquino*, Madrid 2025, 129-164.

queda en el hombre una inclinación a hacer lo que pide la ley eterna. Pues el pecado no destruye todo el bien de la naturaleza» (ST, I-II, q.93, a.6 ad 2).

Dios y el ser humano, por tanto, están llamados a entenderse. Y lo relevante es que, en este entendimiento, Dios respeta la integridad de la obra realizada en su criatura predilecta. De otro modo, sería imposible una relación de verdadera amistad. No extrañe que, de manera consecuente, el Aquinate asevere «que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo según el modo exigido por su naturaleza de hombre, salvando siempre la libertad, que pertenece a la voluntad y la inteligencia» (ST, II-II, q. 52, a.1 ad 3), o que comente: «la gracia y la virtud imitan el orden de la naturaleza instituido por la sabiduría divina» (ST, II-II, q.31, a.3).

Hay otro matiz relevante en la antropología de Tomás de Aquino, con el que vamos a terminar esta breve exposición teológica sobre la criatura humana. Nos referimos a la comprensión de la *imago Dei* en el hombre. La imagen de Dios en la criatura es identificada por el Aquinate con la naturaleza intelectual de la persona (cf. ST, I, q.93, a. 4). De ahí la trascendencia de la dimensión racional del ser humano tanto en su relación con Dios, como en las demás relaciones. Para nuestro dominico, está claro que la razón es el principio certero que guía la conducta humana. Ella es «la regla y la medida de nuestros actos, puesto que lo propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es el primer principio en el orden operativo» (ST, I-II, q.90, a. 1). En conexión directa con esta regla, como hemos visto, está el proyecto teológico de Tomás: Dios principio y el fin de todo lo existente y de manera especial de la persona. Consecuentemente, por aquí se intuye la vinculación coherente de la antropología teológica con la comprensión de la moral en la teología del Angélico. En este tema, es obligado recordar la reflexión en torno a los derechos humanos (*derecho de gentes*³⁵) que la Escuela de Salamanca desarrolló en el contexto de la conquista y la evangelización del Nuevo Mundo (siglo XVI). Una labor de una

35. Cf. F. DE VITORIA, *Los derechos humanos*, Salamanca 2023. Obra que contiene una antología de textos del dominico de la Escuela de Salamanca, considerado el padre de los derechos humanos y del derecho internacional.

relevancia sin parangón, y que estuvo sostenida y orientada por la aludida visión antropológico-moral del magisterio del *Doctor Común*.³⁶

En definitiva, proyecto, método y enseñanzas se entrelazan de manera armónica en la *Suma*. Y esta armonía teológica es de una indudable actualidad.

1.5. Recapitulación

Llegados a esta altura podemos recapitular los datos de mayor interés en torno a la pregunta por la actualidad de santo Tomás, entresacados del recorrido realizado. Lo hacemos en varios puntos:

1. La cuestión de la actualidad del Aquinate no tiene nada que ver con una moda ligada a un momento concreto de la historia.
2. Tampoco la proximidad cultural explica su actualidad, aunque sí cabe señalar un aspecto que puede ofrecer una veta a explorar. La crisis de época que caracteriza tanto el momento que vive el *Doctor Común* como el nuestro, abre la puerta a una lectura crítica y comparada de la historia, para valorar si la manera en la que Tomás de Aquino afrontó esa crisis tiene algo que enseñarnos hoy. Y, por esa vía, no cabe duda, hay elementos que nos hablan de algo actual relacionado con la razón y el modelo del quehacer teológico.
3. Profundizando en la senda de la lectura crítica de la historia (hermenéutica) y, en concreto, en la manera en la que Tomás tomó el pulso teológico a la realidad de su tiempo, habría que ponderar muchas de las enseñanzas del Aquinate para distinguir lo valioso, lo principal e iluminador (¡qué es mucho!), de lo que, siendo interesante, es fruto de un momento y, por ello, pasajero. Algo de lo que el mismo Angélico parecía ser consciente al hacer teología.
4. Finalmente, entre las cosas que subrayan la actualidad de la teología de nuestro autor, tendríamos que enmarcar la coherencia entre su proyecto, el método teológico y algunas afirmaciones

36. Cf. J. C. MARTÍN DE LA HOZ/L. M. GÓMEZ RIVAS, *La Escuela de Salamanca. Cuando el pensamiento español iluminó al mundo*, Córdoba 2025.

doctrinales. En este sentido, el equilibrio divino-humano de su quehacer teológico, la consideración de lo humano debido a quien está en su origen y es su fin, el diálogo abierto y extendido en la búsqueda de la verdad, la interdisciplinariedad, el valor de la razón para conducirse por la vida y la coherencia de todos estos datos a la hora de la presentación de las cuestiones teológicas, son elementos significativos que hacen de Tomás de Aquino no solo un modelo, sino un maestro en cuya escuela vale la pena continuar aprendiendo, porque su magisterio continúa vivo.³⁷

2. Algunos indicios de la actualidad de la teología de Tomás de Aquino

Tras el itinerario a través de diferentes acercamientos al sentido de la actualidad de la teología del Angélico, nos gustaría mostrar con brevedad algunas pruebas o indicios en torno a su vigencia. Nos centraremos en dos que, aunque distintos, están muy relacionados: 1) la teología de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* y 2) la necesidad de una teología del encuentro y la comunión.

2.1. La teología de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*

La *Gaudium et spes* (GS) nos traslada a un tema siempre vigente en la reflexión teológica: la relación Dios-mundo o Dios-ser humano y, como consecuencia, la relación Iglesia-mundo.

Leyendo el proceso de redacción de la GS durante el Concilio se percibe un debate muy interesante entre diversas maneras de entender esa conexión entre Dios y el mundo contemporáneo. Lo interesante para nuestro propósito es que no faltan los autores que identifican este debate en términos de confrontación entre "agustinianos y tomistas", convirtiéndolo, además, en una de las claves hermenéuticas de la Constitución y de su recepción en el posconcilio³⁸. Por esta vía, de alguna manera, santo Tomás se hizo presente en el debate.

37. Sostiene Y. CONGAR: «Esto no impone ni que se deban repetir simplemente todas sus afirmaciones (las de santo Tomás) ni que haya que seguirle, excluyendo a otros doctores, sino que hay que situarse dentro de su escuela» (*Situación y tareas de la teología hoy*, 67).

38. A. MELLONI, «Roncalli y su Concilio», en *Concilium* 48 (2012) 36.

En la discusión, simplificando mucho, del lado de la teología de san Agustín tendríamos una visión del ser humano y del mundo menos optimista y la enfatización del valor de la cruz en el evangelio cristiano. Por esta línea, la redención sería el concepto más acorde con la comprensión de la salvación y se instaría, en el comportamiento moral, a una sana distancia sacrificial frente a los bienes mundanos. Por el otro lado, estaría la tradición dependiente de los Padres orientales «y quien mejor la habría encarnado en occidente, Tomás de Aquino. En ella el misterio clave sería la encarnación, gracias a la cual toda la creación habría sido reconciliada y elevada a una dignidad superior».³⁹ Como es obvio, estas dos orientaciones tenían su reflejo en diversos ámbitos vinculados con la manera de entender la relación del evangelio con la evolución del mundo, de la Iglesia con la cultura o la cuestión de la autonomía de las cosas terrenas.

La disputa también fue catalogada como una confrontación entre teólogos alemanes y franceses por las procedencias de sus actores más destacados. Así, por ejemplo, en el tercer período de sesiones y en relación con la elaboración del documento, Rahner había chocado con Congar y Daniélou⁴⁰. Además, el teólogo del Friburgo alemán y J. Ratzinger, en el verano de 1965⁴¹, habían escrito críticamente en contra de algunos presupuestos de aquel texto, disgustados por el optimismo ingenuo que rezumaba⁴². Tal circunstancia, a su vez, provocó una famosa intervención de M. D. Chenu en el centro de Documentación conciliar del episcopado holandés en Roma el 22 de septiembre de 1965. En ella, afrontaba algunas de las críticas de Rahner y defendía la base teológica que sustentaba la futura GS. Para nosotros, lo verdaderamente interesante es que Chenu, argumentando en pro de la antropología cristiana de GS, recordó a Tomás de Aquino y las dificultades que tuvo en el medievo al defender la consustancialidad de la materia y del espíritu en el hombre, en el contexto de la controversia de la “unidad de formas”⁴³. Con ello, Chenu buscaba

39. J.W. O'MALLEY, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, Santander 2012, 315.

40. J.W. O'MALLEY, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 316.

41. J.W. O'MALLEY, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, 347.

42. Sobre esta cuestión y la posición de J. Ratzinger en torno a la GS léase S. MADRIGAL, K. Rahner y Joseph Ratzinger, *Tras las huellas del Concilio*, Santander 2006, sobre todo 125-150.

43. M.D. CHENU, *Els cristians i l'acció temporal*, Barcelona 1968, 22.

legitimar el planteamiento del documento que se estaba elaborando. Un planteamiento asentado sobre el presupuesto de que la teología de la materia forma parte de la teología del hombre y, por eso mismo, de la teología de la creación. En la misma línea, el dominico francés evocó, como argumento de autoridad en las notas de su discurso, la coincidencia del plan general de la *Suma* del Aquinate con un postulado central de la Constitución pastoral: la encarnación lleva a su término y cumplimiento la creación⁴⁴.

Con todo, para reforzar la idea que deseamos defender, hemos de ser más precisos y, por ejemplo, analizar sucintamente algunos datos centrales sobre los que pivota la GS. En concreto, vamos a fijarnos en los referidos a la antropología. En ellos, creemos, es posible vislumbrar ese influjo estructural del pensamiento del Aquinate. Este análisis nos conduce a la primera parte de la Constitución pastoral y sus cuatro capítulos.

Conviene recordar el hilo conductor que acompaña la redacción de cada uno de estos capítulos, principalmente de los tres primeros. El enfoque nos evoca el marco del proyecto tomista. El punto de partida es la creación: la estructura antropológica (la imagen, la vocación, la unidad alma/cuerpo, las propiedades del espíritu, la vida social, la actividad). Luego viene la condición del ser humano en la historia: el pecado, la muerte, la posibilidad de la negación de Dios, la necesidad de la redención; se trata, por ende, de la estructura histórica que todos los hombres, sin excepción, comparten. La meta final es Jesucristo: la verdadera imagen de Dios y el verdadero hombre dentro del plan salvífico divino, en quien se explica la vocación, la vida social y la actividad humanas, quien, además, ofrece a la criatura la salvación del pecado y de la muerte. Esta perspectiva muestra también que quien está en la meta, estaba ya en el principio, por lo que hay una continuidad manifiesta en toda la historia de la salvación. Dicha continuidad, por otra parte, es la que favorece una adecuada correlación dialógica entre lo que anuncia la Iglesia y lo que busca el mundo actual. Por tanto, es su base teológica. Una base antropológica y cristológica al mismo tiempo.

44. M. D. CHENU, *Els cristians i l'acció temporal*, 28.

Así pues, desde el punto de vista de la teología nos encontramos en estos capítulos de la GS con una «antropología cristológica o cristocéntrica» o, como dicen otros autores, «con los trazos fundamentales de la cristología conciliar»⁴⁵. Estamos ante los auténticos cimientos doctrinales de la Constitución en los que, creemos, resuena la orientación de la teología del Aquinate, aunque, en realidad, en ellos no haya más que una sola referencia a su pensamiento en el número 25.⁴⁶

Con todo y, a decir verdad, es discutido por bastantes teólogos si esta antropología cristocéntrica se llega a presentar en el documento con toda su riqueza.⁴⁷ Incluso, no faltan críticas de peso.⁴⁸ Sin duda, estas indicaciones han de ser tenidas en cuenta por su razonabilidad. Quizás, hay que reconocer que la antropología cristocéntrica en la GS no está plenamente desarrollada. Pero, como alguien ha dicho, posiblemente no era la tarea propia de un Concilio llevar a cabo tal cometido, que queda así abierta para los teólogos⁴⁹.

45. «Esos tres capítulos delinean los trazos fundamentales de una cristología conciliar, que es una antropología cristocéntrica: *mysterium hominis in luce Christi*» (S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 359).

46. La afirmación conciliar es la siguiente: «Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social». Y la referencia que apoya esta afirmación es *I Ethic. lect. I*.

47. Sobre este particular es muy interesante la contribución de J. M. PRADES, «La comprensión del hombre como imagen de Dios. A los 50 años del Concilio Vaticano II», en *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, en V. VIDE-J. R. VILLAR (eds.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid 2013, 121-172.

48. Hay que reconocer y tener en cuenta en su justo valor, el pensamiento de autores que no están tan conformes con la afirmación de que la GS entregue, sin más, una «antropología cristológica o cristocéntrica». Es el pensamiento de A. SCOLA, quien afirma se perciben yuxtaposiciones en la visión antropológica de la GS entre el *Proemio* y la *Exposición Preliminar* («Gaudium et Spes: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità», en R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 94-95. Interesante también las reflexiones de F. G. BRAMBILA, *Antropologia teológica: chi è l'uomo perché te ne curi?* Brescia 2005, 123-127.

49. W. KASPER, hablando de las limitaciones del planteamiento antropológico de la GS, señala que no es la labor de un Concilio determinar sistemáticamente cuestiones de orden teológico, como, por ejemplo, la relación exacta entre creación-cristología. Esta labor queda, señala, para la teología posterior (cf. «L'antropologia teológica della *Gaudium et Spes*», en *Laici oggi* 39 (1996) 44-54; el texto al que aludimos nosotros lo hemos leído en la versión que aparece en internet, Punto III: <https://www.gliscritti.it/approf/2009/papers/kasper170209.htm>).

No obstante, no creemos que la Constitución falte al compromiso con una nueva visión antropológica sobre la base de un esquema teológico tradicional como el de Tomás de Aquino. Dicho compromiso está muy presente, tal y como se refleja en la idea del plan salvífico de Dios. La GS así lo manifiesta cuando dice que el juicio que el Concilio quiere hacer sobre los valores humanos es conforme al «plan divino sobre la vocación auténtica del hombre», que hace que «la fe ilumine todo con una luz nueva». Ese plan y esa luz incluyen a Cristo desde el principio y, en ellos, Jesucristo es la referencia constante (cf. GS 10), como, por otro lado, van a ir sellando los números postreros de los cuatro capítulos de la primera parte.

Además, hay en esta manera de presentar las cosas una apuesta metodológica con la que la Constitución es coherente (y que nos recuerda el horizonte teológico y el método del Angélico): la solidaridad de la Iglesia con el género humano. La humanidad es el terreno compartido. Es el lugar de encuentro y el lenguaje común. Un planteamiento elaborado a partir de la creación, que implícitamente contiene a Jesucristo, es la vía que garantiza la correlación inmediata, el diálogo, el paso por la realidad del método de los signos de los tiempos, que, después, juzga todo a la luz del envidado del Padre, verdad última del plan de Dios. Verdad última que, cierto, es también la primera y que no se ha olvidado, ni marginado.

En definitiva, ¿puede decirse que hay una presencia actual de Santo Tomás en algunos de los fundamentos teológicos de la GS? A la luz de lo que hemos comentado y otros autores sostienen, se podría decir que sí. Pero claro, sería algo así como un influjo implícito, más a través de visiones vertebradoras y orientadoras de fondo que de afirmaciones doctrinales directas, aunque éstas no falten. Esta postura tiene su refrendo en el pensamiento de Y. Congar, quien escribe:

El estilo doctrinal del Concilio, y a veces los temas tratados, hacen que Santo Tomás sea citado relativamente poco en los textos conciliares.... El Vaticano II ha citado preferentemente a los Padres, a los antiguos concilios, a los papas recientes. Podría mostrarse sin embargo que santo Tomás, el *Doctor communis*, ha proporcionado a los redactores de los textos dogmáticos del

Vaticano II las bases y la estructura de su pensamiento. Estamos seguros de que ellos mismos lo confesarían.⁵⁰

2.2. *La necesidad de una teología del encuentro y de la comunión*

Vivimos tiempos de confrontación. Esta polarización encuentra pábulo en la alarmante situación político-cultural que vivimos. Los discursos populistas y frentistas de un signo u otro son el caldo de cultivo propicio para que vaya arraigando progresivamente en la humanidad una creciente división. División que, en forma de opción político-ideológica, retroalimenta a su vez posturas extremas entre los mismos cristianos en el interior de la Iglesia.

Es lamentable, pero estamos levantando muros que escinden la sociedad, el mundo y la Iglesia. Esta realidad hace cada vez más difícil la afirmación de un terreno compartido, de un nosotros, de una posible fraternidad. El papa Francisco, con preocupación, llamaba la atención, en la *Fratelli tutti*,⁵¹ sobre esta evolución planetaria que, tras la pandemia de la COVID-19, parecía crecer más y más. ¿Será verdad que no existe en esta cultura del mercado y relativista, en la que todo fluye y cambia con rapidez, nada que sea común a todos? ¿Nada que permita el diálogo y el encuentro? ¿Nada que facilite la reconciliación y la esperanza? ¿Nada que haga cesar las guerras, los conflictos o la cancelación de los que piensan de otra forma dentro de una visión cultural dominante?⁵²

Para salir de este bloqueo se precisa una mirada que no solo realice un diagnóstico certero, sino que ofrezca puntos de apoyo sencillos y claros, que ayuden a formar mentes y conciencias preparadas para tender la mano, escuchar, dialogar, buscar el bien común y salir en pos de una verdad, que nos precede y acompaña, pero que no es patrimonio exclusivo de nadie.

Santo Tomás de Aquino con su manera sinfónica de comprender la búsqueda de la verdad, con el equilibrio de su pensamiento, con la

50. *Situación y tareas de la teología hoy*, 65-66.

51. Cf. nn. 9-55.

52. Sobre la cuestión de la cultura de la cancelación es interesante *Christianisme, cancel culture et wokisme. Quel rapport au passé en société contemporaine?*, G. PALASCIANO, éd, Paris 2024.

positividad con la que afronta los polos diferenciados dentro del proyecto de Dios, con su llamada al diálogo, con su apuesta por lo interdisciplinar, con su convicción de que todos poseen un ápice de verdad que procede de la Verdad con mayúscula, con su visión reconciliadora de lo divino y lo humano, es un modelo y un maestro del que, hoy, es menester nutrirse.

No se tratará, como ya hemos indicado, de repetir miméticamente lo que dijo, sino de aprender de su método, de su manera de entender la teología, de las soluciones sensatas que nos ofrece. La recepción de esta enseñanza puede ser de una gran ayuda a la hora de elaborar una reflexión teológica pertinente y significativa para el horizonte de polarización, posverdad y división en el que vivimos. La Iglesia, en la implementación de su quehacer teológico, se juega mucho en este tema.⁵³

Hay que concluir. Al final del recorrido de esta conferencia, no nos parece desproporcionado afirmar que el *Doctor común*, que nos sigue siendo recomendado por el Magisterio, se postula como un referente actual de cara a la confección de esa necesaria teología de la comunión y del encuentro. Y es que, si su enseñanza -como se dice- es universal y válida, será porque siempre estuvo, está y estará al servicio de la comunión. Desde luego, la comunión entre Dios y el ser humano y, en perfecta correspondencia, la comunión de todos los humanos entre sí.

¡Feliz día en la fiesta de santo Tomás de Aquino!

53. El papa Francisco entrega en *Veritatis gaudium* 4 unos *criterios* para la elaboración de una teología capaz de afrontar la crisis de la época actual (la contemplación y la introducción espiritual, intelectual y existencial en el corazón del *kerygma*; el diálogo a todos los niveles; la inter- y la trans-disciplinariedad y la necesidad urgente de «crear redes» entre las distintas instituciones) que, ciertamente, no nos parecen muy distantes a los que hemos destacado a la hora de hablar de la actualidad de santo Tomás en esta ponencia. Sobre este particular comentábamos: *Veritatis gaudium* «brinda a quienes investigan algunos *criterios fundamentales* (cf. VG 4) con los que han de intentar trazar una arquitectura comprensiva del mundo y de la humanidad basada en la fe kerigmática y, en consecuencia, enraizada en el apasionante horizonte de la relacionalidad que brota de un Dios creador y trinitario; esta arquitectura relacional nacida de la esencia de la fe y sobre la que construir las bases de una nueva cultura, siempre según el Papa, requiere una preparación muy especial en el diálogo, en la inter y la transdisciplinariedad e, igualmente, precisa un armónico “trabajo en red”. Estos criterios para alcanzar la nueva cultura, todos ellos comunionales y participativos, reflejan de forma coherente en la mentalidad de Bergoglio la coherencia entre esa cultura de la fe y la realidad sinodal de la Iglesia» (V. BOTELLA, «La sinodalidad y el programa especialista LIDE (Liderazgo de Discernimiento para organizaciones Eclesiales)», en *Anales Valentinus* XI (Nueva serie) (2014) 45).







Universidad
Católica de Valencia
San Vicente Mártir