

Tendencias de escuela de la filosofía neoescolástica

Desde los comienzos de la neoescolástica ocupó un puesto destacado la conciencia de volver a S. Tomás de Aquino. Se le consideraba el pensador más importante y el más claro modelo de la tradición escolástica; para reanimarla había que recurrir sobre todo a él. Esto lo destaca también con todo énfasis la encíclica de León XIII, *Aeterni Patris* (1879), y otra serie de documentos de la Iglesia¹.

Si por tomismo se entiende los elementos doctrinales básicos más importantes de S. Tomás, toda la neoescolástica, filosófica y teológicamente, es tomismo o neotomismo². Pero si por tomismo se entiende en sentido estricto el conjunto sistemático de doctrinas que se desarrolló más tarde a partir de S. Tomás, hay otras tendencias de filosofía escolástica que se le oponen, especialmente el escoltismo y el suarecianismo, que resurgieron de nuevo en la neoescolástica y produjeron controversias dentro de ella. Hoy casi siempre suele hacerse esta distinción: «tomista» significa el sistema doctrinal de esta tendencia y «tomasiano», en cambio, la doctrina original del mismo S. Tomás. También en un sentido estricto, pero menos exacto, se llama tomismo, p. ej. en el problema especial de la cooperación de Dios en las acciones de las criaturas, a la doctrina de Domingo Báñez OP (bañecianismo, defendido por tomistas estrictos, especialmente dominicos) como contraria a la de Luis de Molina SJ (molínismo, que lo siguieron casi siempre los jesuitas). A este problema específico, que fue el verdadero substrato de la controversia teológica sobre la gracia del siglo XVII y reapareció de nuevo en la neoescolástica, sólo nos referiremos aquí en la medida en que tiene su origen en posiciones filosóficas.

Aquí entendemos por tomismo una tendencia escolástica, entre otras, que se basa también —más o menos— en S. Tomás. Protagonistas y representantes de estas tendencias fueron sobre todo, pero no exclusivamente, las grandes órdenes que seguían cada una su tradición respectiva. Los dominicos, también los benedictinos y otros fueron tomistas estrictos, los jesuitas fueron casi siempre suarecianos y los franciscanos volvieron a reanudar en parte la doctrina escoltista. Sin entrar en los diversos filósofos que en esta

¹ Cf. ASS 12 (1879) 97-115; AAS 6 (1914) 383-386; 8 (1916) 156s.; 15 (1923) 309-329 etc.

² Cf. Las obras de C. Gascon, O. H. Pesch, G. Söhngen, H. M. Schmidinger, citadas en la bibliografía.

obra se tratan por separado, vamos a presentar aquí sólo los rasgos de las tendencias de escuela de la neoescolástica en una visión de conjunto histórica y sistemática.

DESARROLLO HISTÓRICO

1. El *tomismo*, en el sentido estricto de una tendencia escolástica filosófico-teológica, no se basa sólo en el mismo S. Tomás, sino también en sus comentaristas, especialmente de la escolástica tardía de los siglos XVI y XVII: Silvestre Ferrariensis (1468-1528), Tomás de Vio Cayetano (1469-1534), Domingo Báñez (1528-1604), Juan de S. Tomás (1589-1644) y otros. Entre sus partidarios el tomismo se desarrolló y consolidó cada vez más como sistema escolástico. La protagonista principal de esta tradición ininterrumpida fue sobre todo la orden de los dominicos. Un representante destacado de este tomismo fue en el siglo XVIII, o sea, mucho antes de la neoescolástica, Salvatore Roselli OP (1722-1784), cuya *Summa philosophica* (1777) se reedita varias veces en Italia y España y logra una amplia influencia. Otros manuales de filosofía tomista se basan en él, pero sólo son un resumen condensado, sistemático, como los manuales de Felipe Puigserver OP (Valencia 1817) y Antonio Sendil OP (Verona 1852), o perfeccionan la exposición de la doctrina, como p. ej. especialmente Tommaso Zigliara OP (después cardenal) en su *Summa philosophica* (Roma 1876). Todo esto va a influir en el neotomismo, que partió especialmente de Italia y tuvo sus representantes más significativos en Gaetano Sanseverino (1811-1865, canonigo en Nápoles) y Matteo Liberatore SJ (1810-1892, profesor en Nápoles, cofundador de *La Civiltà Cattolica*); con ellos, Nápoles —junto con Roma, Piacenza y otros lugares— se convirtió en uno de los lugares de origen del pensamiento neotomista en Italia.

Otros centros de estudios de filosofía tomista fueron: en Roma, el Thomas-Kolleg OP, del que salió en 1909 el Collegium Angelicum; el Collegium Anselmianum OSB, reconstruido en 1867 y que se amplió como lugar de formación de toda la orden de los benedictinos; además, las Universidades de Milán, Friburgo (Suiza) y Lovaina (Bélgica), donde en 1893 el después cardenal Désiré Mercier (1851-1926) fundó el Institut Supérieur de Philosophie. Allí se publicó como texto sistemático la *Philosophia Lovaniensis* (1885-1900), continuado más tarde especialmente por Louis De Raeymaeker y Ferdinand Van Steenberghen. Hay que añadir los centros de estudios de los dominicos franceses en Le Saulchoir (desde 1905) y de los dominicos alemanes, la Albertus-Magnus-Akademie en Walberberg (en Bonn) (desde 1926).

Entre los representantes más destacados del tomismo en el mundo alemán están Gallus M. Manser OP (1866-1950, profesor en Friburgo/Suiza), especialmente por su obra *Das Wesen des Thomismus* (1932), y Joseph Grell OSB (1863-1940, profesor en el Anselmiano de Roma), que después del manual latino (1899) publicó la obra alemana *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* (2 ts., 1935), una obra clásica del neotomismo.

En el mundo francés logran una influencia importante Antonin Gilbert Sertillanges OP (1863-1948), Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877-1964) y especialmente Étienne Gilson (1884-1978) y Jacques Maritain (1882-1973). Estos dos últimos, Gilson y Maritain, vivieron y enseñaron mucho tiempo en América (EE. UU. y Canadá) y, por eso, también

allí fomentaron decisivamente el neotomismo. En cierta oposición con el tomismo tradicional está el belga Joseph Maréchal SJ (1878-1944, profesor en Lovaina), que en la gran obra *Le point de départ de la métaphysique* (6 ts., 1922ss.), validándose de la reflexión trascendental en el sentido de Kant, pretende fundamentar de nuevo la metafísica en el espíritu de Tomás de Aquino, llegando a formar escuela y a alcanzar una influencia decisiva en el pensamiento metafísico tomasiano de su época, incluso en el mundo de lengua alemana y en otros países.

En Italia, el neotomismo tuvo también una fuerte tradición entre los jesuitas: primero con Matteo Liberatore SJ (1810-1892) y Giovanni Maria Cornoldi SJ (1822-1892), y más tarde con Guido Mattiussi SJ (1862-1925), Paolo Dezza SJ (nac. 1901) y otros. También destacó Cornelio Fabro CCS (nac. 1911) con importantes publicaciones de filosofía tomista y con su polémica crítica con la concepción suareciana del ser en L. Fuetscher y F. Descoqs.

2. Al tomismo en sentido estricto se le opone como tendencia sobre todo el *suarecianismo*, también en la neoescolástica. Los jesuitas, fieles a las constituciones de S. Ignacio de Loyola, aceptaron la «doctrina scholastica divi Thomae»; pero esto desde el principio no lo entendieron nunca en el sentido del tomismo estricto, sino que conservaron, aunque orientados por S. Tomás, una mayor libertad de pensamiento³. Así, siguieron caminos originales desde Pedro da Fonseca SJ (1528-1599) a Gabriel Vázquez SJ (1549-1604), Luis de Molina SJ (1536-1600) y especialmente el *Doctor eximius* Francisco Suárez SJ (1548-1617). Suárez recoge en sus *Disputationes metaphysicae* (2 ts., 1597) la herencia metafísica de toda la escolástica, sobre todo de S. Tomás, pero ahora en polémica con el escoltismo y el nominalismo. Su sistema de metafísica llega a tener una influencia muy amplia y se convierte en la filosofía escolástica predominante en las universidades católicas y en las protestantes de los siglos XVII y XVIII⁴. Sobre todo porque en los numerosos colegios de aquella época (institutos y universidades) de la orden se enseñaba filosofía suareciana. Esta tradición sólo fue desplazada por la filosofía racionalista del siglo XVIII; incluso el jesuita Sigismund von Storchenau (1713-1797, profesor en Viena) enseñó filosofía basándose casi totalmente en Leibniz y Wolff. Añádase a esto la supresión de la orden de los jesuitas (1773) y luego la revolución intelectual que supusieron Kant y el idealismo. Tras la readmisión de la orden (1814) se abre paso de nuevo en la vida cultural de la época y pasa otra vez a primer plano la tradición filosófica de Suárez.

Los colegios y centros de estudio de la (nueva) Compañía de Jesús fueron casi siempre centros de filosofía (y teología) suareciana. Así, la Pontificia Universidad Gregoriana, que había surgido del antiguo Collegium Romanum SJ y que en 1824 fue puesto de nuevo al cuidado de los jesuitas. El mismo Joseph Kleutgen SJ (1811-1883), uno de los primeros y más importantes precursores de la neoescolástica, que enseñó en la Gregoriana entre 1843-1874 y de nuevo entre 1878-1880 y escribió la obra *Philosophie der Vorzeit* (2 ts., 1863), no fue un tomista estricto, sino más bien de orientación suareciana. Esta tradición fue

³ *Constitutiones Societatis Jesu* No. 464.

⁴ Las mismas constituciones, si lo exigen los tiempos, admiten también «alium doctor studentibus utitur» (cf. 466).

⁵ Las *Disputationes metaphysicae* se editaron en Colonia en 1600; sólo en Alemania de nuevo cinco veces entre 1600-1630.

muy activa tanto en el mundo alemán como también en el español. En la Gregoriana de Roma enseñó con el mismo espíritu, entre otros, el español Juan José Urráburu SJ (1844-1904; profesor en España, Francia y Roma), que publicó manuales de filosofía escolástica, en muchos tomos, muy profundos, escritos en latín, que se conocieron y utilizaron en todo el mundo. Sólo mucho más tarde, desde alrededor de 1920, por una cierta presión de la Curia después de las 24 tesis de la filosofía tomista de 1924 y también por la influencia de decididos tomistas entre los jesuitas, especialmente en Italia, se impuso en la Gregoriana como Universidad Pontificia la doctrina escolástica del tomismo.

La casa de estudios de los jesuitas alemanes estuvo en Maria Laach (1863-1871) y después de su destierro de Alemania y del exilio temporal en Inglaterra (Ditton Hall) en el Colegio de S. Ignacio de Valkenburg/Holanda (desde 1884). Allí nace, refiriéndose en su mismo título al antiguo Maria Laach, la obra completa *Philosophia Laecensis*, en la cual sobre todo Tilmann Pesch SJ (1836-1899) trata la *Logik* (1888/1900), la *Psychologie* (1896/98) y la *Naturphilosophie* (1897), con una sensibilidad considerable para la ciencia y la filosofía moderna. Theodor Meyer SJ (1821-1913) prepara el *Naturrecht* (1885/1900) y Joseph Hontheim SJ la *Philosophische Gotteslehre* (*Theodizee*, 1893), obras todas basadas esencialmente en la metafísica suareciana. Como complemento de estos libros de texto en latín, Alfons Lehmen SJ escribe el manual alemán *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage* (3 ts., 1898ss.). Hay que añadir en Valkenburg a Viktor Cathrein SJ (1845-1931) con su *Moralphilosophie* (1890s) y Heinrich Pesch (1854-1926) con el *Lehrbuch der Nationalökonomie* (1914-1926), las dos obras importantes y fundamentales. También en Francia sigue activa la tradición suareciana; su último gran representante es Pedro Descoqs SJ (1877-1946), que publica las *Prælectiones theologiae naturalis* (1932/35), redactadas con gran profundidad y agudeza¹⁴.

También en el Colegio Berchman de Pullach, en Munich, desde 1925 casa de estudios de filosofía de los jesuitas alemanes (desde 1971 en Munich), siguió predominando más el pensamiento suareciano. De él salió una serie de manuales latinos y alemanes, de J. de Vries (*Teoría del conocimiento*), A. Willwoll (*Psicología*), M. Rast (*Teodicea filosófica*) y otros. Sólo más tarde, en parte por la influencia de J. Maréchal, se impone un pensamiento de orientación más tomista, especialmente en J. B. Lotz y W. Brugger¹⁵.

Un centro de filosofía suareciana fue la facultad de teología de la Universidad de Innsbruck, que se reconstruyó en 1857 y se entregó a los jesuitas¹⁶. Su tendencia intelectual procedía de Roma; todos los profesores de la primera generación habían estudiado en la Gregoriana, donde entonces enseñaba J. Kleutgen, entre otros. La filosofía suareciana está representada claramente por Max Limbourg (1841-1920) en su *Metaphysik* (1883) y más tarde por Joseph Donat (1868-1946) en la *Summa philosophiae christianae*, que salió desde 1910 en ocho tomos, incluyendo todas las materias filosóficas, y en numerosas reediciones se propagó y se utilizó durante décadas como libro de texto en todo el mundo. Este mismo sello intelectual aparece —aún con más fuerza— en las disputas

¹⁴ Obra importante durante décadas; sólo superada por W. Brugger: *Summe* (1979, de orientación más tomista).

¹⁵ De las dos numerosas publicaciones (tratadas por separado).

¹⁶ Cf. E. Coresh: *Philosophie*. H. Pohl: *Das Institutum Philosophicum Oenipontanum*, en: ZKTh 80 (1958) 184-192.

críticas con el tomismo estricto, especialmente en Johann Stuffer (1865-1952), Lorenz Fuetscher (1894-1935) y Joseph Santeler (1888-1968), y en el campo teológico también en el manual de dogmática de Ludwig Lercher (1864-1937). El espíritu suareciano siguió intensamente activo en Innsbruck hasta los años cincuenta y sesenta.

Pero estos suarecianos no siguieron en todos los aspectos las orientaciones de S. Tomás; su crítica se dirigía no contra él, sino contra el tomismo estricto. Su punto de referencia central era S. Tomás, no Suárez. Y se estudiaba y comentaba constantemente a S. Tomás, no a Suárez, aunque interpretado críticamente desde la tradición suareciana. Sobre Suárez no apareció ningún estudio importante; se le consideraba muy por detrás de la autoridad de S. Tomás, aunque definía su contexto intelectual.

3. Menos restrictivo es el *escotismo* como tendencia de la escuela de los franciscanos. Y la razón es que en la tradición de su orden S. Buenaventura (1221-1274), de la primera escuela franciscana, no tiene menos prestigio que Juan Duns Scoto (1266-1308), el «Doctor subtilis», que unió crítica y especulativamente el pensamiento agustiniano de los franciscanos con el aristotelismo y defendió muchas doctrinas propias frente a S. Tomás y el tomismo. Es verdad que el escotismo se pasó pronto en la Baja Edad Media, en parte, al nominalismo de Guillermo de Ockham (al. 1300-1349) y de su escuela, que prepara el empirismo inglés. Pero no fue el nominalismo, sino el escotismo, la tendencia predominante durante siglos de la orden de los franciscanos (no tanto de los conventuales y de los capuchinos). En la neoescolástica experimenta un cierto resurgimiento, casi exclusivamente a través de los franciscanos.

El centro de estudios más importante de los franciscanos fue (desde 1877) el Colegio Buenaventura de Quaracchi (en Florencia), desde 1971 en Grottaferrata. Hay que añadir desde 1933 el Collegium Antonianum en Roma, el Franciscan Institute en Nueva York y en Alemania la casa de estudios de Werl (Westfalia) y otros. En Quaracchi se editaron las obras de S. Buenaventura (12 ts., 1882-1902), la *Summa theologiae* de Alejandro de Halés (4 ts., 1924ss.) y obras de otros escolásticos de la Edad Media (desde 1903); además, en Roma se dio comienzo a una edición crítica de las obras de Duns Scoto (desde 1950) y en Nueva York a una edición crítica de las obras de Guillermo de Ockham (desde 1967).

Los principales representantes del escotismo filosófico fueron Deodat de Basly (1863-1937), que enseñó en Francia y en Roma, y Parthenius Minges (1881-1926), que trabajó en Quaracchi y en Munich: los dos escribieron importantes obras sobre la filosofía y la teología de Duns Scoto.

4. Pero la Curia pontificia de Roma prefirió claramente el tomismo auténtico y lo promovió fuertemente. Para las otras tendencias de la escolástica fue un golpe grave, que se vio como una condena y una discriminación, cuando la Congregación de estudios de Roma declaró en 1914 como obligatorias las 24 tesis¹⁷, con lo que se fijaban opiniones doctrinales específicamente tomistas, aunque en algunos casos muy discutidas. Por diversas protestas, sobre todo de jesuitas que seguían la tradición suareciana, el Papa Benedicto XV (1917) redujo estas tesis a «tutae normae directivae»¹⁸, así, no «se impone a

¹⁷ AAS 6 (1914) 383-386.

¹⁸ AAS 6 (1916) 156s.

nadie la obligación de aceptar estas tesis», con tal de que se reconozca a S. Tomás como «duces et magistrum in theologia et philosophia»; por lo demás, se permite defender otras opiniones tradicionales y «disputare de quibus possit soleatque disputari»¹⁹. El Papa Pío XI vuelve a tomar posición otra vez sobre esta cuestión, sin limitar la libertad de doctrina y de opinión dentro de la filosofía escolástica²⁰. Así siguió viva la diversidad de las tendencias escolásticas, hasta que esta filosofía cristiana, ligada a la tradición escolástica, se vio enfrentada cada vez más a otros problemas distintos y más básicos que las discusiones internas características de esta tradición.

DIFERENCIAS SISTEMÁTICAS

Antes de señalar en este panorama histórico las diferencias sistemáticas más importantes, hemos de destacar que las tendencias filosóficas de la escolástica están de acuerdo en determinadas cuestiones fundamentales. Indiquemos esquemáticamente sólo algunas: el realismo del conocimiento y, por tanto, la importancia de la abstracción a partir de la experiencia para la formación de los conceptos, también los metafísicos, y para el conocimiento trascendente; la posibilidad de la metafísica en el sentido de una ciencia filosófica del «ser en cuanto ser» (ens qua ens), por lo tanto de todo lo que es ente (omne ens), y de sus atributos esenciales (unum, verum, bonum); el conocimiento de Dios como ser por sí, absoluto, trascendente y personal (ens a se, esse in se subsistens) y creador libre del mundo; la espiritualidad del alma, su función como forma substancial del cuerpo (anima forma corporis), su libertad, personalidad e inmortalidad; y, por último, una ética tanto individual como también social, basada ontológicamente en la esencia (la «naturalidad») del hombre. Sólo por estas posiciones fundamentales la filosofía escolástica se diferencia de muchas otras tendencias filosóficas que se han defendido precisamente en los siglos XIX y XX y le da una cierta unidad al filosofar cristiano. Pero dentro de este marco existen, sin embargo, notables diferencias, cuyos aspectos ontológicos y metafísicos más importantes vamos a resumir aquí brevemente y con la debida simplificación de las sutiles controversias.

1. *Existencia y esencia*. El ente finito está constituido por ser (esse) y esencia (essentia) o ser-ahí (existencia) y ser-así (esencia, quiddidad). Esta es doctrina escolástica general: en esta diferencia se basa la contingencia: nada (fuera de Dios) existe necesariamente por su esencia. Pero las opiniones divergen mucho cuando definen con más precisión el significado de estos dos elementos y su relación entre sí. Los tomistas estrictos defienden una distinción real (distinctio realis) entre existencia y esencia. Esto lo niegan los suarecianos, defendiendo una distinción sólo de razón o conceptual, que, sin embargo, tiene su fundamento en la contingencia o no necesidad de la existencia (distinctio rationis cum fundamento in re, llamada también distinctio virtualis). Los escotistas por su parte hablan de una distinción formal, basada en la cosa misma (distinctio formalis ex natura

¹⁹ El Papa Benedicto XV al P. General W. Ledochowski el 19 de marzo de 1917 (cf. ZKTh 42 [1918] 202s.).

²⁰ Enciclica *Studiorum duces*, en: AAS 15 (1923) 309-329.

rei). Sobre este problema las discusiones han durado siglos, replanteándose también y de nuevo en la neoescolástica.

Sin embargo, con frecuencia se ha reflexionado muy poco que los dos elementos de que trata la distinción se conciben de una manera completamente distinta. Entendidas en el sentido de S. Tomás, existencia (esse) y esencia (essentia) son principios constitutivos del ente finito (ens finitum), que se relacionan entre sí como acto y potencia. La existencia (como actus essendi) es el principio de la positividad y actualidad pura, de la realidad y perfección pura del ser (perfectio essendi); por eso, no puede ser la razón de la realidad y perfección propia en el ente finito. De aquí que sea la esencia (essentia) el principio limitante concreto, que da a la existencia esta forma substancial específicamente limitante concreta, que limita la actualidad de la existencia, realizándose por ella. Si existencia y esencia (en este sentido) constituyen realmente al ente finito, sus principios reales, distintos y funcionalmente opuestos, tienen que ser entonces realmente distintos. Esta es la doctrina de S. Tomás, aun cuando en él no se encuentre expresamente la distinción real.

A ella se oponen los escotistas y los suarecianos. Los escotistas introducen una distinción formal y los suarecianos una distinción virtual. En los dos casos sólo se da una distinción de razón o conceptual, que se basa en la cosa en cuanto que ésta es contingente, es decir, puede existir o no. Existencia (esse) y esencia (essentia) no se conciben —a la manera de acto y potencia— como principios constitutivos reales, sino sólo como aspectos racionales o conceptuales bajo los cuales concebimos al ente, aunque basándonos en su realidad finita y contingente. El ser (esse) no es sino la mera existencia (existentia), un «estado» de realidad fáctica, en el que el ente es puesto previamente ya completamente determinado en su esencia (esencialmente, quidditativamente). Es evidente que en esta concepción ya no puede ser posible ni lógica una distinción real. Pero estas dos concepciones no se excluyen, sino que se completan mutuamente, como se ha visto con más claridad sobre todo en la escolástica contemporánea.

2. *Analogía del ser*. Fundamental en ontología e importante especialmente para el conocimiento de Dios es la doctrina escolástica de la analogía del ser o del ente (ens), que había desarrollado sobre todo S. Tomás. Totalmente contraria a ella es la doctrina escotista de la univocidad del concepto de ser. Ahora bien, parece que con ella sólo se refería a la unidad última de sentido o univocidad que se da en el concepto más abstracto y más formal de ser, unidad que también se percibe y está contenida en el concepto análogo de ser. A pesar de todo, el concepto más general y más universal de ser no puede ser sino análogo, porque no puede ser explicitado por algo que sea ente (es decir, no incluido en su concepto), sino que se explicita y se modifica en su significado a sí mismo. Luego la analogía de nuestro pensamiento y lenguaje es anterior a toda declaración unívoca.

Más importante fue en la discusión neoescolástica el problema de la interpretación exacta de la analogía. Los tomistas estrictos, siguiendo a Cayetano²¹, defendían la analogía de proporcionalidad, mientras que los suarecianos, y también el mismo Suárez, la analogía de atribución. Analogía de proporcionalidad (analogia proportionalitatis) significa

²¹ De éste cf. esp.: *De nominum analogia* (1498).

la semejanza (no igualdad) de las relaciones, especialmente del ente finito con su ser (diferencia) y de la esencia divina con su ser (identidad), pero también de la diferencia entre ser substancial y accidental, así como de los grados de la realidad en ser material, vivo y espiritual. En cambio, la analogía de atribución (analogía attributionis) destaca la relación de dependencia (dependencia) de uno respecto del otro. Ontológicamente, al ente finito sólo se le atribuye el ser por su dependencia (causal) de Dios: Dios es el analogatum primarium, y el ente finito y creado el analogatum secundarium. En el orden del conocimiento ocurre a la inversa, porque sólo podemos conocer a Dios y hablar de él dependiendo de la experiencia del ente finito; por eso, el ente finito del mundo de nuestras experiencias es el analogatum primarium y Dios el analogatum secundarium. También sólo conocemos la substancia por sus accidentes y, por tanto, lo ontológicamente primero por lo secundario.

Pero, además, hay que distinguir en la analogía de proporcionalidad una analogía propia e impropia (analogía propria et impropria) y en la analogía de atribución una analogía interna y externa (analogía interna et externa), cuando se trata de perfecciones o determinaciones que corresponden a los analogados en sentido propio (sensu proprio), por tanto internamente (interne), y se predicán de ellos, o sólo en sentido figurado se hace una afirmación simbólica y metafórica. En sentido interno y propio, de Dios sólo pueden predicarse atributos o perfecciones puras, que no contengan o presupongan ninguna limitación (perfecciones puras), pero no perfecciones mixtas (perfecciones mixtas), que están limitadas conceptualmente y, por tanto, sólo se pueden predicar del ente finito. Estas distinciones se desarrollaron de nuevo en la neoescolástica y llevaron a la convicción de que la analogía de proporcionalidad propia no excluye la analogía de atribución interna, sino que la presupone e incluye, lo mismo que, a la inversa, la analogía de atribución interna es el fundamento de una proporcionalidad propia y la contiene. En esto coincidieron casi siempre las tendencias escolásticas, aunque se defendiera la prioridad de una u otra interpretación de la analogía. El mismo S. Tomás basa la analogía en una relación de dependencia causal (causa ad effectum), es decir, que parece estar más cerca de la analogía de atribución que de la de proporcionalidad.

3. *Materia y forma.* S. Tomás aceptó la teoría aristotélica de que el ente material está constituido por materia (ὕλη) y forma (μορφή). Con el término «materia» no se refiere al material concreto, sino al substrato absolutamente indeterminado, informe, de una «materia prima», como el principio constitutivo de todo ente material. Esta materia se hace una cosa concreta, específicamente determinada, añadiéndole la forma substancial (forma substancialis); después sobrevienen las determinaciones accidentales de la forma. Pero esto significa, como enseñan los tomistas estrictos, que el hombre, p. ej., sólo está constituido por la «materia prima» sin determinaciones y la «forma substancialis» específica del ser humano. Es la teoría de la unicidad de la forma substancial (unicitas formae substancialis).

En contra de ella existen dificultades serias, que plantearon ya Duns Scotus y después de él los escolastas y los suarecianos. Una de ellas es el problema de la unidad o pluralidad de las formas (pluralitas formarum). ¿Consta p. ej. el hombre sólo de «materia prima» y de la «forma substancialis» de ser humano, es decir, de «ánima intelectual», que sólo es «forma corporis humani»? ¿No entran en la vida corporal del hombre cosas

concretas, que recibimos como substancias alimenticias, que conservan su carácter químico y físico y que precisamente por eso contribuyen a la estructura y conservación del proceso de la vida? La teoría de la pluralidad de las formas procede de los escolastas y fue aceptada por muchos suarecianos. ¿Pero no se cuestiona con ella la unidad substancial del hombre?

A esto hay que decir en el panorama de todas las controversias que hay que distinguir una función formal, o cualitativa y determinante, de otra substancial y constitutiva. Los componentes materiales, que entran en la vida corporal, conservan su carácter físico y químico, o sea, la determinación cualitativa que tenían antes; pero son «sobreformados» por la forma substancial, p. ej., de hombre, es decir, pierden su independencia substancial por su reabsorbidos en el todo superior del ser y la vida humana. En esta dirección podría ser superable, a pesar de todos los problemas, el antiguo conflicto de las opiniones.

4. *Individuación.* Según la teoría aristotélica-tomista, que siguen los tomistas, la forma substancial tiene en sí un carácter universal y no individual; el principio de individuación es (según S. Tomás) la «materia prima quantitate signata». Sólo cuando la forma substancial entra en la materia, y en la materia prima, formalmente todavía absolutamente indeterminada, pero, sin embargo, ya «sellada» (signata) por la cuantidad, es decir, que constituye la condición de posibilidad de la extensión espacio-temporal, adquiere su individualidad en este ente concreto y particular.

Esta teoría plantea muchos problemas (que aquí no pueden discutirse). ¿Puede explicarse la individualidad, y por tanto también la personalidad individual singular del hombre, sólo con la materia, el principio inferior del ser? ¿Qué significa que la forma substancial es universal y sólo necesita una individuación adicional? ¿No se ve aquí la determinación universal, explicada desde el punto de vista abstracto como esencia específica (essentia specifica), precipitadamente como forma constitutiva real y substancial (forma substancialis)? ¿No sigue estando presente aquí una primacía de lo universal sobre lo particular, recibida del pensamiento griego (tanto platónico como aristotélico)? ¿Y qué significa «materia prima quantitate signata»? Aun cuando no se entienda por ella la estructura espacio-temporal general del mundo, en la que cada ente tiene su lugar particular y recibe su individualidad concreta, siguen en pie muchos problemas graves.

Ya Duns Scotus, al que siguieron los escolastas, consideró el problema del principio de individuación de un modo distinto. Admitió un principio ontológico propio, superior a la forma substancial específica y que la concreta e individualiza; a este principio lo llamó «haecceitas» (ser-esto). No es claro qué es esta «haecceitas», que casi siempre siguieron se fundamenta. Suárez, por otra parte, defendiendo la opinión, que casi siempre siguieron los suarecianos, de que los entes reales y actualmente existentes son individuos singulares esencialmente por sí mismos (per se). Se piensa lo que se piensa sobre este problema, lo cierto es que con él se abre el camino no sólo para una superior valoración cristiana de la persona individual, sino también al individualismo del pensamiento moderno (racionalismo e Ilustración).

5. *Cooperación de Dios.* Un problema que llevó a disputas especialmente duras entre los tomistas y los suarecianos fue la antigua cuestión de la cooperación (concursum cooperatio) de Dios en las acciones de los entes creados. Este problema había desencadenado ya en los siglos XVI y XVII la «controversia sobre la gracia» entre Domingo Báñez

OP (1528-1604) y Luis de Molina SJ (1536-1600) y también entre sus discípulos, los bañecianos (llamados también tomistas en sentido muy estricto, especialmente dominicos) y los molinistas (especialmente jesuitas). Esta controversia resurgió de nuevo en la neoescolástica. Aquí sólo podemos indicar los planteamientos básicos de este problema especulativo difícil y complejo. Un acto cualquiera, y también los actos libres de un ente finito, es decir, creado, es una realidad nueva en el orden ontológico, cuya producción finitista, es decir, creada, es la obra de Dios. Esta, según los bañecianos, consiste en una necesidad la cooperación creadora de Dios. Esta, según los molinistas, es la influencia precedente real y actual de Dios, la llamada «praemotio physica», la cual capacita al ente finito para realizar el acto. Pero entonces, consecuentemente, es la «praedeterminatio physica» la que predetermina el acto en su especificidad. ¿No se anula de esta forma toda la libertad de la criatura? Esta es la objeción central que se ha puesto constantemente contra esta explicación. Por lo demás, en todas las sutiles distinciones, p. ej. entre «concursum praevium» y «concursum simultaneum» y otras, que intentan resolver el problema, no vamos a entrar aquí. Los molinistas, reconociendo totalmente la cooperación y también la previsión y la acción de la gracia de Dios, pretenden salvar la verdadera libertad de la decisión y la determinación propia de la criatura. Pero entonces, ¿prevé Dios cómo se decidirá la criatura por su propia libertad, o más aún, cómo se decidirá en todas las posibles circunstancias (que quizá no se realicen nunca)? En esto consiste el conocimiento de los «futuribilia» o «conditionata futura». Para explicar este modo de conocimiento, los molinistas defienden un «saber intermedio» (scientia media), que ocupa en cierto modo un «lugar central» entre dos extremos. Por una parte, Dios conoce con un saber omnicompreensivo su propia esencia y todo lo que se da necesariamente con ella o es posibilitado por ella, es decir, también todas las posibilidades de los entes finitos (scientia simpliciter intelligentiae). Por otra parte, Dios conoce todos los entes que existen realmente, finitos y contingentes, en cuanto que dependen de su obra creadora (scientia visionis). Entre estos dos conocimientos, según la doctrina molinista, está la «scientia media», con la cual Dios conoce de antemano con certeza también todos los actos libres que cualquier criatura hará o haría bajo determinadas condiciones. Sólo en virtud de este saber es posible, salvando la libertad plena de la criatura, una cooperación de Dios. De qué modo y por qué medio conoce esto, es decir, aquello que es la razón del conocimiento de la «scientia media», nunca se ha podido explicar satisfactoriamente. No puede convencer el bañecianismo y tampoco el molinismo. Los primeros destacan más la omnipotencia de la acción divina y los segundos más la libertad del hombre. Al final es un misterio cómo se relacionan entre sí estas dos dimensiones, porque nosotros no podemos comprender con la inteligencia la infinitud del conocimiento de Dios y la omnipotencia de su acción¹⁴.

Esta controversia resurgió de nuevo en la neoescolástica. El defensor más importante contra la doctrina tomista-bañecianista fue el profesor de Innsbruck Johann Stuffer SJ (1865-1952). En una serie de trabajos (escritos en latín y alemán) trata de demostrar — como profundo conocedor de S. Tomás — que la «praemotio physica», y mucho más la «praedeterminatio physica», no pueden ser probadas desde S. Tomás, sino que son directamente contrarias a su doctrina. Por esta razón, Stuffer entró en duras discusiones,

¹⁴ Cf. W. Brugger, *Summe*, esp. 350-59, 388-95.

llevarlas en parte muy polémicamente, con el profesor de teología de Görz, F. Zigon, el dominico francés R. Martin OP, el profesor en Lovaina N. Balthasar y más tarde con M. Benz OSB¹⁵. Stuffer estuvo convencido hasta el final de que tenía razón y de que había refutado a los tomistas, precisamente desde S. Tomás. Sea como sea, estas controversias han perdido mucha fuerza.

Hacia mediados de siglo se inició una época en la que remitieron las disputas internas a la escolástica, abriéndose cada vez más esta filosofía — o la filosofía ligada a la tradición escolástica clásica — al pensamiento contemporáneo y a sus problemas. Aunque es verdad que con esto se perdió la armonía de conjunto del sistema escolástico, experimentándose también una cierta incertidumbre, se logró, sin embargo, un nuevo aliento, una profundidad mayor y una apertura a otros problemas. De este modo, el pensamiento filosófico cristiano se ve obligado sobre todo a conservar y a desarrollar — también en nuestra época — la dimensión metafísica. Esta es la demanda del presente y la tarea del futuro.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras (selección)

- de Basly, D.: *Enseñanzas católicas de D. Dani Scot et de S. Thomas*, R 1907.
- *Capitula opera h. Iohannis Duns Scoti*, 2 ts., Le Havre 1908/11.
- *Sotus docens. Synthèse philosophique*, en: «La France franciscaine» 17 (Lille 1934) 47-147.
- Brugger, W.: *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, Mú 1979.
- Gaehlein, V.: *Moralphilosophie*, 2 ts., Fr 1890/91 (1924^a).
- *Philosophia moralis*, Fr 1893 (1929^a).
- *Der Sozialismus*, Fr 1890 (1923^a); traducido a once idiomas.
- *Die katholische Moral*, Fr 1907.
- *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Fr 1901 (1909^a).
- *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 ts., Fr 1914.
- *Die Grundzüge des Völkerrechts*, Fr 1918.
- De Raeymaeker, L.: *Metaphysica generalis*, 2 ts., Lv 1931/32 (1935^a).
- *Philosophie de l'Étre. Essai de synthèse métaphysique*, Lv 1947 (1979^a).
- *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie*, Lv 1952.
- *Einführung in die Philosophie (Philosophia Lovaniensis)* (1948^a), ed. al. de M. Roesele, Es 1949.
- Descoqs, P.: *Institutiones metaphysicae generalis*, P 1925.
- *Prælectiones theologiae naturalis*, 2 ts., P 1932/35.
- Dezza, P.: *I Neotomisti italiani del secolo XIX*, 2 ts., Mú 1942/44.
- *Metaphysica generalis*, R 1945.
- *Alle origini del Neotomismo*, Mú 1940.
- Dunat, J.: *Die Freiheit der Wissenschaft*, 1 1910 (1925^a; varias traducciones).
- *Samma philosophiae christianae*, 8 ts., 1 1910-1922 (distintos volúmenes reeditados entre ocho y doce veces hasta 1953).
- *Index generalis* 1929.
- Fabro, C.: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Mú 1939.
- *Summa philosophiae christianae*, en: DT(P) 42 (1939) 529-552.
- *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso*, en: DT(P) 44 (1941) 168-215.
- *Neotomismo e Neosuarreianismo: una battaglia di principi*, en: DT(P) 44 (1941) 168-215.

¹⁵ Sobre estas discusiones cf. E. Coreth: *Philosophie*, 160a; F. Lakner: *Dogmatische Theologie*, 127a.

- Fuetscher, L.: *Die Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik*, en: ZKTh 54 (1930) 493-517.
 - *Die ersten Sein- und Denkprinzipien*, 1930.
 - *Axi und Potenz: Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus*, 1933.
 Geiger, L. B.: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, P 1942 (1953^o).
 - *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin*, P 1952.
 - *Philosophie et spiritualité*, 2 ts., 1963.
 Gredt, J. A.: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 ts., R. 1899/1901 (1959^o).
 - *De cognitione sensuum exteriorum*, R 1913 (1924^o).
 - *De aristotelico-thomistica Philosophia*, 2 ts., Fr 1935.
 Gutberlet, K.: *Lehrbuch der Philosophie*, 6 ts., M. 1878-1884 (1904-1913^o).
 - *Lehrbuch der Apologetik*, 3 ts., M. 1888-1894 (1910-1914^o).
 - *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung*, Pa 1896 (1911^o).
 - *Der Kampf um die Seele*, Mg 1899 (1903^o).
 Hontheim, J.: *Institutiones theolodicae*, Fr 1893.
 Kleutgen, J.: *Philosophie der Vernunft*, 2 ts., M. 1860-1863 (I 1878^o).
 Lehman, A.: *Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage*, 3 ts., Fr 1898ss. (t. I 1909; ts. II-III 1905^o).
 Limbourg, M.: *De distinctione essentiali ab existentia theses quattuor*, Rb 1883.
 - *Quantionam metaphysicarum libri quinqus*, I 1883 (1884; reducido en extensión 1893^o).
 - *Quantionam dialecticarum libri tres*, I 1886.
 Manser, G. M.: *Das Wort des Thomismus*, Fr 1932.
 - *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Fr 1944.
 - *Angewandte Naturrecht*, Fr 1947.
 Maitchéal, J.: *Le point de départ de la métaphysique*, 5 ts.: ts. I-III: Brujas/P 1922/23 (Bru/Pa 1944); t. IV: Bru/P 1947; t. V: Lv 1924 (P 1949^o).
 Meyer, Th.: *Institutiones iuris naturalis*, 2 ts., Fr 1885/1900.
 Minges, P.: *Compendium theologiae dogmaticae*, 3 ts., Mu 1910s. (Rb 1921/23^o).
 - *Ioannis Dami Soti doctrina philosophica et theologica*, 2 ts., Quaracchi 1930.
 Pesch, T.: *Institutiones philosophiae naturalis*, 2 ts., Fr 1880 (1897^o).
 - *Institutiones logicae*, 3 ts., Fr 1888-1890.
 - *Institutiones psychologicae*, 3 ts., Fr 1896-1898.
 - *Die großen Weltwörter. Philosophie der Natur*, 2 ts., Fr 1883-1884.
 Puigerver, F.: *Philosophia Sancti Thomae Aquinatis aeternis aeternis accomodata*, Valencia 1817.
 Rast, M.: *Theologia naturalis in usum scholarum*, Fr 1939.
 - *Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre*, Fr 1952.
 Roselli, S.: *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, R 1777 (1857/59^o).
 - *Compendium Summae philosophicae*, R 1837.
 Santelet, J.: *De kanale Gottesbeweis bei Herzens Natalis*, I 1930.
 - *Intuition und Wahrheitsbegriff*, I 1934.
 - *Hat Aristoteles den Platonismus überwandelt?*, en: ZKTh 58 (1934) 161-196.
 - *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin*, I 1939.
 - *Die Grundlegung der Menschenwürde bei L. Kant. Eine systematisch-kritische Studie*, I 1962.
 Sendil, A.: *De vera salubri philosophia libri X*, 2 ts., Verona 1852.
 Stultzer, J.: *Divi Thomae doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praeritum liberi arbitrii*, I 1923.
 - *Gott der Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin*, I 1936.
 Van Steenberghen, F.: *Erkenntnislehre (Philosophia Lovaniensis)* 1950^o, ed. al. de M. Roesle, Ei 1950.
 - *Ontologie (Philosophia Lovaniensis)* (1952^o), ed. al. de M. Roesle, Ei 1953.
 de Vries, J.: *Critica, in usum scholarum*, Fr 1937 (1954^o, Ba 1964^o).
 - *Denken und Sein. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, Fr 1937.
 - *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*, Mu 1958.
 - *Grundfragen der Erkenntnis*, Mu 1980.
 Willwoll, A.: *Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie*, Fr 1938, 1952^o.
 - *Psychologia metaphysica, in usum scholarum*, Fr 1938, 1952^o.

- Urraburu, J. J.: *Institutiones philosophicae*, 8 ts., Valladolid 1890-1900.
 - *Compendium philosophiae scholasticae*, 5 ts., Ma 1902-1904.
 Zigliara, T.: *Summa philosophica in usum scholarum*, R 1876.

2. Literatura (selección):

- A. V.: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (Studi Tomistici 10-17)*, 8 ts. (al cumplirse cien años de la publicación de la enciclica «Aeterni Patris» en 1879, R/Vat 1981-1983).
 Boggliolo, L.: *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura* (1959^o), R 1986.
 Brugger, W.: *Philosophisches Wörterbuch*, Fr 1945 (1985^o).
 Coreth, E.: *Die Philosophie an der Theologischen Fakultät Innsbruck 1857-1957*, en: ZKTh 80 (1958) 142-183.
 Detloff, W.: *Skotismus*, en: LThK t. IX (1964) 824-827.
 Derza, P. / Riesenhuber, K. / Santinello, G.: *Neoscholasticism and Neotomism*, en: EF t. IV (1967) 979-988.
 Bloedry, E.: *Suarez*, en: LThK t. IX (1964) 1129-1131 (bibl.).
 Giacom, C.: *La seconda scolastica*, 3 ts., Mi 1944-1950.
 - *Le grandi tesi del Tomismo*, Mi 1945.
 - *Tomismo*, en: EF t. IV (1967) 505-510 (bibl.).
 Hamman, A.: *Neoscholasticism*, en: RGG t. IV (1960) 1433-1437 (bibl.).
 Koch, L.: *Leitwörterlexikon*, Pa 1934.
 Lakner, F.: *Kleitgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert*, en: ZKTh 57 (1933) 181-214.
 - *Die Dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857-1957*, en: ZKTh 80 (1958) 101-141.
 Ledochowski, W.: *De doctrina S. Thomae magis magisque in Societate foecunda*, en: ZKTh 42 (1918) 205-253.
 Lykens, H.: *Thomismus*, en: RGG t. VI (1962) 868-870 (bibl.).
 Masula, L.: *Neotomismo e Intransigentismo cattolico. Il contributo di G. M. Corradini per la rinascita del Tomismo*, Mi 1986.
 Mattiussi, G.: *Le 24 tesi della filosofia di S. Tommaso*, R 1917.
 Mack, O.: *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, I 1964.
 Pesch, O. H.: *Thomismus*, en: RGG t. X 81965) 157-167 (bibl.).
 Philipp, W.: *Neothomismus*, en: RGG t. IV (1960) 1439-1443 (bibl.).
 Pirri, F.: *La rinascita del Tomismo a Napoli nel 1830*, en: CivCatt 80/1 (81929) 229-244, 422-433; 80/2 (1929) 31-42.
 Rossi, G. F.: *Le origini del neotomismo*, Pia 1957.
 Schmidinger, H. M.: *Neoscholasticism*, en: HWP t. VI (1984) 770-774 (bibl.).
 - *Neothomismus*, en: HWP t. VI (1984) 779-782 (bibl.).
 Söhngen, G.: *Neoscholasticism*, en: LThK t. VII (1962) 923-926 (bibl.).

EMERICH CORETH