

## La filosofía aristotélica y la “sacra doctrina” según Santo Tomás

La lucha contra los destructores de la metafísica asume, en Aristóteles, la forma de una defensa de los primeros principios. Estos son principios evidentes que nadie puede negar sin negarse a sí mismo, también principios lógicos que estarán en la base de todo conocimiento.

Se trata de las primeras verdades o primeros juicios del entendimiento, no innatos como pensaba Platón, sino deducidos de la experiencia mediante la inducción. Ellos son de tal manera seguros que constituyen la base de toda certeza, por otra parte son universales en cuanto son principios del ente, no de una forma particular de ser (lo que es no puede no ser).<sup>1</sup>

Toda demostración y toda ciencia del tipo que sean los presupone y ellos no presuponen ninguno. Los primeros principios son en definitiva, la salvaguardia de toda ciencia.

El dominico valenciano Diego Mas<sup>2</sup> nos dice: “Nadie está tan lejos de la verdad que no entienda perfectamente cuales y cuán abundantes frutos ha de producir este estudio, de cuántas ventajas nos ha de proveer pues nada puede hablarse o expresarse, o enseñarse por ninguna razón sin la verdad. Si quitas esta del medio, al punto mueren toda las ciencias y no quedarán sino espesísimas tinieblas y una profunda oscuridad de la mente.”

---

1. El presente texto fue proferido por el autor en la I Jornadas de la Cátedra Santo Tomás de Aquino de la Universidad Católica de Murcia (7 y 8 de octubre de 2005).

2. En marzo del 2003, la Universidad de Navarra, a través de la colección de pensamiento medieval y renacentista ha publicado la monumental obra de Diego Mas, *La Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales (Valencia 1587)*- Eunsa, 2003, 646 pp., p. 343. Obra publicada diez años antes que las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez y, por consiguiente, es el primer tratado de metafísica sistemática publicado en Europa. A lo largo de sus cinco libros desarrolla con admirable rigor y profundidad las cuestiones fundamentales sobre el ente y la analogía, la esencia y la existencia, la verdad y el bien. Diego Mas completa su Metafísica con otras obras: el orden predicamental (substancia y accidentes) en su *Dialéctica*; y el orden de las causas en general y el de la Causa primera en su *Comentario a la Física*.

Diego Más (1553-1608) nació en Villarreal de los Infantes (Castellón). Estudió en Valencia y Salamanca, donde recibió el hábito dominicano. Fueron sus profesores entre otros, Báñez y Molina. Desde 1581 a 1606 enseñó en la Universidad de Valencia. Fiel discípulo de Santo Tomás de Aquino, debe el perfil de su pensamiento a la Escuela de Salamanca, con la que colaboró para superar la escolástica decadente. Su prestigio le valió que sus obras fueran reeditadas varias veces en Alemania.

La introducción ha sido realizada por Jordán Gallego Salvadores (1933-2001), que ha sido también quien ha preparado el texto latino y a quien se debe el impulso definitivo para el descubrimiento y publicación de esta monumental obra. Precisamente la edición está dedicada a él. La traducción al castellano ha sido hecha por Hug Banyeres y la revisión del texto latino y castellano por Santiago Orrego, bajo la sabia dirección de Juan Cruz y Cruz, director de la Colección y alma de la misma.

Este período es extremadamente fecundo desde el punto de vista de la teología, y de las cuestiones referentes al método y al objeto y al mismo tiempo es también algo muy discutido. ¿Es ciencia la teología? ¿Es ella especulativa o práctica? Sin embargo más allá de las discusiones técnicas está la discusión entre *aristotelismo* y *agustinianismo* del que hablaré más adelante.

Hasta ahora, Aristóteles es empleado en la *Sacra Doctrina* tanto como gramático como dialéctico, pero no como filósofo.

La realidad nueva que se impone a la teología en el siglo XIII es la filosofía de Aristóteles, que ya no es solamente la del "*Organon*", sino la de las obras más propiamente filosóficas. Pero la importancia no radica en de qué modo entró, sino cómo "el filósofo pagano", el "Padre de las herejías" de la mano de Alberto Magno y Tomás de Aquino consiguió entrar espiritual e ideológicamente en la "*Sacra Doctrina*".

Hasta este momento, se había aplicado a la Teología, el discurso humano que se encuentra en la *gramática* y la *dialéctica* de Aristóteles, pero esa aplicación no introducía en el dominio sagrado ningún contenido propio, ningún objeto propiamente tal que no fuera de la Palabra de Dios.

La novedad de la entrada de Aristóteles, que se realiza con Alberto y Tomás de Aquino, es la aplicación en teología, de la física, de la metafísica, de la psicología y de la ética de Aristóteles, aplicación que comporta un cierto aporte de contenido, y de objeto en la trama misma de la ciencia sagrada. De este modo Aristóteles no aportará solamente desde el exterior, una cierta organización de los objetos revelados, sino, en el dominio mismo de los objetos del saber teológico que interesará no solamente a las palabras sino al término y al contenido del pensamiento.

Aquí tenemos que estar atentos pues no se ha comprendido el pensamiento de Tomás de Aquino en su justa medida y despectivamente se ha dicho que Santo Tomás es un mero repetidor de Aristóteles.

Son muchos los textos de Santo Tomás que niegan esta afirmación. Solamente voy a citar uno del *Comentario al libro de Trinitate de Boecio*, q. 2 a. 3 ad 8 en el que dice: "*In quantum Sacra Doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium sed propter rationem dictorum: unde bene dicta recipit, et alia respuit*". La traducción castellana sería: "En cuanto la Sagrada Doctrina usa argumentos filosóficos por sí mismos, no los valora por la autoridad de quien los dice, sino por la razón de lo dicho; de donde lo que está bien dicho lo acepta y lo que no lo rechaza".

Y un principio bien claro que Santo Tomás nos recuerda frecuentemente es que en los nombres que atribuimos a Dios hay que tener en cuenta dos cosas: "las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, etc, y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas; y le corresponden a él con preferencia a éstas, pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas"<sup>3</sup>.

Y completando estas ideas es bueno recordar otros dos textos de Santo Tomás: "Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios tal cual es; sin embargo, uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción".<sup>4</sup>

3. *Suma Teológica*. I, q., 13, a., 3, c.

4. *Contra Gentes* .I c. 11.

Y otro texto del mismo Santo Tomás afirma: "Únicamente poseemos un conocimiento verdadero de Dios cuando creemos que su ser está sobre todo lo que podemos pensar de Él, ya que la sustancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre"<sup>5</sup>.

Por tanto, no es Aristóteles el que es aceptado como tal sino el valor que su doctrina tiene desde la perspectiva racional y humana del hombre. Y aquí yo veo una aportación verdaderamente fecunda y es la que Santo Tomás aporta en la elaboración de la teología. Y que es, un punto central para el diálogo en nuestros días hoy y siempre.

Aristóteles aporta principalmente, en la ciencia sagrada de los principios de interpretación y de elaboración racional del dato teológico, una posibilidad de organización sistemática verdaderamente racional, una estructura científica:

a.- *De los principios de interpretación y de elaboración racional del dato teológico.* Este planteamiento se ve mejor en las partes de la teología que, cómo en las relaciones de la naturaleza y la gracia o en el organismo sobrenatural de la gracia y de las virtudes, implican una sicología y una antropología.

b.- *Una posibilidad de organización sistemática verdaderamente racional.* Cuando se compara el orden introducido en el dato de la teología con las grandes síntesis medievales queda uno verdaderamente impresionado de ver, cómo, de una parte un pasaje se beneficia de una colocación más o menos arbitraria de las cuestiones a un encuadramiento verdaderamente racional, y cómo de otra parte la teología se beneficia, en este trabajo de la puesta en orden, de los aportes filosóficos. El prólogo de la *Summa* de Santo Tomás es claro en esto.

c.- *Una estructura científica.* El desarrollo de la influencia de Aristóteles debía obligar un día a la teología a darse un estatuto epistemológico aristotélico. A decir verdad, esta evolución no se alcanzará de un solo golpe y solamente se realizará plenamente con los comentaristas de Santo Tomás.<sup>6</sup>

Hasta Santo Tomás, la Sacra Doctrina está concebida como constituida por un cierto uso de la razón aplicándola a las cosas de la fe, en el interior de la fe. Son los enunciados de fe que forman su objeto. También se coloca en estos términos la cuestión del uso de la razón en la Sacra Doctrina: ¿La razón puede ella fornecer pruebas a la fe, puede ella aportar argumentos que prueben lo enunciados de la fe? *Propter quid ad probationem fidei adducantur rationes?*

Esta postura se encuentra en Guillermo d'Auxerre, al comienzo de su *Summa aurea*. La teología en este autor es concebida como una promoción de la fe, *fides faciens rationem*, la cual es presentada como un don sobrenatural de luz que tiene en sí y por parte de Dios su justificación, y que abre al fiel un mundo nuevo de conocimientos<sup>7</sup>.

Esta noción de fe obliga a Guillermo a ponerla en paralelo con la luz natural de los primeros principios, que se imponen por ellos mismos, y que son *per se nota* y abren a la inteligencia todo el orden de los conocimientos naturales: "Habet ergo (teología) principia, scilicet artículos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non aliqua probatione indigentia"<sup>8</sup>.

5. *Contra Gentes*. I c. 5

6. L CHARLIER, *Essai sur le problème theologique*, Trullies, 1939.

7. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea*, Prol., ed Pigouchet, Paris, 1500, fol.2

8. La traducción castellana diría: "La teología tiene principios, esto es los artículos, que solamente son principios para los creyentes y para estos son evidentes por sí mismos y no necesitan de ninguna prueba" (Lib III tract III, ccc. 1, q. 1 fol. 131; también Tract VIII, cap. *De Sapientia*, q. 1, fol 189; y i IV, tract *De Bap-tismo*, cap. *De bapt parvulorum.*, q. 1 fol 254 f.

En los lugares que hacen referencia a la fe, Guillermo tiene un solo propósito: dar cuenta de la inmediatez de la fe, que no se apoya en ninguna otra cosa que le sea superior. Incluso en el folio 131 d declara: “Si in teología non essent principia, non esset ars vel scientia. (Si en teología no existiesen principios, no habría ni arte ni ciencia), y en el folio 254 c donde él dice: Sicut aliae scientiae habent sua principia et conclusiones suas, ita etiam teología. (Así como las otras ciencias tienen sus principios y conclusiones, así también la teología). El, no piensa más en desarrollar el paralelismo entre la fe y los principios primeros en el sentido de que la teología parte de los principios de la fe, como la ciencia de los principios de la razón, para entregarse a una operación de deducción y para sacar a partir de estos principios, nuevas conclusiones que serán su objeto propio. Este paralelismo donde siempre se habló a favor de la fe no es jamás desarrollado a favor de la teología y creemos que sus razones parecen más tener por fin, simplemente “probare fidem, ostendere fidem” ( Probar la fe, mostrar la fe), Cf. Prol., fol.1<sup>a</sup>.

En este uso de las razones naturales, marca muy fuertemente el primado del don de la fe. Las herejías, dice Guillermo, han venido de una aplicación indebida de los principios y de las categorías naturales a las cosas de Dios. Hay consideraciones que son válidas en filosofía pero que no se pueden aplicar a la teología: por ejemplo: “Illa regula Aristotelis, quod per se est tale, magis est tale quam illud quod non est per se tale, tenere in naturalibus, ubi naturalia naturalibus conferuntur. Sed ubi naturalia conferuntur primae causae, non tenet”<sup>9</sup>.

También Guillermo ha sentido el problema de la teología racional que vamos a encontrar en lo sucesivo con toda su fuerza. El le ha dado una solución clarividente. Veremos en todo el siglo XIII y hasta Lutero, desarrollarse la idea de que la filosofía y la teología representan dos competencias de las que es necesario respetar las exigencias y la especificidad<sup>10</sup>.

San Alberto empieza una especie de revolución que Santo Tomás hará llegar hasta una distinción neta entre filosofía y teología y sobre todo a favor de la consistencia de la naturaleza creada y del conocimiento racional que de ella se puede alcanzar.

d.- *La Teología de Santo Tomás*. Sin entrar en grandes detalles, quiero decir alguna cosa sobre la noción de Teología en Santo Tomás, pues ella marca una orientación decisiva, ya sea en interpretaciones muy diferentes de la suya como en la de sus comentaristas.

La teología supone esfuerzo humano y estudio e incluye razonamiento y discurso. Por tanto el asentimiento teológico no se produce solamente en virtud de la autoridad del Dios revelador (sería un asentimiento de pura fe) o en virtud del sólo humano discurso (sería un asentimiento puramente natural, como el que puede formularse un filósofo en Teodicea), sino en virtud, a un mismo tiempo, de la revelación y del discurso natural. Teología sagrada es el conocimiento de una verdad inferida, por discurso natural (elemento humano) de una verdad tenida por revelación divina (elemento divino). La teología, es un conocimiento divino-humano de las cosas divinas.

He aquí resumidas nuestras conclusiones: 1º.-Santo Tomás, no ha cambiado la manera recibida de S. Anselmo, de Abelardo y de Guillermo de Auxerre, de concebir la relación del trabajo teológico en orden al dato revelado: la teología es para él la

9. La traducción diría: “La regla de Aristóteles que dice que lo que por sí mismo es tal, es más que aquel otro que no es por sí mismo tal y esto acontece en las cosas naturales, donde lo natural se confiere a lo natural. Pero donde lo natural se confiere a la Causa Primera, no se da” L. II tract. V, q. 1 fol. 46<sup>a</sup>.

10. En este sentido hay que leer el trabajo del P.Cuervo en la *Ciencia Tomista* de 1932 pp. 173-199.

construcción racional de la doctrina cristiana misma. 2°.-Pero Santo Tomás ha transformado el rendimiento y el aporte de la razón en este trabajo, porque gracias a Aristóteles, la razón, y la verdad para él, es muy diferente que antes de él. Ella conoce la naturaleza de las cosas y forma una filosofía. 3°.- Esto, por otra parte, no camina sin comprometer los presupuestos y sin plantear problemas cuyo conjunto representa bien claramente para la teología, una novedad y una ocasión de crisis.

2°.- *Santo Tomás no ha cambiado la relación del trabajo teológico en orden al dato revelado*

Esto es lo que nosotros veremos en la teoría que él ha presentado de teología; en el ejercicio que él ha hecho y a título de confirmación, en aquello que han dicho sus discípulos inmediatos.

a.- *La teoría de Santo Tomás.* La primera cuestión de la primera parte de la Suma comienza por un artículo donde Santo Tomás establece que es necesario (con necesidad hipotética pero absoluta) que elevado al orden sobrenatural, el hombre reciba comunicación de otros conocimientos además de los naturales. Esta comunicación es la *Revelación*, esto es la *doctrina fidei*, o *sacra doctrina*, o *sacra scriptura*. Todas estas expresiones, tomadas unívocamente en toda la cuestión primera son en líneas generales equivalentes y así las considera Santo Tomás tomándolas indistintamente en el mismo razonamiento: Cf por ejemplo a. 3. La *sacra doctrina* es la enseñanza revelada, "doctrinam secundum revelationem divinam", art. 1 en toda su amplitud cuyo objeto "est ea quae ad christianam religionem pertinent", prologo; ella se opone a las disciplinas filosóficas art. 1 y Contra Gentes I, 11, c IV; ella comprende también la Sagrada Escritura, "Scriptura sacra hujus doctrinae", se dice en el prólogo de la cuestión primera, la catequesis y la predicación cristiana, que es la teología propiamente dicha en su forma científica.

Después de esto nosotros recelamos de qué es lo que significa en el artículo "*Utrum sacra doctrina sit scientia?*" ( Si la sagrada doctrina es ciencia). Y poniendo esta cuestión S. Tomás toma "*sacra doctrina*" en el sentido del artículo 1, esto es de enseñanza cristiana y pretende preguntar: ¿Es que la enseñanza cristiana es tal que tiene la forma y verifica la cualidad de una ciencia? No se trata sin más de identificar, sin más, la enseñanza cristiana y ciencia, pues la enseñanza revelada comporta aspectos y actos que pertenecen al orden de la ciencia, pero se trata de saber si la enseñanza cristiana, al menos en una de sus funciones, en una de sus actividades, en uno de sus actos puede verificar la cualidad y merecer el nombre de ciencia. A esta cuestión, Santo Tomás responde afirmativamente y en la Suma toda al menos, él se contenta con decir que la *sagrada doctrina* verifica la cualidad de ciencia según esta categoría, estudiada y definida por Aristóteles, como ciencia '*subalterna*'.

En el Comentario de Santo Tomás al libro *de Trinitate* de Boecio, en el capítulo II, art. 2, Santo Tomás nos indica más expresamente lo que quiere decir cuando reivindica para la "*sacra doctrina*" la cualidad de ciencia. Hay ciencia cuando ciertas verdades menos conocidas se hacen manifiestas al espíritu por su relación o inclusión en otras verdades más conocidas.

Dios tiene de todas las cosas una ciencia perfecta, pues él ve el fundamento de los efectos en las causas, de las propiedades en las esencias y finalmente todas las cosas en él, del cual son una participación.

La fe es también en nosotros, por gracia, un conocimiento divino, una cierta comunicación de la ciencia de Dios. Pero esta comunicación es todavía muy imperfecta

y deja al espíritu humano en el deseo de una posesión más plena de los objetos que ella revela. Esto puede ser buscado sea por una actividad sobrenatural, de modo vital y que tiende a asimilar al modo de Dios mismo, sea por una actividad propiamente intelectual que se realiza a nuestro modo y que constituye el trabajo teológico. Nosotros tenemos también, a partir de la fe y bajo su positiva dirección una actividad que es nuestro modo de razonar.

Así ¿las verdades de la fe serán en nosotros como los principios a partir de los cuales saliendo del dominio de la fe para entrar en el de la teología, deducirán verdades nuevas?. Sin duda, y no hay ninguna razón para excluir de la perspectiva de Santo Tomás estas conclusiones teológicas propiamente dichas, desembocando en verdades que no se encuentran enunciadas en la enseñanza revelada. Pero esto no es sólo lo que Santo Tomás tiene en su espíritu. Simplemente, la *sacra* doctrina toma una forma de ciencia y mientras alcanza ciertas verdades de la enseñanza cristiana, menos conocidas o menos inteligibles en sí, como conclusiones de unos principios, al modo propio del conocer humano.

Poco importa que las verdades-conclusiones sean o no expresamente reveladas. Lo importante es que *ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscuntur (de algunas cosas conocidas se conocen otras más desconocidas)*. Así como Dios conoce todas las cosas en sí mismo, *discurrendo de principiis ad conclusiones (Discurriendo desde los principios hasta las conclusiones)*.

Es en este sentido que en la enseñanza sagrada, ciertas verdades juegan la función de principios de las otras verdades que nosotros relacionamos con las primeras de efectos a causas o como propiedades a su esencia .

Así la enseñanza sagrada verifica la cualidad de ciencia mientras que ella se realiza en una actividad propiamente discursiva, en la cual lo menos conocido o lo menos inteligible está atado a lo más conocido o a lo más inteligible.

Y Santo Tomás aduce el ejemplo de S. Pablo en la *Primera carta a los Corintios* (c.15), donde establece nuestra propia resurrección argumentando a partir de la resurrección de Cristo, mejor conocida y sobre todo causa y fundamento de la nuestra.

La calidad científica de la enseñanza sagrada consiste, pues, en que, a partir de verdades de fe tomadas como principios, se puede, por razonamiento, establecer y fundar otras verdades que aparecen ciertamente apoyadas en la certeza de las otras. Se trata de ver que la enseñanza sagrada comporta, en su labor total, ese trabajo que es el más específicamente humano, de construir la doctrina cristiana según un modo de ciencia, deduciendo de aquello que es en ella primero todo lo que se puede deducir como conclusión.

Mediante este trabajo, la *sacra doctrina* reproducirá, en tanto en cuanto ella pueda, la ciencia de Dios, esto es, el orden según el cual Dios, en su sabiduría, relaciona todas las cosas, las unas a las otras según su grado de inteligibilidad y de ser; y finalmente todos a su El mismo. Estamos aquí en el corazón mismo de la noción tomista de teología y esto no solamente lo encontramos en los artículos 2 y 8 y también en el 7 y en las afirmaciones de Santo Tomás en los "*articuli*" y en los "*per se credibilia*".

Se trata para el teólogo, de encontrar y de reconstruir, en una ciencia humana, las líneas, los encantos, el orden de la ciencia de Dios. Es la enseñanza sagrada, el sabio cristiano se aplicará a relacionar las cosas más secundarias, que tiene en sí menos de ser y menos de luz a las realidades más principales y que las aventajan.

Esta relación de las verdades conclusiones a las verdades principios, Santo Tomás

la concibe según el siguiente esquema: los principios son los artículos de la fe (articuli fidei), que son *per se* y *directe* objetos de la Revelación y por tanto de fe, esto es, esencialmente, los artículos del Símbolo promulgados por la Iglesia (II-II, q. 1, a. y 9) de dos *credibilia* absolutamente primeros y que contienen implícitamente toda la sustancia de la fe cristiana. Estos dos *credibilia* primeros son aquellos que anuncian el misterio de *Dios mismo*, su misterio necesario, a saber el de su existencia como ser Trino y Uno, y su misterio libre, a saber la encarnación redentora y deificadora de los hombres. Más allá de los artículos de la fe que son esencialmente los enunciados del símbolo, está el de los *credibilia* de los cuales todo el resto queda suspendido y relacionado.

Estos son los dos *credibilia*, que siendo revelados y haciendo objeto de nuestra fe directamente, en razón de lo que ellos son y de su contenido, son como un criterio para toda la economía de la Revelación; una cosa en efecto, está revelada y propuesta a la Iglesia a nuestra fe, en tanto que tiene relación con estas dos verdades primeras. (II-II, q. 1, a. 6 ad 1; q. II, a 5 y 7); *Compendium Theol.* I, c. 1; *De art. Fidei et ecles. Sacram. prologo*. Estos dos objetos primeros se nos presentan también como forneciendo un principio de definición de los *revelabilia* y por tanto de la consideración de la ciencia sagrada, todo lo que, teniendo relación a los dos misterios de Dios y de Cristo Salvador, caen bajo la revelación de la cual estos dos misterios forman el objeto esencial.

También la *doctrina sagrada*, en tanto en cuanto es ciencia, reproduce en la medida de lo posible, pero por un orden de remontarse al principio, la visión de la ciencia de Dios, terminando por atribuir todo a Dios mismo, en su misterio necesario y libre. El sujeto de la *sagrada doctrina* es Dios, pues es en su relación con Dios mismo que todas las cosas se relacionan con El. El esfuerzo de la teología, partiendo de los artículos de la fe, consiste en relacionar a todo con Dios, ya que en su ciencia lo ve todo.

De todo esto deduce Santo Tomás que la doctrina sagrada es sabiduría, la suprema sabiduría. Pero como Santo Tomás mismo indica (I, q. 1 a. 6 ad 3), esta sabiduría es una sabiduría adquirida, de modo intelectual, al modo de ciencia suprema, y se debe distinguir de la sabiduría infusa, de naturaleza propiamente mística, que constituye esta promoción de la caridad que es el don de sabiduría (II-II, q. XLV, a. 1 ad 2 y ar. 2; cf Gagnebet, *La nature de la theologie speculative*, en *Revue Thomiste*, 1938). Este autor ha puesto de manifiesto la originalidad de la posición de Santo Tomás sobre este punto en relación a los otros autores del siglo XIII.

Conviene completar esta exposición de la teología como ciencia resumiendo lo que dice Santo Tomás de las diversas maneras o modos como la razón interviene en la *doctrina sagrada*. En el *Primero de Sentent, prol; art 3 sol 2 y a. 5 ad 4; In Boeti de Trinitate, q. 2 ar. 2 y 3; Contra gentes I, 1 cc IX y X; ST I, q. 1 ar. 2 y 8; q. XXXII, ar. 1 ad 2; Quodl, IV ar. 18*.

3º.- Según estos textos, la razón, además de un rol preliminar, tiene tres funciones más en teología:

a.- *Función preliminar*: establecer, mediante una demostración filosófica, los preámbulos de la fe: existencia y unidad de Dios, inmortalidad del alma, etc (cf II-II, q. II, art. 10 ad 2; *In Boeti de Trinit.* Q. II, art 3.

b.- *Función de defensa de los artículos de la fe*. No ciertamente probando la verdad de estos artículos, lo cual es imposible, sino mostrando que ellos se deducen necesariamente de las partes de la revelación que admite el adversario, si es que admite alguna,

por ejemplo para los Judíos el Antiguo Testamento o en último análisis demostrando que las razones aducidas por el adversario no tienen valor (Cf ST I, q. 1, ar. 8; II-II, q. II ar. 10 ad 2; q 8, ar 2, c.; *Contra Gentes* I.I, cap II, VII y VIII; *In Boet de Trinitate* q. II, ar. 3; Quol, IV, ar. 18).

c.- *La función de deducción.*- Por medio de la cual una verdad todavía desconocida o mal conocida se aclara por su relación a una verdad mejor conocida que tiene a su respecto la función de principio en orden a una conclusión. Es esta función que Santo Tomás explica con estas palabras: "*Inventio veritatis in quaestionibus ex principiis fidei*" (descubrimiento de la verdad en algunas cuestiones por los principios de la fe) (In I Sent. prol ar. 5 ad 2); y en otro lugar: "*Procedit ex principiis ad aliquid probandum*" (procede desde unos principios para probar algo) (ST I, q. 1 art. 8); *Ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur* ( *ibid.* Ad 1.)

Esta argumentación se puede hacer a partir de dos principios de fe y llegar a una verdad que no se encuentra todavía enunciada en la revelación. Y creemos que incluso se puede decir que para Santo Tomás, la *doctrina sagrada*, en esta función discursiva, emplea los principios de razón de las premisas filosóficas: "*Ista doctrina habet pro primis principiis articulos fidei, et ex istis principiis, non respiciens comunia principia, procedit ista scientia*" (Esta doctrina tiene por primeros principios a los artículos de la fe y desde estos principios, no rechazando los principios comunes, procede esta ciencia) (I Sent. Prol ar 3, q. 2 ad 1; *In Boet de Trinit* q. II ar. 3 ad 7; *Comen in Gal* c. III, lecto 6; *Contra Impugn*, part III, cap, XII, XIV y XV).

Y no nos parece legítimo el restringir, como algunos lo han querido hacer, la argumentación teológica según Santo Tomás al relacionar una verdad revelada secundaria a un artículo de la fe. Por ejemplo en III Sent, dist. XXIII, q. II a. 1 ad 4, Santo Tomás distingue el caso de la manifestación de un artículo de la fe por otro artículo y el caso de un razonamiento por medio del cual "*desde los artículos otras en teología se silogizan*" (*ex articulis quaedam alia in teología sylogizantur*).

d.- *Función explicativa y declarativa* ejercida al respecto mismo de los principios mismos que son los *artículos* y mirando a penetrarlos, a hacerlos, en la medida de lo posible, comprensibles al espíritu del hombre, presentando analogías, razones de conveniencia. Santo Tomás se expresa aquí con una gran claridad: este aporte de elementos racionales está ordenado "A una mayor manifestación de aquellas cosas que en esta ciencia se enseñan" ("*Ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur*" (ST I q. 1 a.5 ad 2; *In Boet de Trinit.* Q. II, ar. 2 ad 4.).

Tomando la palabra que tanto se le ha reprochado a Abelardo sobre los argumentos analógicos y morales, Santo Tomás habla de una puesta en valor de la verdad por la cual "hay algunas razones verosímiles que hay que aducir" (algunas razones verosímiles que hay que ofrecer) (*Contra Gentes* I, c. X; *ofrecer verdaderas analogías* (*veras similitudines colligere* *ibid.* C. IX).

Por otra parte él ilustra esta función con el ejemplo de San Agustín que en su *De Trinitate*, ha intentado manifestar el misterio de Tres por medio de múltiples analogías tomadas del orden natural. En el *Comentario a Boet de Trinit* q. II a.3 nos dice que tales argumentos no constituyen propiamente pruebas, tienen sin embargo un valor real apologético y dan una ayuda a la fe ( cf. *In I Sent.* Prol. Art. 5; *In Boet de Trinitate* q. II ar 1 ad 5; II-II, q. I ar 5 ad 2).

#### 4°.- *La práctica de Santo Tomás*

El método teológico que Santo Tomás de Aquino ha practicado responde a este

programa. No voy a documentar esta manera de actuar de Santo Tomás, pero sí quiero decir alguna cosa sobre las cuatro intervenciones de la razón en la teología arriba anunciadas.

a.- *Los preámbulos de la fe* . Se sabe que, allí donde él puede probar las verdades fundamentales, Santo Tomás aporta un rigor y seriedad raramente sobrepasados. Así cuando se trata de probar la existencia de Dios (ST I, q. II, art. 1; *del poder creador reservado solamente a Dios* (ST q. XLV a. 5); *de la inmortalidad del alma* (ST. I q. LXXV, a 6; de la *imposibilidad para el hombre de encontrar la bienaventuranza en un bien creado* (ST I-II, q II, ar 8) .

Por otra parte, es útil notar que expresiones tales como *oportet, patet, necesse est*, no significan siempre algo riguroso y estricto. (Cf. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2 edic., p 149).

b.- *La función de defensa*.- Es cosa bastante conocida la gran riqueza argumentativa que Santo Tomás, usa en la *Suma Contra los Gentiles*. Es este el lugar en el mismo trabajo especulativo, la importancia de la función de defensa. La conservación de la pureza de la doctrina, la refutación de las herejías le ha parecido ser una de las primeras funciones de la misión del teólogo o doctor cristiano. En muchos artículos, la elaboración especulativa está destinada a presentar los malentendidos de donde proceden los errores sobre determinada materia y cómo es necesario construir o presentar intelectualmente el misterio para evitar los dichos errores. (*De Potent.*, q. 2 ar. 5; q. 10, ar. 2; ST I, q. XXVII, ar. 1; *Comp e Theo*, 1 c. ; *Contra Gent.* Libro IV).

c.- *Función de inferencia y de demostración*. Santo Tomás parece haber ejercitado poco esta función de la teología en el sentido de obtención de conclusiones teológicas objetivamente nuevas en relación al dato revelado. Sin duda había que colocar en esta categoría ciertas tesis concernientes a la moral o a la cristología, donde la introducción de principios éticos y antropológicos ha permitido una elaboración nueva. Así la distinción de las virtudes y los dones en la ST II-II; la afirmación de la unidad del ser en Cristo, etc. Pero en la práctica, Santo Tomás tiende frecuentemente a apoyar una verdad que forma parte de la enseñanza sagrada sobre otra verdad más conocida, con el fin de alcanzar el conocimiento del puro hecho por el conocimiento de su razón "*Propter quid sit verum*" (cuál es la razón de su verdad), y a duplicar las puras adhesiones de la fe con un conocimiento científico establecido en el interior mismo de estas adhesiones, por una puesta en orden racional de los dogmas.

Tal es evidentemente el caso para las verdades accesibles a la razón que entran en los preámbulos de la fe y de las cuales Santo Tomás no establece jamás la prueba de su existencia sin dar la razón de por que son o existen; pero también acontece así en el caso de las puras verdades de fe y en primer lugar de aquella de la cuál él da el ejemplo: nuestra resurrección en tanto que no solamente afirmada como un hecho, sino fundada en aquella de Cristo como en su fundamento (Cf *Coment in I Cor.* C. XV lect 2; ST, III, q. LVI).

Es verdaderamente "la investigación de la raíz que nos hace conocer el modo por el cual es verdadero" (*investigare radicem et facere scire quomodo sit verum*), de relacionar, en la construcción teológica, nuestra resurrección con la de Cristo. Buscar la razón de unas en las otras, tal es la función de la teología, cuando Santo Tomás, por ejemplo, relaciona el hecho de las perfecciones y debilidades de Cristo a su misión de Redentor, sobre la cual se establece la razón y se presenta la inteligibilidad.

Así el trabajo teológico establece una suerte de doble misión científica de los enunciados de la fe: no ciertamente probando por la razón el hecho de las verdades

reveladas, sino encontrando en el interior de la fe y bajo su dirección, el fundamento de las verdades secundarias en las verdades principales. De esta manera, aquello que era en principio solamente creído, pasa a ser a la vez creído y sabido: en tanto que hecho revelado, ello es siempre creído y no sabido; en tanto que relacionado a otra verdad revelada y explicada por la razón teológica, pasa a ser en condiciones ciertamente imperfectas, objeto de una ciencia y de un hábito científico (Cf *De Veritate*. Q. XIV, ar. 9 ad 3; ST, II-II, q. 1 ar. 5 ad 2 ).

*d.- Función explicativa y declarativa.* Esta es una función extremadamente rica de la teología, que va desde la simple explicación, gracias a la analogía y los argumentos de conveniencia, hasta la explicación esencial. Nosotros aquí encontramos, en primer plano explicaciones de enunciados de la fe; ellas consisten en interpretar en categorías justificadas en ciencia humana, los enunciados no sistemáticos de la enseñanza cristiana, ya se trate de nociones primeras puestas en obra en cada tratado, ya se trate de todo un misterio cuya construcción intelectual se persigue a través de un tratado. Es así cómo las categorías de una antropología científica sirven constantemente, en el tratado de Cristo, para interpretar y para organizar racionalmente el dato revelado, o, en el tratado de los sacramentos, las categorías de causa y de signo. En cuanto al primer caso, interpretación sistemática de nociones, en la Suma de Santo Tomás encontramos numerosos ejemplos, en particular en la segunda parte, donde la mayoría de los tratados comienzan con una definición de la virtud de la que se trata, v.g (ST , I-II, q. LV, ar. 4, q. LXXI, ar. 6; q. XC, ar. 1; q. LVIII, ar. 1; q. LXXXI a. 1 ).

Los argumentos de conveniencia, que nacen de admitir y comprender un misterio cristiano por analogía con lo que se admite en el universo conocido, son frecuentes en la obra de Santo Tomás. Ellos constituyen una de las tareas principales de su teología e incluso podemos decir que una de las más importantes. S. Tomás muy frecuentemente presenta estas armonías del mundo sobrenatural con el mundo natural e incluso incluye un hecho particular en una ley universal desbordando el orden moral mismo y registrando todo lo que es.

Ejemplos de esto que acabamos de afirmar los encontramos en ST, II-II, q. II, ar. 3 referida a la cuestión :”*Si el creer algo que está por encima de la razón natural sea necesario para la salvación*” ( *Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem?*); en la cuestión CIV ar. 1 referido a la cuestión: “¿Si el hombre tenga que obedecer al hombre?” (*Utrum homo debeat obedire homini?*); en III, q. VII, ar 9, referida al problema de si “¿en Cristo se dio la plenitud de la gracia?” (*Utrum in Cristo fuerit plenitudo gratiae?*) Etc.

Ciertamente él sabe muy bien que la ley general invocada no es la que da razón de la existencia del hecho cristiano. Cuando él invoca el principio de que en cuanto un receptor está más cerca de una causa que influye sobre él, más participa de esa influencia. (ST III, q. VII ar. 9). El sabe muy bien que esto es porque Cristo tiene la plenitud de la gracia, más él sabe también que esto puede ayudar a cualquiera que sea y que acepte por la fe que Cristo tiene la plenitud de la gracia, a construir intelectualmente y a elaborar en cierta medida este misterio.

Y del mismo modo cuando el Santo se pregunta en la Tercera parte de la Suma q. XLIX, a. 6 si Cristo en razón de su Pasión mereció ser exaltado, esto no acontece en virtud del principio de justicia según la cual el que ha sido humillado debe ser exaltado sino más bien en virtud del texto de la Carta de San Pablo a Los Filipenses, II, 8 citado en el Sed contra, pues el hecho cristiano no es más un caso de ley general invocada y no es a causa de ésta que es verdadero; pero la ley general sirve para interpretar intelectualmente y en cierta medida para comprender las razones. Nosotros tenemos una

razón que "no prueba suficientemente la razón., pero que a la razón puesta le ayuda a ver que no es un contrasentido" (*"quae non sufficcienter probat radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus"*, ST I, q. XXXIX, ar. 1).

Es necesario indicar también, que en algunos casos, el argumento de conveniencia estará preparado para ser una explicación verdadera y unirse a "las razones de los que investigan la raíz de la verdad y a los que hacen conocer de que modo es verdadero lo que se dice, "*Rationibus investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur*" (*Qod. IV, ar 18*).

En la medida en que la analogía invocada es rigurosa, ella pasa a ser, en efecto, un análisis indirecto de la estructura y hace conocer verdaderamente la naturaleza profunda de las cosas , y es entonces cuando la teología realiza relaciones que fundadas en las naturalezas de las cosas, tienen la necesidad de estas cosas.

Por ejemplo cuando Santo Tomás en la I-II q. LXXXI, ar. 1 se pregunta si el pecado de Adán se transmite a la descendencia por vía de generación y él arguye de este hecho que la humanidad es como un sólo hombre del cual nosotros somos como los miembros, ofrece una analogía que está muy cercana a una explicación de estructura. Sin embargo es necesario advertir que esta explicación no pretende de ningún modo probar el hecho del pecado original, sino que quiere aceptando el hecho por la fe, intentar explicarlo razonablemente. Este último artículo que acabamos de citar ilustra muy bien esta observación con estas palabras: "Según la fe católica tenemos que afirmar que... Para investigar de que modo... (*Secundum fidem catholicam est tenendum quod...Ad investigandum autem qualiter..*).

Me parece que la teología tal como Santo Tomás la ha entendido y la ha practicado se nos presenta como una consideración del dato revelado, que se nos manifiesta de un modo racional y científico y que tiende a ofrecer al espíritu del hombre creyente una cierta inteligencia de este dato. Ella es un dato científicamente elaborado de la fe. Lo que la fe acepta de los objetos en una simple adhesión, la teología lo desarrolla en una línea humanamente construido, buscando la razón de los hechos, reconstruyendo y elaborando , en las formas de una ciencia humana, los datos recibidos por la fe, de la ciencia de Dios que crea las cosas. Así, a través de su espíritu dirigido por la fe, el hombre alcanza una inteligencia propiamente humana de los misterios, utilizando su relación y su armonía con el mundo en su conocimiento natural. Ella hace resplandecer la enseñanza revelada en su psicología humana con todas las adquisiciones legítimas y auténticas que, finalmente son también un don de Dios.

#### 5°.- Los discípulos de Santo Tomás

De la interpretación que precede del pensamiento de Santo Tomás nosotros encontramos una confirmación en los escritos de sus discípulos inmediatos. Annibald de Annibaldis, discípulo y amigo de Santo Tomás en su comentario al prólogo de las *Sentencias*, presenta una noción de teología o sacra doctrina exactamente en la línea que hemos atribuido a Santo Tomás.

#### 6°.- S. Tomás ha transformado el rendimiento del trabajo intelectual en teología.

La razón, para Santo Tomás conoce la naturaleza de las cosas. Tiene una filosofía realista. No podemos negar que Alberto Magno y Tomás de Aquino aparecen como grandes innovadores en el siglo XIII. Lo que les distingue es que ellos tienen una filosofía, esto es un sistema racional del mundo que, en su orden tiene su consistencia y su autonomía.

Monseñor Grabmann ha señalado muy oportunamente la formación científico aristotélica de Tomás y de sus maestros: los primeros escritos del joven dominico serán *de Ente et essentia* y el *de principiis naturare*. Mientras que S. Buenaventura según su propio testimonio, estará marcado por una experiencia de Aristóteles mucho más negativa, a saber de un maestro de errores (Cf. *Collat de decem Praeceptis*, col II, n° 28, ed. Quaracchi, tomo V, p, 515.

Santo Tomás ve a Aristóteles como un maestro que intenta conocer racionalmente el mundo. También conocemos las relaciones tan amistosas que Tomás tiene con la facultad de Artes. Es considerado como uno de ellos. Y finalmente Tomás será englobado con muchos de entre ellos en las condenaciones de los años 1270 y 1277, que afectan fundamentalmente a posiciones filosóficas. La cantidad de veces que es citado Aristóteles en la Suma Teológica de Santo Tomás es muy grande. Solamente voy a presentar algunos datos de las obras más citadas. *La Ética a Nicómaco* es citada 1331 veces; *La metafísica* 334; De ánima 288; las categorías 34; De la generación de los animales 27., *De coelo et mundo* 60; *Arte Retórica* 119. Estas son lagunas de las obras más citadas de Aristóteles

A decir verdad, ¿qué hicieron *Alberto y Tomás*? ¿Cuál es el objeto del debate que se creó entre ellos y los agustinianos?. ¿Cuándo Buenaventura, Kilwarby, Peckam y otros se oponían a Alberto Magno y Tomás, qué querían ellos y por qué actuaban así? Es necesario estar atento. Por una parte, en efecto, ellos también son filósofos, por otra parte está claro que ni Tomás ni Alberto niegan la subordinación de la filosofía a la teología; la fórmula *ancilla theologiae (criada de la teología)* es común a las dos escuelas. Y sin embargo hay dos escuelas. ¿Por qué o por qué causa?

Siguiendo a San Agustín, los agustinianos consideran todas las cosas en relación con el fin último. Un conocimiento puramente especulativo de las cosas no tiene interés para el cristiano. Conocer las cosas es conocerlas en referencia a Dios, que es su fin; conocerlas verdaderamente, para nosotros es relacionarnos nosotros mismos a Dios por la caridad. También en la perspectiva agustiniana, se consideran las cosas no en su pura esencia, sino en su relación al fin último, en su estado concreto, en el uso que hace el hombre desde el punto de vista de su retorno a Dios; también la naturaleza estará ella marcada por su estado concreto de impotencia respecto del bien y de incertidumbre con respecto de lo verdadero, de lo que los cristianos tienen experiencia.

Por otra parte, si conocer las cosas es determinar la intención de su primer agente que es Dios, se estudiarán las cosas en su relación al querer de Dios que las hizo como quiso y le da el uso que quiere. Desde el punto de vista del conocimiento del mundo, el milagro es tan verdadero y tan normal como el orden natural; y en cierto sentido todo es signo y todo es milagro. En los agustinianos nominalistas encontraremos, en esta línea un desarrollo de la consideración de la *potencia absoluta* que tendrá mucha importancia en la crítica que harán a la teología de Santo Tomás.

Para éste, al contrario, y lo mismo para S. Alberto su maestro, si es cierto que toda cosa tiene una relación con el fin último, esto es con Dios, esto es bajo la relación de *causa final*, bajo la de *causalidad ejemplar*, esto es de una *causa formal extrínseca*; esto no es bajo la relación de la forma misma por la cual el ser, propiamente existe. Las cosas tienen su naturaleza propia que no consiste en su referencia o en su orden a Dios. También, atendiendo a los que las cosas son en sí mismas, se considerará en ellas la naturaleza, el *quid*, la esencia,, distinguiendo esta forma del modo o del estado concreto e incluso del uso o de la referencia aun fin. Las cosas en esta perspectiva, y especialmente la naturaleza humana, permanecen siendo lo que ellas son bajo los diferentes estados que ellas sufren, por ejemplo tanto bajo el régimen de la culpa como

bajo el régimen cristiano. A la consideración de lo que son las cosas responde la distinción tomista entre los *Principia naturae* y el *status naturae* (cf II Sent. Dist. XX, q. 1; I-II, q. LXXXV, ar 1 y 2).

No es que los agustinianos como S. Buenaventura desconozcan la distinción entre la naturaleza y su estado, sino que ellos se niegan a tratar como conocimiento válido el de la naturaleza pura en sí y a hacer teología sobre puras fórmulas, desgajadas de su estado concreto. En Santo Tomás, en lugar de una consideración más o menos global de las cosas desde el punto de vista de la causa primera y del fin último realizará una consideración formal y propia, desde el punto de vista de las cosas mismas. Es en relación a esta naturaleza de las cosas mismas que se definirá el milagro, el uso milagroso de los seres creados por Dios no teniendo más que entrar en consideración desde el punto de vista de un conocimiento de esta naturaleza de las cosas. Se tendrá, no más una dialéctica de las intervenciones de Dios y de la *potencia absoluta*, sino una contemplación de la jerarquía de las formas bajo el sabio orden de Dios.

Si se coloca uno en el punto de vista del conocimiento, en la línea agustiniana, el conocimiento verdadero de las cosas espirituales es también amor y unión. Más aún. La verdad del conocimiento verdadero no le viene de la experiencia y del conocimiento sensible que no consigue más que reflejos, sino de una recepción directa de luz que viene del mundo espiritual, esto es, de Dios. Es la teoría de la iluminación. Ella es muy importante para la noción de teología, para la distinción entre filosofía y teología y para el uso del saber "*natural*" en la ciencia sagrada.

En esta perspectiva, entre la iluminación del conocimiento natural y aquel de la fe hay un gran abismo entre el don de Dios y el esfuerzo humano, pero también una cierta continuidad. Una teoría de la iluminación invita a suprimir prácticamente esta barrera entre la filosofía y la teología y a concebir la primera como una preparación relativa a la segunda. Esta relación entre estas diversas posiciones se observa en el curso de la historia entre la razón y la fe. (Cf. Th. Hetz, *Essai historique sur les rapports de la philosophie et de la foi de Berenguer de Tours à Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1909).

Santo Tomás trabaja bajo el régimen, específicamente aristotélico, de la distinción entre el orden del ejercicio y aquel de la especificación. Para él las cosas son el objeto legítimo de un conocimiento puramente especulativo. El conocimiento considera las cosas en sí mismas, a cada una en aquello que ella es; y es de ellas que él recibe su contenido, siendo capaz de captar lo que por ellas, las cosas presentan de inteligible, gracias a una luz que, dada por Dios, no deja de ser verdaderamente nuestra y de encontrar en nosotros como una potencia permanente (*Quaest. Disp de Spirit. Creaturis*, a. 10 ad 8. Este texto es célebre pero no es remarcado todavía lo suficiente en el tratado de metodología de *In Boet. De Trinitate* q. 1 ar 1 artículo donde Santo Tomás reflexiona sobre la iluminación, presentando las condiciones diferentes de la luz infusa de la fe y el de la luz natural, y la manera como una y otra deben ser referidas a Dios. También en la perspectiva *albertino-tomista*, la luz natural y la luz sobrenatural no siendo consideradas solamente por relación a una fuente única, sino en relación a su naturaleza definida, su distinción es mucho más firme y mucho más efectiva.

En fin, si nosotros consideramos la utilización en teología de las ciencias y de la filosofía, nosotros vemos que en el régimen agustiniano su estatuto sigue el estatuto de las ciencias mismas. Como ellas no valen más que en su relación con Dios, las ciencias no aportarán a la sabiduría cristiana un conocimiento de la naturaleza de las cosas en sí mismas, sino de ejemplos y de ilustraciones; ellas tienen un valor simbólico para ayudar a la inteligencia de la verdadera revelación, la cual viene del alto y es espiritual. Esto nos ayuda a comprender todavía mejor en qué sentido los agustinianos

hablarán de la filosofía como *ancilla theologiae*: las ciencias no existen nada más que para servir y no se les puede pedir más que servir, pues no aportan ninguna verdad en su nombre propio. Tal es el sentido de la expresión, por ejemplo, en las *Cartas* de Gregorio IX y de Alejandro IV a la Universidad de París. (Cf. *Chartularium univers.Paris.*, t. I, p 114-116, 143-144, 313.).

Para Alberto y Tomás, las ciencias representan un verdadero conocimiento del mundo y de la naturaleza de las cosas, que tienen su consistencia y su inteligibilidad propias, y este conocimiento es también valido dentro de la economía cristiana. También las ciencias tienen ellas en su orden una verdadera autonomía de objeto y de método, como ellas comportan en su orden su verdad. En esta perspectiva, la expresión *ancilla theologiae* (criada de la teología) que Santo Tomás también emplea ( ST I, q. I, ar. 5 ad 2) tiene un sentido bastante diferente del sentido primitivo agustiniano, “*pues para mejor asegurar los servicios de su esclava, la teología comienza por enflaquecerla*”. (Cf. E. Gilson, *Pourquoi S. Thomás à critiqué S. Agustin* en (*Arch.,d'hist. doct. Et litter du moyen Age*, t. I, 1926, pp 5-127).

Nosotros comprendemos mejor ciertamente el sentido de esta opción por medio de la cual Alberto y Tomás entran en la escuela de Aristóteles buscando en él no solamente un maestro del razonamiento, sino un maestro en el conocimiento de las cosas, del mundo y del hombre mismo.

Ciertamente Santo Tomás no ignora más que S. Buenaventura, que todas las cosas deben estar ordenadas a Dios. Pero al lado de esta referencia a Dios en el orden del uso, él reconoce una bondad incondicional al conocimiento especulativo de lo que son las cosas, obra de la sabiduría de Dios. Se trata de reconstruir especulativamente el orden de las formas, de las razones puestas en las cosas y en los misterios de la salud misma, por la sabiduría de Dios.

Un tal programa no se puede realizar nada más que por un conocimiento de las formas y de las naturalezas mismas y esto es por lo que el aristotelismo de Santo Tomás no es exterior a su sabiduría teológica y a la concepción misma que El se ha hecho de la teología.

He aquí como el rendimiento de la razón en teología va a ser transformado Los elementos del trabajo teológico son fornecidos por la filosofía de Aristóteles, no sin corrección y purificación por otra parte. Todas las nociones de causa, de esencia, de sustancia, de potencia, de movimiento, de hábito vienen de Aristóteles. Y no solamente en el orden de las ciencias de la naturaleza, sino también en el de la antropología y de la ética: nociones de entendimiento agente, de voluntad libre, de fin, de virtud, de justicia, etc.

Ciertamente, otros, además de Santo Tomás y los agustinianos mismos utilizan y citan a Aristóteles. En la segunda mitad del siglo XIII, con raras excepciones, todos piensan en términos aristotélicos. Pero es necesario estar atento y no creer, que bajo esta terminología, se encuentre verdaderamente el pensamiento de las cosas tal como realmente las entiende Aristóteles. Bajo una unidad literaria y puede ser que también sicológica, las diferentes escuelas tienen una profunda diversidad de pensamiento filosófico y del sistema del mundo, y esto acontece también dentro de una misma congregación religiosa, por ejemplo, cuando se habla de una escuela única.

Las categorías de materia y de forma y de composición hilemórfica, por ejemplo, ocultan o recubren en los diversos autores nociones muy diferentes. A Santo Tomás, por el contrario, más allá de un cuadro puramente formal, Aristóteles ha aportado una visión racional del mundo que pasa a ser, en el pensamiento del Doctor cristiano,

el instrumento de elaboración de esta doble humano de la ciencia de Dios que nosotros habíamos presentado como el ideal de su teología. Aristóteles ha aportado al siglo XIII y especialmente a Santo Tomás una naturaleza, la ciencia de un orden de naturalezas. Y esto que, sin modificar en su estructura formal la relación de la razón y de la fe, ha modificado el rendimiento de la razón y ha transformado la teología. Con Santo Tomás nosotros tenemos verdaderamente un sistema teológico.

7°.- *Presupuestos implícitos incluidos en esta posición*

La teología que entraba en este camino estaba forzada a justificar su gestión mediante una teoría de la *analogía* y de los "*nombres divinos*". Históricamente, a medida que progresa la aplicación de la técnica racional y filosófica en el dominio teológico, se afirma la necesidad de poner en claro la cuestión de la legitimidad de una atribución a Dios de nuestros conceptos y de nuestros vocablos creados. Hay un texto de Santo Tomás que quiero traer a aquí otra vez y que dice: "En los nombres que atribuimos a Dios hay que tener en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, etc, y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas; y le corresponden a él con preferencia a estas, pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas" (ST, I, q. 13, ar 3 cuerpo).

En Santo Tomás, esta justificación del discurso racional en teología se presenta con una conciencia perfectamente lúcida. Ella reposa sobre una concepción de la naturaleza y de la gracia que se pueden considerar como clásicas dentro del catolicismo. (Cf. *In Boet. De Trinit. Q. II, ad 3*): "*Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt... quamvis autem lumen mentis humanae sit insuficiens ad manifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur, sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita : oportet enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile ; sed magis cum imperfectis inveniatur aliqua similitudo perfectorum, quamvis imperfecta, in his quae per rationem naturalem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt ».*

La justificación de la teología como expresión del misterio de Dios reposa toda también sobre una teoría de la analogía y de un estudio crítico de los "*nombres divinos*". Santo Tomás trata esto muchas veces pero más particularmente y por orden cronológico en: *In I Sent. Dist XXII*; *Contra Gentes I, 11, c. XXIX y ss*; *In I Sent. Dist II, ar. 3* que después – se convertirá en una cuestión disputada en Roma; *Quest Disp de Potentia, q. VII*; ST I, q. XIII.

Si el problema de la teología en Santo Tomás implicaba estos presupuestos que son los de toda teología, esta posición iba a poner serias cuestiones que podemos en cierto sentido presentir, en la teología del siglo XIII y los gérmenes de crisis que ella implicaba.

Nosotros pensamos que Santo Tomás ha remontado realmente el peligro que sus adversarios le habían indicado. En efecto, en Santo Tomás, no es Aristóteles el que manda, sino más bien el dato de fe. Santo Tomás ha notado que se puede usar indebidamente de la filosofía en la doctrina sagrada de dos maneras: *Aplicando una filosofía errónea*, o también *sometiendo la fe a las medidas de la filosofía*.

Aristóteles no interviene más que para fornecer a la fe un medio de construirse racionalmente en relación con el saber natural del hombre. El que se aplique a Cristo la

filosofía del hombre, al vicio y al pecado el análisis filosófico del acto humano y de los elementos de la moralidad, es claro que aquí el dato cristiano es el que manda y el aporte filosófico juega un rol de medio. Cada vez que se mira de cerca se ve que esta utilización está corregida y aumentada.

Lo que ha sido grave ha sido el suponer que Aristóteles representa por una parte la filosofía, fuera de la elaboración de la fe, y en cierto sentido, es verdad ya que le faltan principios cristianos que Santo Tomás tendrá muy presentes Pero estamos convencidos según el texto que ya hemos aducido en este trabajo, de que Santo Tomás se queda con Aristóteles, aunque no siempre, porque está convencido después de comentar sus obras que tiene muchos visos de verdad y es ella la que le inclina a asumir a Aristóteles.

Nos ha dicho Santo Tomás, que cuando la filosofía se emplea en teología, no vale quien lo dice sino la racionalidad de lo que se dice. Y esto creo que no ha sido lo suficientemente valorado en Santo Tomás cuando no se le presenta como hombre que puede ayudar a los hombres y mujeres de nuestro mundo y es aquí donde radica verdaderamente su actualidad.<sup>11</sup>

El Cardenal Ratzinger, hoy Papa con el nombre de Benedicto XVI, reflexionando a propósito de la “Declaración *Dominus Jesús* que trata del carácter único y universal de Jesucristo y de la Iglesia para la Salvación, nos dice que contra ese documento se alzó un clamor de indignación en la moderna sociedad occidental y también en las grandes culturas no cristianas como la de la India.. Tal documento- pensaban- sería un testimonio de intolerancia religiosa que resultaría inadmisibile en el mundo actual.. El católico podría entonces formular con toda humildad, aquella pregunta que Martín Buber planteó en cierta ocasión a un ateo: *¿Y si esto fuera verdad?*

Vemos, por ello, que el verdadero problema, más allá de todas las cuestiones particulares, consiste en la cuestión acerca de la verdad. *¿Puede conocerse la verdad?* O es sencillamente improcedente plantearse la cuestión de la verdad en el ámbito de la religión y de la fe? Pero *¿Qué significa entonces positivamente la religión y la fe, si no pueden asociarse con la verdad?*<sup>12</sup>

También hay que tener en cuenta que el pensamiento teológico de Santo Tomás,

11. El Papa Juan Pablo II al referirse al vínculo existente entre la libertad y la verdad nos dice: “Hay un aspecto aún más profundo que acentuar: la libertad reniega de sí misma, se auto destruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce y no respeta su vínculo constitutivo con la verdad.

Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de una vida personal y social, la persona acaba por asumir como única y respectiva referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal sino sólo su opinión subjetiva y mutable o incluso, su interés egoísta y su capricho” (cf. *Evangelium Vitae* .nº 19).

Y en el número siguiente de la misma *Evangelium Vitae* nos dice: “Con esta concepción de la libertad, la convivencia social se deteriora profundamente. Si la promoción del propio yo se extiende a términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De esta modo la sociedad se convierte inevitablemente en un conjunto de individuos colocados unos frente a otros, pero sin vínculos recíprocos; cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses. Sin embargo frente a los intereses análogos de los otros se ve forzado a buscar cualquier forma de compromiso si se quiere garantizar a cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad.. Así, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida” (*Evangelium Vitae*, n.º 20)

12. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Editorial Sígueme, Salamanca 2005.

como el de toda la Edad Media, al menos hasta su tiempo, es esencialmente de base bíblica y tradicional. No se insistirá jamás lo suficiente sobre el hecho de que el estatuto de la enseñanza teológica era entonces profundamente bíblico. La lección ordinaria del Maestro estaba consagrada al comentario de la Escritura: tanto es así que los comentarios escriturísticos de Santo Tomás representan su enseñanza pública ordinaria como maestro.<sup>13</sup>

DR. JUAN JOSÉ GALLEGO SALVADORES, O.P.  
Facultad de Teología San Vicente Ferrer (Valencia)

---

13. He tratado aspectos de la problemática propuesta aquí en otros escritos que para información del posible lector reseño aquí:

Juan José Gallego Salvadores, "*L'Autonomia del' homo in Sant Tommasso*" en "Incontri Culturali" (Roma) año VIII (1975) pp. 95-120.

- "*Aproximaciones al Concepto de Ente en Spinoza*" en "Angelicum" (Roma) vol 53 (1976) pp. 56-90.

- "*Algunas implicaciones filosófico científicas en el hecho religioso*". En "Espíritu" Barcelona 25, 1976 pp 135-162.

- "*Reflexiones sobre la metafísica y las ciencias del hombre*" en "Ciencia tomista" (Salamanca) n. 359 (1982) pp 571-579.

- "*O verdadeiro tomista según Joao de Santo Tomás*" en Humanística y Teología (Porto Facultad de Teología-Portugal) 1991 pp 375-387.

- "*Metafísica y Derechos humanos*" en Santus Thomas de Aquino Doctor hodiernae humanitatis. Pontificia Academia de Santo Thomas. Librería Editrice Vaticana 1995, pp 227-247.

- "*Santo Tomás en la Carta de Pablo VI 'Lumen Ecclesiae'*". Un ejemplo para nuestros días, en "Escritos del Vedat" (Torrent-Valencia) Vol XXIV, 1994, pp 181-227.

- "*El dominico valenciano Diego Mas y la primera metafísica sistemática*" en "Actas del Congreso: 'La Síntesis de santo Tomás de Aquino (Barcelona 12-14 se septiembre del 2002). Universitat de Barcelona pp. 189-203.

- "*Algunas concepciones actuales de la Verdad y la Cristología*" en "Actas del XI Simposio de Teología histórica (6-8 marzo 2002. Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia. pp 277-299.

- "*La fe cristiana y la verdad*" en '*Credere et Celebrare*' Homenaje al Profesor Emilio Aliaga Gilbes. Valencia 2004. Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, pp 351-364.

- "*La noción de verdad en el servicio y en el testimonio de san Vicente Mártir*, en "Actas del XII Simposio de Teología histórica (5-7 mayo 2004) Valencia 2005" pp 473-488.

- "*La Vigencia del pensamiento tomista*". Universidad católica San Vicente Mártir. 2006, Valencia.

- "*Tu verdad mi verdad*" (a propósito del escepticismo en teología) '*In Spiritu et veritate*' homenaje al Profesor Adolfo Barrachina. Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia, 2006 pp 529-549

- "*El implícito círculo hermenéutico de la teoría crítica*" en "Fuente de agua viva". Homenaje al Profesor D. Enrique Farfán Navarro. Valencia 2007. Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia 2007. pp 443-469.