

# Fundamentación del carácter epistemológico del conocimiento histórico, desde la perspectiva de su sentido, a partir del pensamiento de Tomás de Aquino

*Foundation of the epistemological character of knowledge, from the perspective of his sense, based on the thought of Thomas Aquinas*

SEBASTIÁN BUZETA UNDURRAGA - IGOR SALOMÃO TEIXEIRA  
Universidad Gabriela Mistral, Chile - Universidad de los Andes, Chile  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil  
sebastian.buzeta@ugm.cl - teixeira.igor@gmail.com

**Resumen:** Se conjugan reflexiones pertinentes de la filosofía y la historia para pensar la teoría del conocimiento histórico según Tomás de Aquino. La cuestión primera de la *Summa Theologiae* es aquí utilizada como eje central para el desarrollo de los argumentos del teólogo sobre este objeto, precisamente por tratar el carácter científico de los relatos históricos bíblicos que después utiliza como fundamento la doctrina sagrada. También, como línea argumentativa central se situará la reflexión de Francisco Canals Vidal en torno a esta temática por parecernos una de las interpretaciones más fieles al Aquinate. En el presente artículo se pretende, por tanto, analizar la fundamentación de dichos argumentos tomasianos y dilucidar el estatuto epistemológico del conocimiento histórico a partir de la argumentación filosófico-teológica y, por lo tanto, reconocer, desde el pensamiento del Aquinate, si es o no la historia una ciencia.

**Palabras clave:** historia, ciencia, estatuto epistemológico, Tomás de Aquino, conocimiento.

*Abstract:* We seek to combine relevant reflections on Philosophy and History to think about the theory of historical knowledge according to Thomas Aquinas. The first question of the *Summa Theologiae* is used here as a central axis for the development of the theologian's arguments on this subject, precisely because it deals with the scientific nature of the biblical historical accounts that are later used as a foundation by the sacred doctrine. Also, as a central argumentative line, the reflection of Francisco Canals Vidal will be placed on this subject because it seems to us one of the most faithful interpretations of Aquinas. In the present article it is tried, therefore,

---

Artículo recibido el día 5 de enero de 2022 y aceptado para su publicación el 1 de mayo de 2022.

*to analyze the foundation of said tomasian arguments and elucidate the epistemological status of historical knowledge from the philosophical-theological argumentation and therefore recognize, from the thought of Aquinas, if history is a science or not.*

**Keywords:** *history, science, epistemological status, Thomas Aquinas, knowledge.*

## I. Introducción

En el presente artículo nos hemos propuesto ahondar en el estatuto epistemológico del conocimiento histórico a la luz del pensamiento de Tomás de Aquino; tarea que sin duda no será sencilla por cuanto el propio Aquinate no trató este tópico de modo sistemático ni tampoco tenía una concepción de la ciencia al modo en que el mundo contemporáneo la concibe.

No obstante, creemos que hay elementos suficientes como para poder generar un diálogo en torno a la consideración del conocimiento que es propio de la historia y su concepción de la ciencia, cuestión que también se puede ver reflejado en algunos de sus comentaristas contemporáneos como Francisco Canals Vidal, a quien se recurrirá en aspectos centrales de la presente investigación para sostener algunas de sus conclusiones. A su vez, nos resultará interesante utilizar como uno de los textos principales para este propósito la *Suma de Teología*, específicamente la cuestión primera de la primera parte, por encontrarse ahí, en un sentido muy sutil y especial el concepto de ciencia aplicado a la teología, donde incluye en el análisis el lugar del conocimiento histórico. En efecto, partir de la teología como ciencia para tratar de la historia como tal implica un camino que exige sutilezas argumentativas que muestren con claridad el sentido en que toma santo Tomás la noción de ciencia, sobre todo en los apartados de la Suma, como lo es por ejemplo que el objeto de la teología es a tal punto especial, que se trata de una ciencia subalternada o dependiente de las conclusiones de otras ciencias; entre ellas, la misma historia. Procedamos entonces analizando algunos pasajes donde se revela el contenido inteligible del concepto de ciencia en el Angélico.

## II. Aproximación al concepto de ciencia en santo Tomás

Son variados los lugares donde el Aquinate trata sobre el sujeto del conocimiento y la ciencia: libro III, distinción VIII, artículo 5, respuesta 5 de la serie inicial —*Libro de las Sentencias*; cuestión 3, art.3, en las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* y en la *quodlibetal* VII— cuestión 1, art.4<sup>2</sup>. En efecto, se puede constatar la centralidad de estos temas a lo largo de su vida y producción académica (NASCIMENTO, 2000, 177-190). Resulta particularmente interesante el modo en que enfrenta santo Tomás el estatuto epistemológico de la teología o doctrina sagrada, pues en su línea argumentativa, para situarla como verdadera ciencia, evidencia razones por las que otra disciplina, la historia, también podría eventualmente considerarse como tal. Precisamente resulta singular esta argumentación que esgrime el Angélico y que trataremos más adelante, pues el modo en que es considerada la ciencia prácticamente en toda su obra, a saber, como un conocimiento cierto de las cosas por sus causas, y que trata por tanto sobre lo universal y necesario, no se aplicaría al conocimiento histórico, por tener como objeto lo contingente: el pasado humano. Por tanto, se vuelve una exigencia recordar el modo en que el Angélico comprende el contenido inteligible de la noción de ciencia, lo cual permitirá reconocer la concordancia argumentativa de la que aparece implícitamente en la primera parte de la *Suma* cuando sostiene el estatuto epistemológico de la teología o doctrina sagrada. En consecuencia, este estudio favorecerá la reflexión no solo sobre el estatuto epistemológico de la escritura de la historia conforme a las ideas tomasianas, sino también a su fundamentación para la discusión contemporánea en la medida en que permita una profundización más acabada de los objetivos del presente trabajo.

Una última observación. El análisis en torno al contenido inteligible de la noción de ciencia desde el paradigma moderno y contemporáneo, incluso en el modo en que puede ser analizada en su noción fundamental por teóricos contemporáneos desde el pensamiento de santo Tomás, no puede omitir aspectos que los escolásticos no consideraron. Nos referimos a la existencia de amplios territorios del campo científico donde el sentido de

<sup>2</sup> Las citas sobre la *Suma de Teología* siguen el formato usual, donde: I = parte de la *Suma*; q = *quaestio* (cuestión); a. = artículo; ab. = objeción; c. = solución, sc. = en cambio, ad. = respuesta a objeción. En este caso, entonces, es posible localizar en todas las ediciones de la obra de Tomás de Aquino el mismo texto.

realidad, de causalidad y de orden presente en las cosas se ve desplazado por el interés de la construcción racional (BELTRÁN, 2009, 287), evidentemente influenciada por una epistemología, herencia de teorías modernas y contemporáneas<sup>3</sup>, que asume el conocimiento como una construcción; siendo así entonces diferente al modo de concebirla por parte del Angélico quien, a diferencia del mundo moderno y contemporáneo, la comprendía como filosofía natural o simplemente filosofía. En efecto, toda ciencia, desde el pensamiento del Aquinate, se ha de sostener en principios metafísicos (por cuanto ella, la metafísica en cuanto sabiduría, es “ciencia y entendimiento de lo que por naturaleza es más perfecto”, de tal modo que sostiene a todas las demás ciencias y es rectora de las mismas<sup>4</sup>), cuestión que en el mundo actual no ocurre por encontrarse —la metafísica— despojada de toda objetividad epistemológica, aun cuando podamos reconocer con cierta evidencia que, si bien en variadas ocasiones los ejemplos no coinciden con los conocimientos de la ciencia moderna, no por ello quedan sus principios y conclusiones despojados de todo estatuto epistemológico, precisamente por constituirse desde un plano ontológico. En efecto, como sentencia Sanguinetti en consonancia a la filosofía de santo Tomás:

La ciencia busca las causas de los entes, los principios que de algún modo influyen en su ser. El objeto de la ciencia *-objectium scientiae*, en la terminología de santo Tomás- es aquella realidad sobre la cual versa su consideración: alguna parte de los entes (ciencias particulares) o la totalidad de los entes, en cuanto tienen ser [metafísica] (SANGUINETTI, 1977, 69).

<sup>3</sup> Esta es la razón por las cuales no se incorporará en este trabajo reflexiones desde estos paradigmas que se alejan de la perspectiva de la filosofía del ser.

<sup>4</sup> Las teorías contemporáneas del conocimiento heredadas de las teorías filosóficas del lenguaje, así como de las ideologías, del liberalismo y del neomarxismo, no las analizaremos porque nos desviaría del objetivo del presente artículo. No obstante, es menester recordar que ninguna de las consideraciones acerca de lo esencial del fenómeno del conocimiento, por parte de las teorías del conocimiento mencionadas, sostiene que se trata de una operación de la inteligencia en acto que forma un verbo, por la plenitud de su acto, que manifiesta lo que la cosa es; cuestión central en el realismo del pensamiento de santo Tomás. (Cf. *De Veritate*, q.1, a.1) Esta es la razón por la cual no se incorporará en este trabajo reflexiones desde estos paradigmas que se alejan de la perspectiva de la filosofía del ser.

<sup>4</sup> “Scilicet quod sapientia sit scientia et intellectus, ut prius dictum est, non circa quaecumque, sed circa honorabilísima”. *S. L. Ethic.* L.6, l.6, n.7.

Por tanto, aun cuando podríamos eventualmente afirmar un cierto diálogo entre los principios de la ciencia moderna y la tomasiana, lo que nos interesa afirmar es que el análisis de Tomás de Aquino en torno a la ciencia, de acuerdo al modo en que es abordada desde el plano de un análisis del conocimiento teológico conforme a como aparece en la Suma principalmente, no puede ser sino asumido desde una perspectiva epistemológica que considera la ciencia en su misma esencia y método como una noción radicalmente diferente al comprendido hoy. En efecto, se trata de una inteligibilidad distinta a la que se tiene en el mundo moderno y contemporáneo. Esta concepción le permitió al Aquinate desarrollar la cuestión en torno a la científicidad del conocimiento de la teología, que ofrece a su vez un modo diverso de enfrentar el estatuto epistemológico del propio conocimiento histórico, permitiendo con ello acceder a una perspectiva argumentativa original de la misma.

Veamos entonces la forma de abordar la teología como ciencia, según aparece en la Suma, para comprender su alcance argumentativo y lo que de ella podemos extraer para efectos de una eventual científicidad del conocimiento histórico a partir de dicho análisis.

### III. La teología como ciencia especial

Dios, como objeto de ciencia, es tratado en varios pasajes de su obra, pero de un modo especialmente particular al comienzo de la *Suma de Teología*, donde ya desde la primera cuestión lo utiliza como fundamento del juicio propiamente científico para establecer el estatuto epistemológico que tiene la teología en sí misma y en su relación con los demás saberes humanos. En efecto, de entrada, en el artículo primero de la cuestión primera, deja sentenciada la excesiva distancia y desproporción existente entre la razón humana y Dios como objeto, cuyo contenido inteligible excede las capacidades de la inteligencia humana cuando dice que “Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón”<sup>5</sup>. Esto lleva al Aquinate a sostener la tesis que responde la pregunta central del artículo, a saber, la necesidad de que, además de las ciencias humanas que tienen por objeto a Dios, como la filosofía, hubiese otra que

<sup>5</sup> “(...) quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit”. I q.1, a.1, c.

obtenga su conocimiento no sólo por la razón, sino fundamentalmente a partir del dato revelado, pues de lo contrario, por la naturaleza del objeto de estudio (Dios), no sería posible alcanzarlo, impidiendo así llegar a verdades de suyo centrales para la vida del hombre. He ahí el motivo y sentido de la existencia de la teología, más aún si se trata de aquel objeto cuyo conocimiento estriba el fin y plenitud de todo hombre en cuanto hombre, como queda expresado en la respuesta del mismo artículo: “El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia Él pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana”<sup>6</sup>.

No obstante, santo Tomás advierte el problema inmediato que se le ofrece a partir de la sentencia anterior: la necesidad de otra ciencia que tenga por objeto a Dios y cuyo conocimiento nos lo otorgaría de un modo más perfecto, solicita, como petición de principio, algo que debe comprobarse, esto es, a afirmar la teología como ciencia.

En las objeciones anteriores quedan de manifiesto claramente las líneas argumentativas contra la consideración de la teología como ciencia. En efecto, ¿cómo es posible que la teología sea una ciencia si la ciencia deduce sus conclusiones a partir de sus principios<sup>7</sup> y la teología lo hace de la revelación que no es por todos aceptada? Y, además, ¿puede ser juzgada como ciencia una disciplina que trata de lo individual y contingente, y no de lo universal?<sup>8</sup>.

Alfredo Carlos Storck sostiene que la pregunta por el carácter científico de la teología tiene relación con un problema intelectual de los siglos XII y XIII, es decir, los intentos de comprender el carácter científico de la metafísica (STORCK, 2004, 387-418). Es menester considerar también que las precisiones epistemológicas y teológicas de Tomás de Aquino no fueran completamente aceptadas y que, principalmente en los años finales de su vida (e incluso después de su muerte), sus ideas fueran incluso consideradas

<sup>6</sup> I q.1, a.1, c.

<sup>7</sup> Afirma el Aquinate que la verdad conocida mediante otra no es, evidentemente, alcanzada de modo inmediato, sino por el discurso de la inteligencia racional o silogismo demostrativo (*S. Theol.* I-II q.57, a.2, ab.3), es decir, yendo de una verdad conocida a una que no, estando ésta en condición de término. Y así, “respecto de lo que es último en éste o en aquel género de seres cognoscibles, es la ciencia la que perfecciona al entendimiento”. (“Ad idvero quod estultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia”) I-II q.57, a.2, c.

<sup>8</sup> I q.1, a.2, ab.1 y ab.2.

como radicales o equivocadas (WIELOCKX, 1988, 413-438; EMER., KENT y SPEER, 2001, 03-19).

Respecto a la segunda pregunta (que se refiere a que si puede haber ciencia de lo particular y contingente) debemos recordar que, en su *Comentario a la Ética*, el Angélico había expuesto el contenido inteligible de la razón de ciencia, afirmando como cuestión central la característica de su objeto, asegurando conforme a ello que la certera razón de la ciencia deviene de la consideración de lo universal y necesario, sosteniendo: “todo aquello, de lo cual hay ciencia, es por necesidad”<sup>9</sup>. Por eso, asumiendo la dificultad argumentativa de la eventual carencia de universalidad de una dimensión de su objeto de estudio, precisa la noción de ciencia según un doble modo, aclarando de inmediato ambas interrogantes antes planteadas.

Así, primero, distingue entre las ciencias que obtienen sus conclusiones desde principios evidentes, como la aritmética, de aquellas que las adquieren desde otra ciencia superior, como la música, que se sirve de la aritmética<sup>10</sup>. De este modo, la teología caería en esta categoría, pues recibe sus principios de lo revelado, pudiendo juzgarla como ciencia a la manera de la música. La segunda objeción, que hace referencia a que la teología trataría de lo singular (como por ejemplo de las personas de Abraham e Isaac con sus vidas correspondientes según están descritas en la Sagrada Escritura) y no de lo universal, la responde enfocándose en el modo en que hay que considerar las historias individuales que aparecen en la Sagrada Escritura. Y así, afirma que cuando la teología considera por ejemplo la vida de los patriarcas, lo hace en cuanto éstas son solo como ejemplos a imitar o para declarar una autoridad. Desde esta perspectiva, evidentemente no impide la clasificación de la teología como ciencia<sup>11</sup>, pues no pierde su universalidad.

La precisión definitiva del objeto formal de la teología en la primera parte de la Suma termina por clarificar las dudas tanto de la universalidad y necesidad del objeto, como con relación a su unicidad; unidad que es explicada y fundamentada en el artículo donde se cuestiona justamente la unidad de la ciencia teológica. En esta cuestión, donde se termina precisando el objeto, aparece una nueva dificultad<sup>12</sup>. En efecto, no es evidente la unicidad del objeto cuando la teología trata de tópicos tan diversos, como

<sup>9</sup> “Sic ergo patet quod omnes cibile est ex necessitate”. *S. L. Ethic.* L.VI, l.III, n.4.

<sup>10</sup> I q.1, a.2, c.

<sup>11</sup> Ibid. ad.1 y ad.2

<sup>12</sup> Cf. *S. Theol.* I q.1, a.3, c.

Dios y las creaturas. Esto atentaría no sólo contra a la unicidad de la teología, sino nuevamente la consideración de la teología misma como ciencia, por carecer de *un* objeto formal.

Para resolver este tema, el Angélico precisa las causas de la unidad de todo hábito, para luego distinguir la materialidad de la formalidad de un mismo objeto: “la unidad de la facultad o del hábito la da el objeto, pero no bajo el aspecto material, sino formal. Por ejemplo, el hombre, el asno y la piedra pueden ser considerados bajo el aspecto formal del color, que es el objeto de la vista”<sup>13</sup>.

Es así como todo aquello que ha sido revelado por Dios cae bajo su aspecto formal, y no material, aun siendo éstas tratadas por igual. De lo contrario el objeto de la teología no sería uno y, efectivamente, eliminaría la unicidad de la ciencia teológica. Por tanto, ella “se ocupa de Dios como objeto principal, y de las criaturas en cuanto referidas a Él como su principio y fin”<sup>14</sup>, dando unidad con ello a su objeto, resolviendo así el problema.

Una vez precisado el objeto formal, se centrará en la nobleza y certeza de éste para establecerla por sobre todas las demás ciencias:

En ambos aspectos (certeza y dignidad de su objeto), la doctrina sagrada (o teología) está por encima de las otras ciencias especulativas. Con respecto a la certeza de las ciencias especulativas, fundada en la razón natural, que puede equivocarse, contrapone la certeza que se funda en la luz de la ciencia divina, que no puede fallar. Con respecto a la dignidad de la materia, porque la doctrina sagrada trata principalmente de algo que por su sublimidad sobrepasa la razón humana. Las otras ciencias sólo consideran lo que está sometido a la razón<sup>15</sup>.

Como vemos, tanto por dignidad como por la materia, la teología supera a las demás ciencias, pues al tener a Dios como objeto, no solo se establece como ciencia, sino que ubica a la teología por sobre las demás ciencias, fundamentalmente, por la universalidad y necesidad de su objeto. En consecuencia, quedarían descartadas como tales, supuestamente por extensión de su argumentación, otras disciplinas tradicionalmente consideradas como ciencia, por carecer (su objeto) de necesidad y universalidad, como

---

<sup>13</sup> Ibid. a.3, c.

<sup>14</sup> Cf. Ibid. ad.1.

<sup>15</sup> Ibid. a.5, c. El paréntesis es nuestro.



en el caso de la historia. En efecto, el estatuto científico de la historia (y su conocimiento asociado) es utilizado en otro pasaje de su obra donde se refiere a los modos de interpretación o sentidos en que deben comprenderse algunos contenidos de la Sagrada Escritura; en estos lugares utiliza este aspecto propio del conocimiento histórico como un argumento contra la cientificidad del conocimiento de la teología, como por ejemplo cuando se incorporan textos comprendidos únicamente en este sentido, es decir, como fuentes históricas explicativas del pasado humano. Y para dar fuerza a esta idea, cita a san Agustín quien afirma que la lectura con sentido histórico no es más que el relato de algo sin más<sup>16</sup>.

Detengámonos en este punto que no solo permite reconocer el lugar que le da santo Tomás a la teología, sino además para reconocer cuál es el verdadero lugar que tiene la historia como disciplina en concordancia a los mismos principios y tópicos utilizados en la presente argumentación de la Suma y en la discusión en sí misma sobre la historia en cuanto tal.

#### **IV. Problemática epistemológica acerca del estatuto del conocimiento histórico**

Para determinar, desde el pensamiento de Tomás de Aquino, el estatuto epistemológico que tiene la historia es preciso comprender que dicho análisis se sostiene desde la filosofía del ser reflejada en su teoría del conocimiento vista anteriormente. En efecto, hablar de la filosofía de santo Tomás, es hablar de la filosofía del ser; una filosofía que encuentra su punto de inicio en el *actus essendi* y no en la *essentia*<sup>17</sup>. Este modo de abordar la cuestión aquí presentada conlleva *ipso facto* a ubicar la mirada en el objeto. Recordemos, como dijimos más arriba, que toda ciencia, por ser un hábito intelectual, se distingue según su objeto formal (universal y necesario), lo cual ineludiblemente conlleva la necesidad de identificar el objeto formal de la historia si se intenta identificar su estatuto epistemológico. Esto no es otra

<sup>16</sup> *De utilitate credendi*, c.3. San Agustín trata en este pasaje de su obra los tres modos en que debe leerse la Escritura, a saber: en sentido histórico, etiológico, analógico y alegórico. Al realizar dichas distinciones, reduce el sentido histórico precisamente a un nivel de relato que se sostiene en las fuentes.

<sup>17</sup> Esta precisión es central para distinguir el punto de inicio y, para algunos, superación del pensamiento de santo Tomás de Aquino respecto de Aristóteles. Lo que a su vez sirve como argumento para los que juzgan el pensamiento del Aquinate como una mera cristianización del Filósofo.

cosa sino reflexionar sobre los fundamentos y principios del conocimiento histórico, pues será mediante aquella reflexión que se podrá dilucidar dicho objeto.

En efecto, se vuelve imprescindible, desde la filosofía del ser, establecer qué tipo de conocimiento es el histórico, en cuyas respuestas satisfactorias se encontrará la eventual objetividad de dicho saber, permitiendo así indagar sobre los límites del conocimiento histórico y una delimitación más adecuada de su objeto (AHUMADA DURÁN, 1998).

Analicemos ahora el concepto historia en sí mismo. El término historia deviene del griego *ιστορειν* (historia), que significa preguntar, cuestionar, inquirir. Con el tiempo significó un *conocimiento adquirido mediante investigación*, o también, *información adquirida mediante búsqueda*, conforme al modo en que lo trata Aristóteles en el *Historia Animalium* (FERRATER MORA, 1986, 1519). Así comprendida, según la enseñanza del Filósofo, la historia viene a ser un *relato de hechos* de un modo ordenado cronológicamente. En la actualidad, el *Dictionnaire de l'Académie française* vuelve sobre la noción de historia heredada de Aristóteles en su aspecto formal, a saber, que trata de una narración, esta vez, *de las acciones y de las cosas dignas de memoria*. Y lo mismo en Abbagnano, quien se centra en la consideración de la historia como una investigación, información o informe que se traduce en una narración de hechos concretos humanos (ABBAGNANO, 1987, 609). En el mismo tenor, pero enfatizando en el objeto de estudio, André Lalande define a la historia como un conocimiento de los estados de un pueblo, una institución, una especie viviente, una ciencia u otras cuestiones específicas que pudiesen constituir como *sucedidos humanos* (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1972). No obstante, si bien intenta precisar el objeto de la historia, nuevamente deja en claro que el objeto son los acontecimientos concretos del pasado catalogados por él como *sucedidos humanos*, pues evidentemente, solo hay historia del hombre.

Si bien ha sido interesante y rica en argumentos la discusión contemporánea acerca del estatuto epistemológico de la historia, nuestro objetivo se centra en la eventual consideración de la historia como ciencia a la luz del pensamiento del Angélico y el aporte y la reflexión contemporánea de Canals Vidal. Con todo, las citas anteriores nos sirven para contrarrestar la noción de historia que tenía santo Tomás con los historiadores contemporáneos, pudiendo con ello ver la influencia actual que podría tener la filosofía de santo Tomás al respecto, aunque se utilice de una noción de

ciencia que, como mencionamos al comienzo, dista en mucho de la consideración que tenían durante la Escolástica. No obstante, hay cuestiones comunes, pues queda claro desde fines de la Edad Media a la fecha que el objeto formal de la historia son los hechos humanos concretos del pasado. Y, desde la concepción de ciencia de Tomás de Aquino expresada más arriba, la historia no se constituiría como ciencia. La razón es simple: la ciencia es un hábito intelectual que “perfecciona al entendimiento en relación con lo necesario”<sup>18</sup> y universal, comentando a renglón seguido lo que provoca en el entendimiento la posesión de dicho objeto, cuya certeza subjetiva, además de objetiva, surge como añadidura tras la consideración de dicho objeto: “La certera razón de la ciencia proviene aquí de que todos conjeturamos que, a lo que sabemos con ciencia, no le acontece ser de otra manera, de otro modo no existiría la certeza del que posee la ciencia, sino la duda del que opina”<sup>19</sup>.

No hay forma de tener certeza de lo contingente, pues por definición puede ser de otro modo. Solo la certeza que deviene de saber que el objeto es necesario y universal es la que da la certeza científica. Dice Aristóteles: “La certera razón de la ciencia proviene aquí de que todos conjeturamos que, a lo que sabemos con ciencia, no le acontece ser de otra manera, de otro modo no existiría la certeza del que posee la ciencia, sino la duda del que opina”<sup>20</sup>. Sin embargo, cabe una posibilidad de certeza científica en torno a lo contingente, cuando el objeto conocido cae bajo la percepción en acto del sentido: “En este caso, solo puede tenerse certeza de lo contingente cuando cae bajo el sentido, pero cuando sucede fuera de nuestra mirada, cuando lo dejamos de ver o sentir, entonces queda oculto si es o no es, como puede verse en el hecho de que Sócrates está sentado”<sup>21</sup>.

Ahora bien, el objeto de la historia evidentemente no cae bajo el sentido en acto, de modo que tampoco por esta vía puede establecerse una cierta objetividad de conocimiento de su objeto. Esto queda en evidencia incluso en autores que han afirmado, al contrario de lo expresado hasta ahora, el

<sup>18</sup> S. L. *Ethic.* L.VI, l.III, n.3.

<sup>19</sup> S. L. *Ethic.* L.VI, l.III, n.4.

<sup>20</sup> Ibid. El que opina considera posible, y por tanto con cierto temor, la eventual verosimilitud de la opinión contraria, pues precisamente no tiene certeza. “Ésta es la disposición del que opina, quien toma una parte de la contradicción *con temor de la otra*” (De Veritate q.14, a.1, c.).

<sup>21</sup> Ibid.

carácter científico del conocimiento otorgado por la historia, como Fernández Riquelme, quien afirma:

El historiador realiza el siguiente proceso para determinar el concepto de la teología como ciencia: la selección entre los acontecimientos pasados de aquellos que, en su opinión, permiten reconstruir los orígenes o la imagen previa de una tesis presente. (...) La teología se ocupa, así, no de todos los acontecimientos del pasado, sino de aquellos *hechos históricos* que necesita para explicar el interés y la justificación de su investigación”. (FERNÁNDEZ RIQUELME, 2010, 30)

Resulta interesante constatar que el argumento se sostiene en la consideración del criterio arbitrario de selección de hechos históricos. En efecto, según el autor, el carácter científico lo entrega dicha selección situada, en último término, en el interés final del investigador conforme a la tesis que pretende defender que ha de traducirse, en definitiva, como una afirmación de un hecho del pasado. El problema que se presenta en esta cuestión es que toda ciencia, como antes hemos destacado, siguiendo a santo Tomás, trata de lo universal y necesario. La objetividad del conocimiento pasa, precisamente, porque no hay arbitrariedad en el proceso de incorporación de la realidad o asombro originario de todo acto científico posterior. La arbitrariedad le entrega ese factor de subjetividad y contingencia que elimina el carácter científico de dicho conocimiento. Es decir, así como en la obra de arte se pierde universalidad y belleza cuanto más presente esté el artista en su obra, así en la ciencia pierde su estatuto epistemológico apenas le incluye aspectos subjetivos del propio científico al objeto que dice conocer, precisamente porque el objeto se oculta en dicha subjetividad.

La misma afirmación que relaciona la arbitrariedad y contingencia que otorga el historiador la podemos ver, aunque desde otra perspectiva argumentativa (esto es sin eliminar la científicidad de su conocimiento), en Daros, quien afirma:

El historiador, como un juez, supone y cree razonablemente, que el relato coherente (que a su vez apoya en algunos hechos del pasado, no repetibles ni ya observables como sucesos) del detective o del abogado acusador se corresponde con el delito. Ese relato explicativo y coherente (que desde la perspectiva del físico tiene mucho aún de hipotético) es lo que constitu-

ye el núcleo científico de esa ciencia particular llamada *historia*. (DAROS, 1981, 71-72)

Hay por tanto dos relatos o juicios que asume como verdaderos. Primero, el hecho que califica como histórico que, en la cita, es el analogado del delito. Y, segundo, la coherencia de los sucesivos acontecimientos, elegidos arbitrariamente que llevaron, a juicio del historiador (en este caso al detective), a juzgar como suficiente prueba científica para catalogar como histórico (o delito) el hecho que suscitó dicha investigación y dio razones de ésta. Lo que sostiene, a juicio de Daros, la científicidad del conocimiento histórico es una suposición y creencia razonable de carácter completamente individual, es decir, una opinión que puede ser más o menos fundamentada, sin dejar de ser no obstante una opinión. Y esta opinión fundamentada, que podría transformarse en la conclusión de una hipótesis, podría ser considerada científicamente siempre y cuando, a la luz de los principios de la ciencia moderna, se le aplicara el método científico en el análisis histórico. Pues es el método científico, aplicado a cualquier área del conocimiento, lo que entrega estatuto epistemológico a dicho saber (QUIGLEY, 1979 y HAINDL, 2011).

Distinto es analizar el conocimiento histórico a partir de los hechos sin la pretensión de elaborar leyes universales en torno a ellas, pues como dice Canals Vidal: “si la consideración de los hechos históricos no apunta a la formación de leyes de carácter ‘científico’, sino que se interesa por lo existencial, no puede reducirse, con todo, a la consideración de la ‘multiplicidad’ de los hechos, sin comprenderlos en la unidad de un orden”. (CANALS VIDAL, 2017, 137)

En este sentido, lo que plantea Canals ubicándose en un plano argumentativo diferente al de los autores antes mencionados, es que el núcleo de la discusión en torno al estatuto epistemológico del conocimiento histórico se sitúa en la consideración de los *hechos históricos*. En efecto, lo absoluto, a juicio del filósofo español, no radica en que el intérprete deba renunciar a ver en los hechos la realización de un plan universal, sino al contrario, en reconocer la posibilidad de ver en lo humano la realización de este plan (cf. CANALS VIDAL, 2017, 138), cuestión que se ubica en el mismo núcleo argumentativo de Tomás de Aquino conforme a como aparece en la Suma. Esto implica que a la luz de los hechos se plantea una noción de *sentido* desde los mismos.

Como vemos, desde la perspectiva de la filosofía de Tomás de Aquino, es imposible sostener los argumentos de los autores antes mencionados en torno al eventual estatuto científico del conocimiento histórico, salvo desde la argumentación canalsiana que puede comprenderse desde la comprensión de la historia a partir de la consideración de la misma desde su sentido unitario, y no desde la inducción de leyes universales a partir de los hechos históricos; o, lo que es igual, ya no desde la consideración de la ciencia a partir de su objeto, sino a partir del problema del sentido, encontrando así una razón universal, una causa eficiente ejemplar y final que dé razones y, nuevamente, sentido a la vida histórica de la humanidad; y no una razón universal con la universalidad de una esencia abstracta. De este modo, esta consideración entronca con el modo de juzgar los hechos históricos por el Aquinate conforme a como aparecen tratados en la Suma<sup>22</sup>.

Con todo, dichas argumentaciones contemporáneas, a excepción de la de Canals, exigen volver a lo que se comprende de suyo como ciencia, como hábito intelectual para precisar lo que la constituye formalmente como tal, y así poder constatar si el alcance inteligible del concepto permite que la historia pueda ser calificada de esta forma.

La ciencia, y su particular modo de ubicarse dentro de los hábitos intelectuales con su peculiar certeza (incluso acerca de lo generable y corruptible, pues son considerados desde sus razones universales que, por su naturaleza, son necesarias y eternas), podríamos definirla conforme a Canals Vidal y, siguiendo al Aquinate<sup>23</sup>, como “un conjunto sistemático y demostrativo sobre una determinada región de la realidad, que en aquel sistema de conceptos y juicios es definido en su esencia, articulado en clasificaciones coherentes, y demostrado por sus causas”. (CANALS VIDAL, 1987, 664)

La virtud de ciencia, al ser un hábito demostrativo, exige comenzar su proceso discursivo desde verdades, es decir, desde algo universal y necesario, para llegar a otras verdades y así hacer ciencia o, si se prefiere, obtener un conocimiento propiamente científico (universal y necesario) acerca de aquellas cosas que son sujeto de investigación y ciencia.

El pasado humano es asumido por el historiador desde su esencial individualidad y contingencia, sin pretensión de universalidad. Por este motivo

---

<sup>22</sup> Cf. *S. T. I*, q.1.

<sup>23</sup> Principalmente a partir de lo que expone santo Tomás en la *S. Theol.* I q.1, a.2, 3, 4, 5 y 7. También según aparece en I-II q.57, a.2. y en *S. L. Ethic.* L.VI, l.III.

Maritain, reforzando lo que hemos señalado antes en torno al estatuto epistemológico de la historia, sentencia:

La historia solo se ocupa de lo singular y concreto, de lo contingente, mientras que la ciencia trata de lo universal y necesario. La historia no puede proporcionarnos ninguna explicación mediante razones o causas universales. (...) La historia utiliza (los acontecimientos) para encadenar lo singular con lo singular; su objeto como tal es lo individual o singular. (MARITAIN, 1962, 18)

Vemos aquí no obstante que Maritain, si bien asume el argumento tomásiano en torno al fundamento de toda ciencia, no ve, como lo precisa Canals, aquella dimensión unitaria de sentido que le podría permitir al conocimiento histórico constituirse como científico. De ahí que, sin más, precise finalizando su argumento desde la filosofía del ser heredada de santo Tomás, que la historia como disciplina “nunca nos ofrece razones universales extraídas de lo que las cosas son en su esencia misma (aun cuando ésta se conozca a través de sus signos, como en las ciencias de los fenómenos)”. (MARITAIN, 1962, 19).

No son pocos los historiadores que siguiendo el pensamiento de santo Tomás asumen este razonamiento. Tal es el modo en que, Ahumada Durán, siguiendo esta consideración de herencia tomista, afirma la necesidad de comprender que el análisis del estatuto epistemológico del conocimiento histórico radicaría en un doble movimiento teorético:

Por un lado, un movimiento que podríamos llamar “descendente”, es decir, que va de la metafísica del conocimiento y de la epistemología, a la crítica del conocimiento histórico. Por otro lado, un movimiento que podemos llamar “ascendente”, es decir, que va de la teoría y práctica de los historiadores, es decir, de la historia de la historiografía y de la metodología de la historia a la crítica del conocimiento histórico. (AHUMADA, 2012, 153)

Vemos sin embargo en Millán Puelles un modo de razonar semejante al de Canals Vidal, pues se detiene sobre el sentido del conocimiento histórico, único capaz de otorgarle efectivamente una categoría de orden científico a dicho conocimiento, cuando afirma “en su acepción más estricta, la

epistemología de la historia es el examen del carácter científico que pueda convenir al conocer histórico, y de la medida o forma en que ello posea un sentido y una legitimidad” (MILLÁN-PUELLES, 1955, 32)

En consecuencia, concordando con Canals, Millán Puelles comprende que el análisis del estatuto epistemológico del conocimiento histórico se realiza desde los mismos hechos históricos, pero desde una visión de sentido, precisamente cuando afirma como condición aquella medida o forma en que el conocer histórico posea un sentido y legitimidad.

## V. Consideraciones finales

El objeto principal del presente trabajo exigió la reflexión tanto de la historia como la de la filosofía pues, por un lado, se trata del conocimiento propio de la historia y la naturaleza de su objeto y, por otro, del estatuto epistemológico de este tipo de conocimiento. Así, en esta investigación, que toma como línea central un análisis crítico de la estructura argumentativa de la cuestión 1 de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, consistió, por un lado, en precisar la relación entre el conocimiento en general, el conocimiento científico y, principalmente, el conocimiento de la historia conforme a los argumentos que aparecen en la obra filosófica y teológica del Aquinate, además del modo en que lo han precisado algunos de los que han continuado con una interpretación tomasiana de la ciencia y de la historia, principalmente Canals Vidal, así como también de aquellos que afirman la científicidad del conocimiento histórico desde otra fundamentación.

Con todo, las conclusiones, a partir de lo desarrollado en el cuerpo del trabajo, son tres. Primero: conforme a la estructura argumentativa de la primera parte de la Suma y a su teoría del conocimiento desarrollada en el apartado sobre el fenómeno del conocimiento y el acto de entender, la historia no puede ser considerada una ciencia por no tratar de lo universal y necesario, por más que para el caso de la Doctrina Sagrada, por tratarse de relatos bíblicos, el peso científico recae en la autoridad de la fuente, en este caso, Dios.

Segundo: desde un análisis de los principios de la ciencia de santo Tomás, la argumentación de algunos autores contemporáneos, que sostienen el carácter científico del conocimiento histórico (como Daros, Fernández Riquelme y Quiley, por nombrar a algunos), se vuelve insostenible, pues centran su argumentación o en la subjetividad del historiador o en la cali-



dad argumentativa conforme a un criterio científico moderno; esto es, la aplicación del método científico, lo cual sin duda se aparta de la consideración de ciencia de Tomás de Aquino y del criterio central del presente artículo para sus conclusiones.

Y tercero: aun no pudiendo situar la historia dentro del género de las ciencias por razón de su objeto, es de radical relevancia la pregunta sobre su sentido cuanto a que, como diría Canals, pervive en el presente, es decir, como cuando hechos del pasado aún son causa de hechos y decisiones que configuran la vida actual de la humanidad y manifiestan la realización de un plan, sobre todo a nivel teológico como lo sentenció Tomás de Aquino en su argumentación en la primera parte de la *Suma de Teología*; cuestión que se ve reflejada en varios pasajes de ésta donde se colige que el conocimiento del pasado y los usos del pasado bíblico-cristiano en las explicaciones sobre el pecado original, dejan evidente que, por ejemplo, sin una concepción temporal (de la creación, del pecado y la redención), la comprensión de la presencia de Cristo entre los hombres podría ser interpretada de forma distorsionada (o abiertamente incomprendida). Sólo desde esta perspectiva muy precisa acerca del sentido de la historia, es posible rescatar una universalidad del saber histórico, lo que de modo inmediato sitúa la discusión en otro plano, a saber, el de la filosofía de la historia o, incluso, el de la teología de la historia.

### Referencias bibliográficas

ABBAGNANO, N. (1987). *Diccionario de Filosofía*, 5ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

AHUMADA DURÁN, R. (1998). ¿Qué es la historia? ¿Ciencia o conocimiento social? Santiago de Chile: Editorial Universidad Gabriela Mistral.

— (2012). La historia en busca de significado en un tiempo de dudas. El giro historiográfico contemporáneo y el retorno a la epistemología. *Cuadernos de Historia* 31. Universidad de Chile, 123-155.

AINSWORTH, P. (2003). Legendary History: *Historia* and *Fabula*. En DELIYANNIS, D. M. (org.), *Historiography in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 387-416.

ARIES, PH. (2003). *O tempo da história*. São Paulo: UNESP.

BELTRÁN, O. H. (2009). Teología y ciencia en la obra de santo Tomás de Aquino. *Revista Teología* 99.

BRUYNE, E. (1959). *Estudios de Estética Medieval: época románica*, vol. 2. Madrid: Gredos.

- CANALS VIDAL, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias (PPU).
- (1992). *Historia de la Filosofía Medieval*. Barcelona: Herder.
- (2017). *Escritos Teológicos II*, vol. 4B. Barcelona: Editorial Balmes.
- COURMET, M. - ISAIA, M-C - KRONERT, K. - SHIMAHARA, S. (Dir.) (2012). *Rerum Gestarum Scriptor: Histoire et Historiographie au Moyen Âge*. Paris: PUPS.
- DAROS, W. R. (1981). ¿Es ciencia la historia? *SAPIENTIA XXXVI*, 51-72.
- DELIYANNIS, D. M. (ed.) (2003). *Historiography in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- EMERY, K. - SPEER, A. (2001). After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations. En J. A. AERTSEN – K. EMERY – A. SPEER (Dir.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris in letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*. Berli: De Gruyter, 3-20.
- ENGELS, O. (2013). Compreensão do conceito na Idade Média. En R. KOSELLECK, *O conceito de história*. Belo Horizonte: Autêntica, 63-83.
- FERNÁNDEZ RIQUELME, S. (2010). La historia como ciencia. *La Razón Histórica. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas* 12, 24-39.
- FERRATER MORA, J. (1986). *Diccionario de filosofía*, vol. II. Barcelona: Alianza Editorial.
- GUENEE, B. (1980). *Histoire et Culture historique dans l'Occident Médiéval*. Paris: Aubier.
- HAINDL, E. (2011). *Las civilizaciones y las leyes de la historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Gabriela Mistral.
- MARITAIN, J. (1962). *Filosofía de la Historia*. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- MILLÁN PUELLES, A. (1955). *Ontología de la existencia histórica*. Madrid: Ediciones Rialp.
- NASCIMENTO, C. A. R. do (2000). As duas faces da ciencia de acordó com Tomás de Aquino. En L. A. DE BONI, (Dir.), *A ciencia e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: PUCRS, 177-190.
- QUIGLEY, C. (1979). *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*. Indianapolis: Liberty Fund.
- SANGUINETTI, J. (1967). *La filosofía de la ciencia según santo Tomás*. Pamplona: EUNSA.
- STORK, A. C. (2004). Autonomia e subalternação. Notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino. En F. ÉVORA – P. FARIA – P. LOPARIC, (et. Alii), *Lógica e Ontologia: Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 387-418.

THOMAE AQUINATIS (1888-1889). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima Summa Theologiae. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

— (1891-1892). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6-7: *Prima secundae Summa Theologiae*. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.

— (1969). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 47: *Sententia libri Ethicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 2 vols.

— (1993). *Suma de Teología I-II*. Madrid: BAC.

— (2001). *Suma de Teología I*. Madrid: BAC.

— (2002). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.

— (2001). *De Veritate*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

TORREL, J-P., O.P. (1993). *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: as personne et son oeuvre*. Paris: Cerf.

*Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1972). Paris: Presses Universitaires de France.

WIELOCKX, R. (1988). Autour du procès de Thomas d'Aquin. En A. ZIMMERMANN, *Thomas von Aquin: Werk u. Wirkungim Lichtneuerer Forschungen*. Berlin: De Gruyter, 413-438.