

Néstor Martínez Valls

Profesor en la Facultad de Teología del Uruguay "Mons. Mariano Soler". Profesor adjunto de Lógica en la Universidad de Montevideo.



## Sobre la fe y la razón en Santo Tomás de Aquino

En este trabajo se presenta la relación entre la fe cristiana y la razón humana\* según Santo Tomás de Aquino, principalmente a partir de la *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 1-8. La armonía entre fe y razón se sustenta en que Dios Creador y Redentor es el origen de ambas. La distinción es fuertemente subrayada por la epistemología aristotélica del Aquinate, que acentúa el aspecto empírico y ascendente de la búsqueda racional

humana, por contraste con el carácter descendente del conocimiento teológico basado en la Revelación. Esto no excluye el elemento "apriórico", que representa la posesión misma de la facultad intelectual por parte del hombre, como participación creatural en la Sabiduría divina, lo que fundamenta la posibilidad del conocimiento metafísico y la imposibilidad de que éste, bien orientado, contradiga la verdad revelada por Dios.

\* Cuando no damos el nombre de la obra, suponemos que se trata de la *Summa Theologiae*, la obra clásica de Santo Tomás, que citamos según el modo acostumbrado: parte, cuestión, artículo.

Caracterizada globalmente, la postura de Santo Tomás de Aquino en el tema de la relación entre fe y razón consiste en una síntesis entre dos tendencias aparentemente opuestas entre sí: la afirmación de la trascendencia y el primado de Dios y de la verdad revelada, y la afirmación de la consistencia, valor y dignidad propios del hombre y de la razón humana.

El principio tomista fundamental es que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone:

*Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe, lo mismo que la natural inclinación de la voluntad sirve a la caridad<sup>1</sup>.*

Este principio se encuadra dentro de la visión total de la realidad que Santo Tomás tiene basada en su fe cristiana, según la cual el fin último del hombre es esencialmente sobrenatural, y la naturaleza le ha sido dada precisamente en orden a alcanzar ese fin:

*...la última y perfecta bienaventuranza no puede estar sino en la visión de la esencia divina (...) si el intelecto humano, conociendo la esencia de algún efecto creado, no conoce de Dios sino que existe, su capacidad no llega aún simplemente hablando a la Causa Primera, sino que queda en él aún un deseo natural de investigar la causa. Por lo que no puede ser perfectamente bienaventurado. Para la perfecta bienaventuranza se requiere que el intelecto alcance a la misma esencia de la causa primera. Y así tendrá su perfección por unión a Dios como a su objeto, en lo cual solamente consiste la bienaventuranza del hombre...<sup>2</sup>.*

El intelecto humano ha sido creado y, en forma simultánea, gratuitamente ordenado a la visión sobrenatural de Dios en su misma Esencia, visión que sobrepasa toda capacidad de cualquier inteligencia creada, y es estrictamente sobrenatural. Por eso la bienaventuranza, es decir, la felicidad perfecta del hombre, no puede estar sino en la visión inmediata de Dios, que es absolutamente sobrenatural en tanto trasciende totalmente cualquier capacidad creada.

Lo sobrenatural no es un añadido posterior, un remiendo o un adorno, puesto sobre la naturaleza humana, o incluso, contra ella, sino que es el fin mismo al que esa naturaleza ha sido ordenada desde el comienzo por el mismo Creador. El

1 I, q. 1, a. 8, ad. 2um

2 I-II, q. 3, a. 8.

hombre presenta la paradoja, si se quiere, de una naturaleza creada que sólo puede alcanzar su máxima perfección y descanso en lo sobrenatural.

Es la amplitud, de alguna manera, infinita del intelecto humano, que para Aristóteles era «quodammodo omnia», en cierto modo, es decir, en potencia, todas las cosas, la que sobrepasa de suyo todo lo creado y tiende a no satisfacerse totalmente sino en la posesión de Dios mismo contemplado cara a cara. En su búsqueda de las causas, la inteligencia humana no descansa hasta llegar la Causa Primera, la cual, sin embargo, trasciende todo lo creado.

Como hemos visto, Santo Tomás tiene la audacia de afirmar que ese fin absolutamente sobrenatural es, no obstante, objeto de un deseo natural, es decir, de un deseo que es constitutivo de la naturaleza humana como tal, sin que ello disminuya un ápice el carácter absolutamente gratuito del don de Dios<sup>3</sup>. Es esta profundísima intuición tomista la que explica desde la raíz su planteo armónico, superador de falsas oposiciones a la vez que de fáciles confusiones, de la relación entre fe y razón. La fe es la antesala, en esta vida, de la visión de Dios en la vida eterna, ahora bien, la razón misma ha sido creada para la visión de Dios, luego, no puede estar en oposición con la fe. Evidentemente que Santo Tomás recoge aquí intuiciones que ya son fundamentales en San Agustín y en toda la tradición cristiana.

Ante los que intentaban minimizar la Creación para resaltar más, a su juicio, al Creador, y los que negaban al Creador para poder «hacer lugar» al hombre y a las creaturas, Santo Tomás afirma resueltamente que la grandeza del Creador se manifiesta en la grandeza de sus obras, y que el error acerca de la creatura, lleva a error acerca del Creador<sup>4</sup>.

Del mismo modo, en lugar de debilitar la razón para hacer lugar a la fe, como todavía creerá que se debe hacer Pascal, por ejemplo, o de rechazar «a priori» lo sobrenatural y la Revelación, para guardar intocada la pureza y autonomía de la razón (recuérdese la obra de Kant: “La religión dentro de los límites de la sola razón»), Santo Tomás practica durante toda su vida intelectual el método de llevar al máximo la confianza en la razón y la exigencia de rigor en sus métodos para profundizar el contenido de la fe revelada, dejando a la vez que la razón sea iluminada por la luz de la Revelación, con total docilidad, en todas las cuestiones pertinentes, con la seguridad absoluta de que ello sólo podrá resultar en beneficio

3 Esta tesis tomista ha estado en el centro de la polémica teológica en la segunda mitad del siglo XX a propósito de *Surnaturel*, de Henri De Lubac.

4 *Summa Contra Gentiles*, Libro II, cap. 2 y 3.

del carácter científico de la labor racional.

¿Cómo ha podido llegar a sostener esta postura a la vez tan equilibrada, tan plena, y tan exigente?

Para Santo Tomás, la fe y la razón son distintas, pero no opuestas ni contradictorias.

Seguimos aquí a Manser<sup>5</sup>, que afirma que en tiempos de Santo Tomás había un triple riesgo de confusión entre la fe y la razón, en los siguientes niveles:

### 1) En el origen de ambas:

El «credo ut intelligam» tiende a poner un único origen de la fe y la razón: la Revelación. Todo conocimiento de la verdad presupone la fe. Teoría del «robo de los filósofos»: Platón habría plagiado a Moisés. Así en la primera época de la Escolástica. En tiempos de San Anselmo y Abelardo se lo restringe al plano de la teología, pero entonces la tendencia es transformar lo creído en saber. La raíz del planteo reside en la Teoría de la iluminación: el último fundamento del conocimiento filosófico es una iluminación divina actual, igual que para la fe. Juan de Salisbury y Enrique de Gante consideran esa iluminación como sobrenatural y debida a la gracia.

### 2) En el concepto de ambas:

El conocimiento intelectual se basa en la evidencia, la fe tiene por objeto lo inevidente, por eso en la Carta a los Hebreos se la llama «argumento de lo que no se ve» (Heb. 2, 1). Esta definición dio mucho trabajo a los partidarios del «credo ut intelligam». Algunos la consideran incompleta, en cuanto la fe perfecta, según ellos, iría acompañada de la ciencia de lo creído, y Ricardo de San Víctor, por ejemplo, llega a intentar una demostración apodíctica de la Trinidad. Algo parecido sucede con San Anselmo y sus «razones necesarias» y Abelardo, que dice que «no se puede creer una cosa sin haberla entendido previamente».

### 3) En las esferas respectivas de ambas:

De esto se sigue la confusión en cuanto a la delimitación de los campos propios de la fe y el saber. Todo el mundo sabía que hay cosas que no pueden ser entendidas, pero de hecho no se ponía ningún límite a la capacidad de transformar

5 MANSER, G.M., *La esencia del tomismo*, C.S.I.C., Madrid, Trad. de Valentín García Yebra.

la fe en saber racional. Consideremos lo ya dicho de Ricardo de san Víctor, San Anselmo, Abelardo. Algunos agustinianos del siglo XIII llegan a poner la iluminación divina como base para una demostración racional de los misterios. Dice Manser:

*Las tres confusiones de que hemos hablado están causalmente muy íntimamente concatenadas. En la primera, la confusión de las fuentes, va ya implícita la segunda, la confusión de los conceptos. En la primera y segunda va implícita la tercera. Y todas tres tienden a la identificación de la fe y el saber<sup>6</sup>.*

La distinción tomista, por tanto, se realiza en tres niveles: 1) a nivel del origen de ambos conocimientos; 2) a nivel del tipo de conocimiento que es cada una de ellas, la fe y la razón; 3) a nivel del objeto conocido por cada una de ellas.

Ante todo, veamos elementalmente la noción tomista de «fe».

La fe es un acto del intelecto humano: “El creer es un acto del intelecto, porque el objeto de este acto es la verdad, que propiamente pertenece al intelecto”<sup>7</sup>.

En IIa IIae q. 1 a. 4, c, («Si el objeto de la fe puede ser algo «visto»», es decir, evidente) Santo Tomás distingue el asenso intelectual motivado por el objeto propio del intelecto, que, o es evidente, o se deriva de lo evidente, y el asenso intelectual cuyo motivo suficiente no es el objeto propio del intelecto, sino que hace falta además alguna elección voluntaria. La cual, si se pone con temor de que lo contrario sea verdadero, es opinión, si se pone con certeza y sin tal temor, es fe.

*De otro modo asiente el intelecto a algo, no porque es suficientemente movido por su objeto propio, sino por cierta elección voluntaria optando por una parte más que por la otra. Y si esto se hace con duda y temor de la otra parte, será opinión; si se hace con certeza y sin tal temor, será fe. Se dice que se ven aquellas cosas que por sí mismas mueven a nuestro intelecto o sentido a su conocimiento. Por lo que es manifiesto que ni la fe ni la opinión pueden darse respecto de cosas vistas por el sentido o por la inteligencia<sup>8</sup>.*

Esta es la noción de fe en general, religiosa o no. Con esta fe le creemos al

6 MANSER, *La esencia...*, p. 134.

7 II-II, q. 4, a. 3, c.

8 II-II, q. 1, a. 4.

médico cuando nos dice que nos hará bien tomar una pastilla blanca cuya naturaleza desconocemos. Al no haber evidencia suficiente, debe intervenir la voluntad para inclinar la inteligencia en un sentido o en otro. Es claro que eso no lo hace irracionalmente, sino a la vez motivada por la inteligencia que le representa la competencia médica y honestidad profesional del médico en cuestión. Es decir, la credibilidad del testigo, que se hace patente mediante diversos signos, como sería en este caso, por ejemplo, la abundante clientela del facultativo.

En el caso de la fe religiosa, y más precisamente la fe cristiana, que es sobrenatural, es necesaria la gracia de Dios que ilumina la inteligencia y la voluntad para que sea puesto el acto de fe <sup>9</sup>.

Así define Santo Tomás la fe sobrenatural: "El creer es un acto del entendimiento, que asiente a una verdad divina, por el imperio de la voluntad, que es movida por Dios mediante la gracia"<sup>10</sup>.

El objeto de la fe es una verdad «divina», o sea, revelada por Dios. La fe no implica solamente al intelecto, sino también a la voluntad, y además, supone el auxilio de la gracia, dada la sobrenaturalidad de su objeto, la verdad revelada por Dios, que lo coloca por encima de las capacidad natural humana de asentimiento.

Esta libre voluntariedad del acto de fe es lo que fundamenta su carácter moralmente responsable y virtuoso:

*...nuestros actos son meritorios en cuanto proceden del libre albedrío movido por Dios por la gracia. Por lo que todo acto humano que depende del libre albedrío, si se ordena a Dios, puede ser meritorio. Creer es un acto del intelecto que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios por la gracia, y así, depende del libre albedrío en orden a Dios. Por lo que el acto de fe puede ser meritorio* <sup>11</sup>.

Es el amor a Dios y a su verdad, en definitiva, el que mueve a la voluntad al asentimiento de fe, y así éste es un acto moralmente bueno<sup>12</sup>.

En el caso de la evidencia o la ciencia, en cambio, la inteligencia, totalmente determinada por la clara manifestación del objeto mismo, o por la eficacia de la

9 Así por ejemplo en II-II, q. 6, a. 2.

10 II-II, q. 2, a. 9.

11 II-II, q. 2, a. 9.

12 Cfr. II-II, q. 4, a. 5.

demostración, no necesita de la voluntad para dar su asentimiento, y así, este acto de asentimiento no es meritorio de suyo<sup>13</sup>.

Y ante la objeción de que es «livianidad» creer, si debe intervenir la voluntad por ausencia de motivo suficiente por parte del solo intelecto, responde Santo Tomás:

*...el que cree tiene suficiente motivo para creer, pues es inducido por la autoridad divina confirmada con milagros, y, lo que es más, por interior instinto de Dios que lo invita a creer. Por lo que no cree livianamente. Sin embargo, no tiene suficiente motivo para saber. Y por eso no se quita la razón de mérito<sup>14</sup>.*

Es, por tanto, el mismo entendimiento el que conoce intelectualmente, científicamente, y el que cree. La diferencia está en que

*El acto de fe entraña adhesión firme, y en esto coincide el que cree con el que sabe y entiende, pero su conocimiento no es perfecto por visión clara del objeto, en lo que coincide con el que duda, sospecha u opina. En consecuencia es propio del que cree «pensar con asentimiento»<sup>15</sup>.*

La fe es para Santo Tomás también un conocimiento. Dice al respecto:

*Hay que decir que fue necesario para la salvación humana que existiese cierta doctrina según la Revelación divina, además de las disciplinas filosóficas que se investigan con la razón humana. En primer lugar, porque el hombre se ordena a Dios como a un fin que excede la comprensión de la razón, según aquello de Isaías 44, 4: «ningún ojo vio sin tí, Dios, lo que preparaste a los que te aman». Pero es necesario que el fin sea preconocido por el hombre, que debe ordenar sus intenciones y acciones a ese fin. Por lo que fue necesario al hombre para la salvación que le fuesen manifestadas por revelación divina ciertas cosas que exceden la razón humana<sup>16</sup>.*

La Revelación, por tanto, se ordena a que el hombre conozca el fin sobrenatural al que ha sido ordenado por Dios. Pero la Revelación ha de recibirse en la fe, y sólo mediante la fe puede ser aceptada. Luego, la fe es un conocimiento, cuyo

13 Cfr. II-II, q. 2, a. 9, ad 2um.

14 II-II, q. 2, a. 9, ad 3um.

15 II-II, q. 2, a. 1.

16 I, q. I, a. 2.

objeto es la verdad revelada por Dios.

1) En cuanto al origen de ambos conocimientos, dice «Que el filósofo y el teólogo consideran las creaturas de diferentes modos»:

*Cualesquiera cosas acerca de las creaturas que son consideradas en común por el filósofo y el creyente son conocidas mediante diferentes principios en cada caso. El filósofo toma su argumento de las causas propias de las cosas; el creyente, de la causa primera (...) los dos modos de enseñanza no siguen el mismo orden. En la enseñanza de la filosofía, que considera a las creaturas en sí mismas y nos conduce desde ellas al conocimiento de Dios, la primer consideración es acerca de las creaturas, y la última, acerca de Dios. Pero en la enseñanza de la fe, que considera a las creaturas solamente en su relación con Dios, la consideración de Dios viene primero, la de las creaturas después. Y así la doctrina de la fe es más perfecta, pues se parece más al conocimiento que tiene Dios, quien, al conocerse a Sí mismo, inmediatamente conoce las otras cosas* <sup>17</sup>.

Esta distinción cobra importancia sobre el trasfondo histórico del neoplatonismo agustiniano que era la base común de la teología en el tiempo de Santo Tomás. La teoría agustiniana de la «iluminación» explicaba el conocimiento humano natural por una iluminación divina; la inteligencia no obtenía la verdad a partir de las cosas sensibles y la experiencia, sino a partir de Dios. Eso contribuía, según Manser <sup>18</sup>, a desdibujar la distinción entre el conocimiento natural y el sobrenatural. El «creer para entender» de San Agustín podía ser interpretado en el sentido de una confusión entre la fe y la razón. Por un lado, podía llevar a rebajar demasiado el valor de la razón natural, el cual quedaba subordinado, tomando el principio al pie de la letra, a la fe sobrenatural, incluso para alcanzar los conocimientos naturales.

Por otro lado, daba paradójicamente demasiada ingerencia a la razón humana en el misterio de fe. Podía pensarse que una vez que se partía de la fe y con la intención de permanecer fiel a ella, no había límites a lo que la razón humana podía demostrar y explicar en el campo de la fe. Encerrada dentro del solo campo de la fe, la razón, en revancha, amenazaba racionalizar toda la fe.

Así en San Anselmo, por ejemplo, el empeño demostrativo de las «razones

<sup>17</sup> *Summa Contra Gentiles*, Libro II, cap. 4.

<sup>18</sup> MANSER, G.M., *La esencia...*, pp. 121 - 150.



necesarias» no se detiene ni ante el misterio de la Trinidad, ni ante el de la Encarnación.

En cuanto al saber, después de ciertas vacilaciones al comienzo de su carrera, Santo Tomás sustituye la iluminación agustiniana por la abstracción aristotélica. Ya algunos agustinianos habían recurrido a la abstracción para explicar el conocimiento de las cosas temporales, propio de la «ratio inferior», mientras que explicaban el conocimiento de las cosas eternas, propio de la «ratio superior», por la iluminación divina. Para Santo Tomás, todo conocimiento humano es en principio una pasividad ante el objeto, también el intelectual, de donde la inteligencia es una potencia pasiva, «intellectus possibilis», respecto de toda verdad. Y es actualizada «desde fuera», por el influjo sincronizado de las cosas reales (experiencia) y el «intellectus agens», que opera la abstracción de los inteligibles a partir de los datos empíricos<sup>19</sup>.

Es el aristotelismo de Santo Tomás la herramienta filosófica que le permite disipar esta confusión entre los dos órdenes de conocimiento. Para Aristóteles, el conocimiento humano comienza por la experiencia sensible, y la abstracción que el intelecto agente obra sobre el material de la experiencia explica los conocimientos abstractos y universales que trascienden la experiencia. La filosofía aristotélico-tomista es ascendente, en su camino especulativo, no descendente como el neoplatonismo.

Así en el texto citado vemos cómo Santo Tomás distingue claramente entre el modo de conocimiento propio del filósofo, que parte de las creaturas dadas en la experiencia para llegar a Dios, y el del teólogo, que parte de Dios, es decir, de su Revelación en Jesucristo, para desde ahí conocer todo lo demás.

El conocimiento humano natural, entonces, no depende de la fe sobrenatural, sino de los primeros principios evidentes de la razón y los datos evidentes de la experiencia externa e interna. Con Santo Tomás se introduce por primera vez en la Europa cristiana medieval la noción de un conocimiento filosófico que tiene su propio objeto y su propio método distinto del de la teología. Aunque no escribió ninguna obra puramente filosófica, y se consideró a sí mismo como teólogo ante todo, Santo Tomás concibió ciertamente la filosofía como una disciplina autónoma, en el sentido de que está dotada de su propio objeto y sus propios

19 Cfr. MANSER, *La esencia...*, pp. 136 - 139.

medios de conocimiento, que son naturales y no basados en la Revelación sobrenatural. Podemos ver aquí incluso un antecedente remoto de la mentalidad que producirá la revolución científica del Renacimiento.

Sin embargo, a esta filosofía, que es específicamente distinta de la teología, Santo Tomás no la concibe de ningún modo separada de ella. En la mente del teólogo y filósofo cristiano, se ayudan recíprocamente: la fe ilumina la razón y le señala el objetivo que ésta debe lograr por sus propios medios y recursos, y la filosofía aporta a la teología la herramienta conceptual necesaria para la profundización intelectual del misterio revelado.

Ese es el sentido de la usualmente mal entendida frase «*philosophia ancilla theologiae*». La filosofía no es «*ancilla*» en sí misma, en su propio terreno, cuando enfrenta su propio objeto con sus medios naturales apropiados. Lo es cuando es elevada a la noble tarea de colaborar con una ciencia superior como es la teología revelada. La lección de Santo Tomás es doble: por un lado, que la filosofía sólo puede desempeñar correctamente ese papel «*ancilar*» si se le permite que en su propio campo use con libertad de sus propios recursos y su propia metodología; por otro lado, que la filosofía sólo puede sacar ventajas de la guía extrínseca de la fe, que sin inmiscuirse en su metodología, la orienta desde lo alto señalándole la meta, es decir, las verdades a demostrar, y sólo obtiene desventajas de cerrar los ojos a esa luz divina providencial.

2) En cuanto al modo de conocimiento propio de cada una de ellas, como vimos al principio, se oponen como lo evidente, o basado en la evidencia (el conocimiento de razón) y lo inevidente, basado solamente en la palabra de un testigo (la fe).

Por eso concluye en el artículo antes citado de la *Summa Theologica* que no puede haber opinión ni fe respecto de las cosas vistas, sea sensiblemente, sea intelectualmente.

Ésta es la razón por la que Santo Tomás, en el artículo inmediatamente siguiente<sup>20</sup>, dice que no es posible que la misma persona tenga conocimiento racional (=saber, en el sentido de «*ciencia*») y fe de la misma verdad, al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto. Una misma proposición no puede ser a la vez

20 II-II q. 1 a. 4.

evidente e inevidente para el mismo sujeto en el mismo momento.

A su vez, el conocimiento basado en testimonio, la fe, puede ser de dos clases: 1) Fe humana, cuando el testimonio en que se apoya es humano, o sea, basado en la capacidad de conocimiento de un testigo humano 2) Fe divina, cuando se apoya en el testimonio de Dios mismo, mediante la Revelación, que Él puede hacer inmediatamente, o mediante un enviado humano o angélico.

A ambos modos de conocimiento les corresponde argumentar por vía de «autoridad». «Autoridad» quiere decir aquí que la base para nuestra aceptación del testimonio es la competencia del testigo, esencialmente, su conocimiento del asunto, y su veracidad, y no nuestra captación y comprensión de la intrínseca y evidente verdad de la cosa afirmada.

Así, Santo Tomás responde a una objeción que dice que el argumento de autoridad es el más débil de los argumentos y no corresponde a la dignidad de la ciencia sagrada: "Aunque el argumento de autoridad que se funda en la razón humana, sea el más débil, el argumento de autoridad que se funda en la Revelación divina es efficacísimo" <sup>21</sup>.

3) Por lo que toca al punto de vista del objeto conocido, fe y razón coinciden parcialmente. Es decir, hay ciertas verdades que son a la vez de fe y de razón (no para la misma persona, al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto, como ya dijimos). Hay otras verdades que solamente son objeto de fe. Y hay otras que son solamente objeto de razón.

Esta doctrina podemos verla desarrollada en Suma Contra Gentiles, Libro I, cap. 1 - 8. Dice el Aquinate:

*Hay un doble modo de verdad en lo que profesamos de Dios. Algunas verdades acerca de Dios exceden toda la capacidad de la razón humana. Así, la verdad de que Dios es Trino. Pero hay algunas verdades que la razón natural también es capaz de alcanzar. Así, que Dios existe, que es uno, y cosas semejantes. De hecho, tales verdades acerca de Dios han sido probadas demostrativamente por los filósofos, guiados por la luz de la razón natural* <sup>22</sup>.

Notemos que aquí Santo Tomás está hablando de las verdades «que profesamos

<sup>21</sup> I, q. 1, a. 8, ad 2um.

<sup>22</sup> Suma Contra Gentiles, Libro I, cap. 3, n. 2.

de Dios», o sea, las verdades reveladas que son objeto de fe sobrenatural. El título del capítulo es «Sobre la manera en que se debe hacer conocer la verdad divina», o sea, la verdad revelada. Es dentro del campo de la verdad revelada por Dios y creída sobrenaturalmente por la fe, que Santo Tomás encuentra dos niveles: el de lo que puede ser demostrado racionalmente, y el de lo que no.

En efecto: la Trinidad, por ejemplo, es objeto solamente de fe. No puede ser demostrada por las solas fuerzas de la razón humana. No se puede dar argumentos filosóficamente demostrativos de la misma. La razón de ello es que

*...el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios sino a partir de las creaturas (...) Por tanto, la razón natural sólo puede conocer de Dios lo que le compete necesariamente en cuanto principio de todos los entes (...) Pero la virtud creativa de Dios es común a toda la Trinidad, por lo que pertenece a la unidad de esencia, no a la distinción de Personas. Por tanto, por la razón natural se pueden conocer aquellas cosas que en Dios pertenecen a la unidad de esencia, no aquellas que pertenecen a la distinción de las Personas<sup>23</sup>.*

Y lo que decimos de la Trinidad, lo podemos decir de todos los otros misterios específicamente cristianos que dependen ontológica y lógicamente de ella: la Encarnación, la Redención por la muerte y resurrección de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, la Iglesia, los Sacramentos, la esperanza escatológica.

Así Santo Tomás considera que los argumentos que se pueden aportar al respecto son útiles para la meditación y la piedad, pero lógicamente son sólo argumentos de «conveniencia», es decir, armonías racionales probables que carecen de valor demostrativo. Y rechaza tajantemente emplear esos argumentos en el intento apologético de convencer al no creyente, puesto que eso sólo provocaría la burla y el desprecio de la fe, a la que se creería apoyada en tan débiles fundamentos<sup>24</sup>.

Dice Manser:

*El Aquinate no admite nunca el «credo ut intelligam», en el sentido de transformación de lo creído en saber. Rinde homenaje a las palabras del gran Hilario: «intellige incomprehensibilia esse», comprende que las verdades de fe son incomprendibles, que son misterios<sup>25</sup>.*

23 I, q. 32, a.1.

24 Cf. *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 9, n. 2.

25 MANSER, *La esencia...*, p. 135.

Recordemos, en efecto, que para Santo Tomás la teología es, sí, un saber y una ciencia, pero es distinta de la fe: el objeto de la fe es la verdad revelada por Dios, el de la teología, la profundización racional de esa verdad, que, como recuerda aquí Manser, nunca podrá ser totalmente comprendida por el hombre. Obviamente que esto ha de referirse solamente a aquellas verdades reveladas que la razón humana no puede demostrar, y que en este sentido coincide totalmente con el mismo San Agustín, si bien no con algunos de sus herederos.

Pero estas verdades de fe que sobrepasan la razón humana no la contradicen. Santo Tomás rechaza también la postura fideísta, de desprecio de la razón humana, según la cual el «misterio» revelado sería equivalente del «absurdo» contradictorio. Esta tesis en la Antigüedad estuvo representada por algunos pensadores un tanto extremistas como Tertuliano, al que se atribuye el famoso «credo quia absurdum» («creo porque es absurdo»), y que terminó abandonando la Iglesia para hacerse miembro de la secta «montanista», a la que abandonó a su vez. En los albores de la modernidad ha sido reeditada por Lutero y ha tenido eco en grandes pensadores religiosos como Kierkegaard.

No es la tesis católica de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Según San Agustín, la fe no se opone a la razón, debemos «creer para entender», y «entender para creer», y no podríamos tampoco creer si no tuviéramos almas racionales <sup>26</sup>.

Según Santo Tomás, siendo Dios el autor tanto de la Revelación en la que debemos creer, como de la Creación por la que somos seres racionales, habría contradicción en el mismo Dios si pudiese haber contradicción entre la verdad conocida por la razón, y la verdad conocida por la fe. Lo cual es obviamente absurdo. La verdad no puede ser lo contradictorio de la verdad. Sólo si la interpretación teológica de la Revelación, o la investigación científica, faltan de algún modo a sus propias reglas, puede surgir una oposición.

El principio de no contradicción, diríamos, vale también «para Dios», porque también ese principio, como todo lo demás, viene en definitiva de Dios. Santo Tomás no comete nunca el error de separar el orden de la Creación del orden de la Redención, y al Dios Creador (el único que hay...) del Dios Redentor. Dice Santo Tomás:

26 Carta 120, a Consencio.

*...lo que es introducido en el alma del estudiante por el maestro está contenido en el conocimiento del maestro - a no ser que su enseñanza sea ficticia, que es impropio decirlo de Dios. Ahora bien, el conocimiento de los principios que conocemos en forma natural ha sido implantado en nosotros por Dios, porque Dios es el Autor de nuestra naturaleza. Estos principios, por tanto, están contenidos también en la Sabiduría divina. Por tanto, cualquier cosa que se oponga a ellos se opone a la Sabiduría divina, y, por tanto, no puede venir de Dios. Lo que sostenemos por fe como divinamente revelado, por tanto, no puede ser contrario a nuestro conocimiento natural* <sup>27</sup>.

¡Hermoso elogio de la inteligencia y de su capacidad natural en boca del más grande de los teólogos cristianos! Véase la fuerte afirmación del valor ontológico de los primeros principios naturales de la inteligencia que hay implicada en esta doctrina que reconoce que el lugar primero, por así decir, de estos principios es la misma Sabiduría divina conforme a la cual han sido creadas todas las cosas <sup>28</sup>.

Por eso para Santo Tomás, nuestra inteligencia, partícipe de la Inteligencia divina creadora, es capaz de llegar verdaderamente a la realidad de las cosas, si bien con las limitaciones propias de todo lo creado.

*De otro modo se dice que algo se conoce en alguna cosa, como en el principio de su conocimiento, como si dijéramos que las cosas que vemos por el sol se ven «en» el sol. Y así es necesario decir que el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, por cuya participación todo conocemos. Pues la misma luz intelectual que está en nosotros no es otra cosa que cierta semejanza participada de la Luz increada, en la cual se contienen las razones eternas. Por lo que en el Salmo 4, 6-7 se dice: «Muchos dicen, ¿Quién nos mostrará el bien? a la cual pregunta responde el Salmista, diciendo: «Sellada está sobre nosotros, Señor, la luz de tu rostro», como si dijera: Por la misma impresión de la luz divina en nosotros, todas las cosas se nos demuestran* <sup>29</sup>.

Dice así, en el pasaje últimamente citado de *Summa Contra Gentiles*:

*Aquello con lo que la razón humana está naturalmente dotada es claramente de la mayor verdad, tanto que nos es imposible pensar que tales verdades sean falsas* <sup>30</sup>.

27 *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 7, n. 2.

28 Para todo esto, cfr. *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 7: «Que la verdad  
29 I, q. 84, a5.

30 *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 7.

Y de ahí deduce que es imposible que estos primeros principios de la verdad natural, o lo que se deduzca necesariamente de ellos, sea opuesto a la verdad de la fe, porque «sólo lo falso se opone a lo verdadero, como es claramente evidente por un examen de sus definiciones» (ibid.).

Así, Santo Tomás rechaza la teoría de la «doble verdad», según la cual una cosa podría ser verdadera en teología y falsa en filosofía, y viceversa. No permite jamás que el creyente se vaya por la tangente sacrificando la lógica o la realidad a la «piedad».

Es importante notar aquí el valor que Santo Tomás otorga a la razón humana, incluso después del pecado original y con todas las limitaciones que le corresponden por el carácter finito y corpóreo del ser humano. No recurre al fácil expediente de declarar «corrupta» la razón y «absurda» la fe para esquivar las objeciones y las dificultades lógicas. Toma por el camino largo y difícil de la verdad, del juego limpio, de la objetividad científica a toda costa. Eso muestra precisamente, a la vez, la profundidad de su fe y su aprecio por la inteligencia. No duda jamás de que el uso riguroso y objetivo de la razón será siempre en beneficio de la verdad revelada por Dios.

Por otra parte, la razón humana halla en la verdad revelada una poderosa ayuda precisamente contra sus propias debilidades y limitaciones. En medio de la doble tiniebla de la finitud y el pecado, la luz de la Revelación es un auxilio providencial para la razón humana en busca de la verdad y en lucha constante contra su propia capacidad de error. Por eso sería el colmo de la necedad que la razón se cerrase a esa luz que viene de más alto, con el pretexto de defender una «autonomía» que por principio no puede ser absoluta tratándose de una realidad creada.

Así, en el caso de la Trinidad, por ejemplo, lo que la fe asegura al teólogo es que el misterio, por el hecho mismo de que es revelado por Dios, no es contradictorio ni absurdo en sí mismo. Y entonces, la razón teológica, ayudada por la filosofía, puede dedicarse a refutar los argumentos del adversario que intenta probar una contradicción en el misterio. Esta refutación siempre es en sí misma posible, por hipótesis, aunque en el momento concreto el teólogo no encuentre

el modo de efectuarla por diversas razones. Así dice Santo Tomás :

*De todo esto podemos evidentemente inferir la siguiente conclusión: cualesquiera argumentos que se propongan contra las doctrinas de la fe son conclusiones incorrectamente derivadas de los principios primeros y autoevidentes implantados en la naturaleza. Tales conclusiones no tienen la fuerza de la demostración; son argumentos que son o bien probables, o bien sofisticos. Y por tanto, existe la posibilidad de refutarlos <sup>31</sup>.*

Nótese que aquí «probables» se refiere a los argumentos «dialécticos» de Aristóteles, que se caracterizan porque la conclusión tiene un valor sólo probable de verdad, y por tanto, es posible aún que sea falsa.

No es, por tanto, que los primeros principios estén mal, o que no se apliquen en el caso del misterio revelado, sino simplemente que las conclusiones contrarias a la fe que se han querido derivar de ellos, han sido incorrectamente derivadas, y la razón ha de estar en condiciones de mostrarlo. Santo Tomás exige el máximo de la razón del teólogo, llevado por su confianza a la vez en la fe y en la razón.

Otra cosa totalmente distinta es que el teólogo (no el filósofo), sobre la base de las verdades de fe que son en su ciencia los «axiomas», como los principios lógico-metafísicos son en la filosofía, puede sí desarrollar deducciones que conectan lógicamente a los diversos misterios entre sí, y explicitan lo que está implícitamente contenido en la Revelación; así como analogías con las cosas naturales que, supuesta la existencia del misterio afirmado en la Revelación, permiten lograr alguna comprensión intelectual del mismo. Ésta es la labor fundamental de la sagrada teología, que así entendida es para Santo Tomás una «ciencia», cuyos primeros principios son las verdades reveladas.

Así dice:

*...Como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que a partir de los principios se argumenta para mostrar otras cosas en esas ciencias, así también esta doctrina [«sacra doctrina»] no argumenta para probar sus principios, que son los artículos de la fe, sino que a partir de ellos procede para demostrar alguna otra cosa; como el Apóstol, en la 1ª Corintios 15, 12 ss, argumenta a partir de la Resurrección de Cristo para probar la resurrección común <sup>32</sup>.*

31 *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 7, n. 7.

32 I, q. 1, a. 8.



También enseña Santo Tomás que estas verdades reveladas que la razón no puede demostrar en sí mismas, sí pueden hacerse creíbles mediante motivos racionales de credibilidad, que hacen razonable creer en el hecho de la Revelación cristiana, a partir de lo cual ya se puede, por fe en esa Revelación, creer en todo lo contenido en ella como afirmado por el mismo Dios, que no puede mentir ni errar.

Así, en el cap. 6 del libro I de la *Summa Contra Gentiles*: «Que el dar asentimiento a las verdades de la fe no es ingenuidad, aún cuando están por encima de la razón». Afirmo Santo Tomás que la razón de ello es que es la misma Sabiduría divina (es decir, Jesucristo, Hijo de Dios), que conoce todas las cosas, la que se ha dignado revelar a los hombres su propia presencia, y la verdad de su enseñanza, confirmando todo ello con obras que sobrepasan la capacidad de toda la naturaleza: curas milagrosas de enfermos, resurrecciones de muertos, la inspiración concedida a pobres e ignorantes pescadores para convertirlos en elocuentes predicadores del Evangelio, de tal modo, que en medio de la tiranía de las persecuciones, y sin el apoyo de las armas, una innumerable cantidad de personas, letradas e ignorantes, adhirieron a la fe.

Una fe difícil, que predica verdades que sobrepasan cualquier inteligencia humana, que combate la inmoralidad, y enseña a despreciar al mundo. Para Santo Tomás, es el más grande de los milagros que las mentes de los hombres hayan llegado a asentir a estas verdades, y que despreciando lo visible, busquen sólo lo invisible. Y que esto no ha sido causalidad ni azar, lo muestran los libros de los profetas del Antiguo Testamento, que predijeron, siglos antes de que ocurriera, la conversión de todos los pueblos al culto del Dios verdadero, así como la venida del Mesías con muchas particularidades que se cumplieron efectivamente en Cristo.

Y esta maravillosa conversión del mundo (el entonces conocido) al cristianismo, dice Santo Tomás que es el más claro de los signos dados en ese momento para hacerla posible, por lo que no es necesario que esos signos se sigan repitiendo hoy. Porque, retomando el argumento de San Agustín, sería más milagroso todavía que, sin milagros, el mundo hubiese sido llevado por hombres simples y humildes a creer tan altas verdades, a realizar tan difíciles acciones, y a tener tan elevadas esperanzas. Y todavía es un hecho, agrega, que Dios sigue realizando milagros hoy día, a través de sus santos, para la confirmación de la verdad.

Sigue luego un paralelismo polémico en que muestra como el Islam (la gran amenaza para los cristianos de aquella época en Europa) ha seguido un curso exactamente contrario a este en su desarrollo y expansión: basado en el poder de las armas, la promesa de placeres carnales a los fieles, una doctrina sencilla y sin misterios, ausencia reconocida de signos milagrosos, conteniendo en su doctrina falsedades contrarias a la misma razón natural, sin profecías antiguas que lo predijeran, etc.<sup>33</sup>.

Pero hay otras verdades reveladas, dice Santo Tomás, que, en tanto reveladas, son objeto de fe, y sin embargo, de suyo habrían podido ser descubiertas por la sola razón, y de hecho, algunas lo han sido, al ser demostradas por filósofos paganos (Platón, Aristóteles), que carecían de la Revelación bíblica<sup>34</sup>.

Entre ellas coloca la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, etc. Es decir, son muchas de las verdades que tradicionalmente han estado en el centro de la especulación filosófica.

El simple fiel las conoce por fe, pero el filósofo cristiano puede conocerlas por demostración racional rigurosa. En cuyo caso, como se ha dicho, ya no tendrá fe en ellas, pues no se puede saber científicamente y creer lo mismo al mismo tiempo. Su fe consistirá en aquel otro núcleo de verdades estrictamente sobrenaturales, que nunca podrán ser demostradas filosóficamente.

La razón, según Santo Tomás, por la que estas verdades han sido reveladas por Dios, siendo así que en principio podrían haber sido conocidas por la sola razón filosófica, es que evidentemente de este modo sólo una pequeña minoría las habría conocido, después de largos y fatigosos esfuerzos, y no sin mezcla de errores, siendo así que se trata de verdades cuyo conocimiento es necesario para la salvación eterna:

*Desde que, por tanto, existen dos clases de verdades acerca del ser divino, una a la que puede alcanzar la investigación de la razón, otra que sobrepasa toda la capacidad de la razón humana, es apropiado que ambas clases de verdades sean propuestas divinamente al hombre para ser creídas. Esto se debe mostrar primero respecto de la verdad que está abierta a la investigación de la razón; de otro modo, podría parecer a alguno que, desde que tal verdad puede ser conocida por la razón, fue inútilmente dada a los hombres como objeto de fe a través de una inspiración sobrenatural. Sin embargo, si esta verdad fuese*

33 Cfr. *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 6.

34 Cfr. *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 3 y 4.

*dejada solamente como asunto de investigación para la razón humana, se seguirían tres consecuencias inconvenientes (...) Benéficamente, por tanto, la Misericordia divina proveyó instruirnos a tener por fe aún aquellas verdades que la razón humana puede investigar. De este modo, todos los hombres podrían fácilmente ser capaces de participar en el conocimiento de Dios, y esto, sin incertidumbre ni error*<sup>35</sup>.

Este capítulo de la *Summa Contra Gentiles* nos muestra el realismo de la tesis tomista, que si por un lado no cede a ningún fideísmo ni escepticismo en su defensa de la capacidad natural de la razón humana creada por Dios, por otro lado, ve perfectamente que en las condiciones de hecho del ejercicio de la razón humana en esta vida es prácticamente imposible aspirar a que todos seamos filósofos, y mucho menos a que lo hagamos sin caer en graves desacuerdos, errores e incertezas. El género humano, en su estado actual, quedaría en su inmensa mayoría extraviado lejos de la verdad si la única encargada de conocerla fuese la razón natural y no existiese la luz de la Revelación divina. Nótese el equilibrio y realismo de la posición tomista, que una ojeada somera a la historia de la filosofía y al estado de la opinión pública en nuestros tiempos secularistas y racionalistas no puede menos de confirmar ampliamente, al tiempo que todo ello subraya la importancia capital de la labor evangelizadora de la Iglesia también en el plano puramente filosófico.

Por el contrario, dice Santo Tomás, gracias a la Revelación:

*Ninguno de los filósofos pudo, antes de la venida de Cristo, con todo su esfuerzo, saber tanto acerca de Dios, y de lo necesario para la vida eterna, cuanto sabe cualquier viejecita por la fe, después de la venida de Cristo*<sup>36</sup>.

Finalmente, existen verdades que no forman parte de la Revelación y son objeto solamente de la investigación racional humana. Pensemos por ejemplo en el inmenso campo de las ciencias particulares, fuera de aquellos contados casos en que sus investigaciones rozan el misterio del ser del hombre, la posibilidad o realidad de lo sobrenatural en la historia, o los principios de la ley moral. La física, la química, la biología, las matemáticas, la historia, la geografía, etc., etc., son en principio independientes de la Revelación y de la fe.

Según Manser<sup>37</sup>, entonces, Santo Tomás pone un límite claro a la posibilidad de avanzar demostrativamente con la razón en el terreno de lo creído. Rechaza las «razones necesarias» con que algunos querían probar la Trinidad. Y distingue entre

35 *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 4.

36 In *Symbolorum Apostolorum Expositio*, a. 1.

37 Cfr. MANSER, *La esencia...*, pp. 141 - 145.

las verdades de fe que pueden ser demostradas y las que no. Lo que la razón natural puede saber demostrativamente de Dios es lo que de Él se puede alcanzar a partir de las cosas sensibles (de nuevo, la abstracción como opuesta a la iluminación platónico - agustiniana). Es claro que estos seres reflejan muy imperfectamente lo que Dios es. Luego, hay muchas verdades sobre Dios que exceden la capacidad de la razón natural humana y no pueden ser demostradas por ella. En concreto, lo que pertenece al misterio son aquellas verdades que se basan en la manifestación «ad extra» de la vida trinitaria, que, siendo lo propiamente divino, no puede ser reflejado por las creaturas ni conocido a partir de ellas.

De ahí también la distinción entre Filosofía y Teología. Ambas, a diferencia de la fe, son ciencias. Eso quiere decir que razonan a partir de ciertos principios. Los principios de la filosofía son los axiomas evidentes de la razón natural, como el principio de no - contradicción, razón de ser, etc., que se obtienen por abstracción a partir de la experiencia. La filosofía, por tanto, es una ciencia puramente racional.

Los principios de la Teología son las verdades reveladas, los artículos de fe, que sólo pueden ser creídos, y eso gracias a una moción divina sobrenatural. La Teología los toma como punto de partida, y razona sobre ellos con la ayuda de los principios naturales de la razón, para llegar a sus conclusiones propias, no para demostrar las verdades de fe. Por ejemplo, del hecho de que Cristo es Dios verdadero y hombre verdadero (verdad de fe), y del hecho de que a la naturaleza divina corresponde una voluntad divina, y a la humana, una voluntad humana (verdad filosófica), se concluye que en Cristo hay dos voluntades, la divina y la humana (conclusión teológica - al menos, así en abstracto considerada, de hecho, es dogma de fe por el II Concilio de Constantinopla contra los monoteletas). Las verdades de fe no necesitan ser demostradas, porque son más seguras que las demostradas, pues se apoyan en la autoridad divina. El argumento de autoridad basado en la autoridad humana es el más débil, el que se basa en la autoridad divina es el más fuerte.

En definitiva, la diferencia está en que la filosofía conoce a Dios en cuanto reflejado en y por las creaturas sensibles (abstracción - analogía - participación), mientras que la Teología es una participación en el conocimiento que Dios mismo tiene de Sí mismo y que nos comunica en parte a nosotros por la Revelación.

En cierto sentido, el objeto de la filosofía coincide con el de la teología revelada: la verdad última sobre Dios, el hombre, y el mundo, como base para responder a la pregunta por el sentido de la existencia humana. Santo Tomás nota muchas veces esa coincidencia parcial entre el objeto de ambas ciencias, incluso en el momento mismo de diferenciarlas.

Eso quiere decir que, si bien la fe cristiana trasciende las distintas escuelas filosóficas y teológicas, sí impone una filosofía determinada en cuanto a una serie de principios básicos de orden metafísico, gnoseológico y antropológico que han de ser comunes a todas las diversas escuelas, corrientes, y tendencias.

El núcleo caracterizador de esa «filosofía cristiana fundamental» es el realismo tanto metafísico como gnoseológico. La confianza en la inteligencia como capacidad de conocer el ser de las cosas («*intus legere*», leer dentro), lleva a Santo Tomás a tomar por principio guía y fundamental de toda su actividad intelectual, tanto filosófica como teológica, el principio de no - contradicción: «Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido». En este principio lógico Santo Tomás ve un principio ante todo metafísico, que rige en todo el ámbito del ser, precisamente porque para él lo propio de la inteligencia es captar el ser de las cosas. Juntamente con este principio y sus derivados, como el de «tercero excluido» (una afirmación o su negación es verdadera, no ambas, al mismo tiempo, etc.), el realismo tomista se expresa en la definición de la «verdad» como «*adaequatio intellectus et res*». La verdad es adecuación entre la inteligencia y el ser de las cosas. Como había dicho ya Aristóteles: «Decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es».

De aquí se deriva que no es posible la contradicción entre dos verdades cualesquiera vengán del ámbito que vengán. Por el principio de no - contradicción, dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas (y por el de tercero excluido, no pueden ser ambas falsas).

Esto fundamenta el magnífico universalismo del pensamiento tomista. La inteligencia, también la humana, está abierta a todo el ámbito del ser, fuera del cual no queda, por definición, nada. No que pueda comprenderlo exhaustivamente todo, si es, como la nuestra, finita, pero jamás encontrará nada absurdo ni

contradictorio, nada radicalmente ininteligible. En todas partes se encontrará en su casa. El personaje de Terencio decía: «Soy hombre, y nada de lo que es humano me es extraño»<sup>38</sup>. Santo Tomás diría más aún: «Soy hombre, y nada de lo que existe me es extraño».

Es en ese espíritu que retoma la frase del Pseudo-Ambrosio: «Toda verdad, díjala quien la diga, viene del Espíritu Santo»<sup>39</sup>. ❧

38 Terencio, *Heautontimorumenos*.

39 I-II, q. 109, a. 1, ad 1um.

## **Bibliografía de referencia**

MANSER, G.M., *La esencia del tomismo*, C.S.I.C. , Madrid, Trad. de Valentín García Yebra.

SAINT THOMAS AQUINAS, *On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles)*, Doubleday and Co., New York, 1955.\*

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.\*

\*Las citas de estos dos textos han sido traducidas por nosotros.