

# RAZÓN Y FE EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

## I

Las relaciones entre la razón y la fe (entendiendo por «razón» no la facultad de discurrir, sino el contenido objetivo de los actos de esa facultad, y por «fe» la adhesión a enunciados religiosos aceptados como una revelación divina) han sido tema de reflexiones que recorren toda la historia de la filosofía. Aunque en general se han buscado (y muchas veces logrado) soluciones conciliatorias, la cuestión se ha planteado con frecuencia en forma conflictiva. Recordemos que ya en la antigüedad han habido posiciones contrastantes, ya de rechazo del saber racional invocando la razón, ya de exclusión de afirmaciones religiosas en nombre de la razón<sup>1</sup>. Jenófanes criticó el politeísmo antropomórfico de la religión griega<sup>2</sup>; Platón el indecente actuar de los dioses homéricos<sup>3</sup>. Por su parte, los primeros escritores cristianos contrastaron en actitudes: San Justino asumió con mucha prudencia la filosofía de su época<sup>4</sup>, pero su discípulo Taciano la rechazó violentamente<sup>5</sup>, y Hermías llegó a burlarse de ella<sup>6</sup>. Sin llegar a ese extremo, Tertuliano se opuso a la filosofía en nombre de la fe cristiana<sup>7</sup>. En cambio, Minucio Félix ha pasado a la historia como un brillante filósofo defensor del cristianismo, del cual no habría tenido mayor conocimiento<sup>8</sup>. Más correctamente, Clemente de Alejandría consideró que la filosofía —en la que halló errores y destacó notables aciertos— es una preparación para la fe<sup>9</sup>.

En la gran era de la patrística, la «nicena», tanto los Padres orientales como los occidentales tuvieron una posición muy clara: superando incomprensiones anteriores, subrayaron la superioridad de la fe sobre la razón natural y asumieron sin problemas las verdades destacadas por los filósofos antiguos, separándolos de sus contextos paganos y utilizándolos en servicio de la fe. Tales los casos de San Basilio Magno<sup>10</sup>, de San Gregorio de Nyssa<sup>11</sup>, de San Gregorio de Nacianzo<sup>12</sup> y de San Agustín<sup>13</sup>, entre otros.

<sup>1</sup> Cfr. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1952, pp. 36-37, 43-59, 143-146 y 160-171.

<sup>2</sup> JENÓFANES, *Fragmentos* 11, 14-16, 23-24 y 26, en S. KIRK-J. RAVEN, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1974, pp. 240-146. Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, ibi 1984, vol. I, pp. 349-361.

<sup>3</sup> PLATÓN, *República*, 337c-386c, ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1969, t. I, pp. 92-203. Cf. M. GRUBE, *Pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid 1973, pp. 233-273.

<sup>4</sup> SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, en D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos*, B.A.C., Madrid 1979, pp. 300-548.

<sup>5</sup> TACIANO, *Discurso a los griegos*, en D. RUIZ BUENO, *op. cit.*, pp. 768-863.

<sup>6</sup> HERMIAS, *Contradicciones de los filósofos*, en D. RUIZ BUENO, *op. cit.*, pp. 878-888.

<sup>7</sup> TERTULIANO, *De praescriptione* VII 6: CChrLat II 192.

<sup>8</sup> MINUCIO FÉLIX, *Octavius*: PL III 14-38. Cfr. F. CAYRÉ, *Patrologie*, Desclée De Brouwer, Paris 1945, t. I, p. 132.

<sup>9</sup> CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* I 5: PG VIII 723-727; cfr. 732 y 816.

<sup>10</sup> SAN BASILIO MAGNO, *In Hexaëmeron*. I: PG XXIX 16. Cfr. G. E. PONFERRADA, *San Basilio Magno*, Instituto de Teología, La Plata 1982, pp. 8-24.

<sup>11</sup> SAN GREGORIO DE NYSSA, *De hominis opificio*: PG XLIV 123-256.

<sup>12</sup> SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Sermo* 27: PG XXXV 5-18.

<sup>13</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* V-IX, B.A.C., Madrid 1977, pp. 368-595.

Más tarde, en la alta Edad Media, tras el renacimiento carolingio —en el que comenzó la secular disputa sobre los conceptos universales— se desarrolló una «dialéctica» de tipo verbalista, a la cual se opuso, con razón pero con exceso, San Anselmo, el autor del célebre argumento racional para demostrar la existencia de Dios<sup>14</sup>. Fueron sus adversarios Anselmo de Besata y Berengario de Tours, ya atacados por el activísimo asceta San Pedro Damiani, para quien la filosofía es «sierva de la teología»<sup>15</sup>, y por Menegold de Lautenbach, que insistía en el paganismo de los filósofos<sup>16</sup>.

No está de más recordar que los «filósofos» son solamente los autores paganos y por «filosofía» se entendía lo que llamaban «dialéctica» y que en realidad es la lógica aristotélica, conocida sólo en parte (la que desde principios del siglo XIII será llamada *Logica vetus*: la *Isagoge* de Porfirio, las *Categorías* y la *Interpretación* del propio Aristóteles —las tres traducidas al latín y comentadas por Boecio—, los dos libros sobre los *Silogismos* de este mismo autor y los *Tópicos* de Cicerón), y aplicada con torpeza ingenua a la elucidación del dato revelado.

En el siglo XII se agudizó la oposición al uso de la filosofía en el campo teológico: Bruno de Segni<sup>17</sup>, Ruperto de Deutz<sup>18</sup>, Gerhoh de Reicherberg<sup>19</sup>, Felipe de Harvengt<sup>20</sup>, Pedro de Blois<sup>21</sup>, Giraud de Barri<sup>22</sup>, Esteban de Tournai<sup>23</sup>, Gauthier de San Víctor<sup>24</sup> y Absalón de Springkirchbach<sup>25</sup> denunciaron, en tonos que llegan a ser apocalípticos, el uso de la filosofía en cuestiones propias de la fe cristiana. Si se tiene paciencia suficiente para leer a estos autores, hoy olvidados, se verá que sus preven- ciones no van, en realidad, contra la filosofía, sino contra un uso abusivo de la lógica.

El problema revivió en el siglo XIII al entrar en la cristiandad el *Corpus aristotelicum*, acompañado de comentarios árabes y judíos. El contacto con el mundo musulmán, establecido ya en España, despertó un interés extraordinario por su cultura inspirada en el antiguo pensamiento griego, conocido por el Islam por obra de maestros cristianos sirios. En distintas ciudades de la península hispánica se crearon centros de traductores: el principal fue el de Toledo, en la segunda mitad del siglo XII.

Al fundarse la Universidad de París, en junio del 1200, los profesores de la que tomó el nombre de Facultad de Artes ya conocían no sólo la *Logica nova* de Aristóteles, sino también sus *Libros naturales*, su metafísica y su ética: enseñaban una vi-

<sup>14</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion*, en *Obras*, B.A.C., Madrid 1952, t. I, p. 366.

<sup>15</sup> SAN PEDRO DAMIANI, *De sancta simplicitate*: PL CXLV 965; y *De divina omnipotentia*: PL CXLV 603: «velut ancilla dominae subservire». Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe. siècle*, Bruxelles 1948, pp. 47, 77 y 114.

<sup>16</sup> MENEGOLD DE LAUTENBACH, *Opusculum contra Wolfelmum*: PL CLV 147-176.

<sup>17</sup> BRUNO DE SEGNI, *De sancta Trinitate* I: PL CLXV 1764.

<sup>18</sup> RUPERTO DE DEUTZ, *De Trinitate* VII: PL CLXVII 1774-1774 y 1777-1778.

<sup>19</sup> GERHOF DE REICHERBERG, *Liber de corrupto Ecclesiae statu* III: PL CXCIV 96-97.

<sup>20</sup> FELIPE DE HARVENGT, *Epistula ad Engelbertum*: PL CCIII 157, 693, 707.

<sup>21</sup> PEDRO DE BLOIS, *Epistula ad Magistrum Radulfum*: PL CCVII 18 y 825.

<sup>22</sup> GIRAUD DE BARRI, *Speculum Ecclesiae*, ed. Brewer, London 1897, p. 7.

<sup>23</sup> ESTEBAN DE TOURNAI, en H. DENIFLE O. P.-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Vniuersitatis Parisiensis*, Delalain, Paris 1889, t. I., p. 47.

<sup>24</sup> GAUTHIER DE SAN VÍCTOR, *Contra labyrinthos Franciae*: PL CXCIX 1127-1172.

<sup>25</sup> ABSALÓN DE SPRINGKIRCHBACH, *Sermo* 4: PL CCXI 37.

sión del mundo distinta de aquélla presentada por los maestros de la Facultad de Teología, basada en el neoplatonismo cristiano de los Santos Padres, sobre todo de San Agustín<sup>26</sup>.

La preocupación de los teólogos se agudizó por la difusión de las ideas panteizantes de Amalrico de Bène y de David de Dinanto, que parecían estar inspiradas en el aristotelismo. Este hecho alarmante provocó un decreto de los obispos de la región de Sens: en 1210 sancionaron severamente a varios sacerdotes, diaconos y clérigos y prohibieron enseñar en forma pública o privada las obras «físicas» y metafísicas del Estagirita. En 1215 un legado papal, el cardenal Roberto de Courçon, tras inspeccionar las cuatro Facultades de la Universidad dictó una serie de medidas. Una de ellas prescribe enseñar la lógica y la ética de Aristóteles, pero prohíbe la «física» y la metafísica por su carácter naturalista<sup>27</sup>.

El papa Gregorio IX, al tanto de los problemas universitarios parisienses<sup>28</sup>, dirigió en 1221 la bula *Parens scientiarum Parisius* al mayor centro intelectual del mundo cristiano, elogiando la labor realizada y formulando detalladas instrucciones. En lo tocante a los libros prohibidos del Estagirita, mantiene la censura «hasta que sean expurgados de sus errores»<sup>29</sup>. Esta difícil tarea nunca llegó a realizarse: la comisión encargada de hacerlo sufrió la pérdida de su presidente, el brillante teólogo Guillermo de Auxerre<sup>30</sup> y tras su muerte no volvió a reunirse. Los profesores de la Facultad de Artes volvieron poco a poco a enseñar las obras aristotélicas cuestionadas sin ser molestados. Más aun, teólogos de tendencias tradicionalistas ya no temían usar, aunque con cautela, elementos típicamente aristotélicos<sup>31</sup>.

## II

Santo Tomás llegó a la Universidad de París en 1245. Se había liberado de la prisión impuesta por su familia por haber ingresado sin su autorización a la orden mendicante de Santo Domingo cuando cursaba estudios en la Facultad de Artes de la Universidad de Nápoles. Allí había tenido por profesores a dos aristotélicos, Martín de Dacia y Pedro de Hibernia. En París cursó teología con San Alberto Magno, el famoso maestro que trataba de armonizar el tradicionalismo agustiniano con el redescubierto aristotelismo. Ya entonces Roger Bacon había convencido a sus colegas de la Facultad de Artes parisiense que estaban a la zaga de los maestros de su rival de Oxford, donde desde hacía años se estudiaba toda la filosofía aristotélica y con preferencias sus libros «físicos»<sup>32</sup>. Este clima ambientaba una renovación en la

<sup>26</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote en Occident*, Institut Supérieure de Philosophie, Louvain 1946, pp. 57-152.

<sup>27</sup> Cfr. G. THÉRY O. P., *Autour du décret de 1210 I: David de Dinant et son panthéisme matérialiste*, Vrin, París 1925; G.-C. CAPELLE O. P., *Autour du décret de 1210 II: Amaury de Bène et son panthéisme formel*, Vrin, ibi 1932; y M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Gregoriana, Roma 1941, pp. 109-147.

<sup>28</sup> La universidad era de derecho pontificio.

<sup>29</sup> Cfr. H. DENIFLE O. P.-AEM. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 143.

<sup>30</sup> Cfr. C. OTTAVIANO, *Guglielmo d'Auxerre*, Roma 1929, pp. 24-27.

<sup>31</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *op. cit.*, pp. 83-86; y G. E. PONFERRADA, «Tomás de Aquino en la Universidad de París»: *Sapientia* XXVI (1971) 244-249.

<sup>32</sup> Cfr. G. E. PONFERRADA, «Tomás de Aquino en la Universidad de París»: *Sapientia* XXVI (1971) 249-262.

teología. En 1248 Santo Tomás acompañó a su maestro a Colonia, donde su Orden había fundado un *Studium generale*. Permaneció allí hasta 1252; retornó a París, recomendado por San Alberto para iniciarse en la docencia como *baccalaureus*. Durante un año explicó *cursorie* (rápidamente) el Antiguo Testamento y durante otro año el Nuevo. En el año 1254 comentó los dos primeros libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, obra preñada de textos patrísticos y, al año siguiente, los dos libros restantes. Aprobados los ejercicios académicos de práctica, recibió el doctorado y comenzó su docencia, sucediendo en la cátedra a Elías Brunet, aunque sin que el claustro universitario lo admitiese en su seno<sup>33</sup>.

El joven maestro debía enseñar una «ciencia», la teología, en forma sistemática, como ya lo habían comenzado a hacer los «sumistas» y «sentenciaros» en el siglo anterior, aunque fuese un comentarista de la Biblia, ciertamente asistemática. Este hecho creaba una serie de problemas. La palabra «ciencia» era entonces entendida, siguiendo a San Agustín, ya como la «comprensión de algo»<sup>34</sup>, ya, precisando más, como «el conocimiento intelectual de las cosas temporales», distinto, por tanto, de la sabiduría, «conocimiento intelectual de las cosas eternas»<sup>35</sup>. La razón discursiva versa sobre lo temporal; la inteligencia sobre lo eterno. En cambio, para Aristóteles, la «ciencia» (ἐπιστήμη) es un conocimiento racional preciso, demostrativo de las causas<sup>36</sup>. ¿En qué sentido la teología es una «ciencia»<sup>37</sup>?

El problema ya se lo planteó Santo Tomás en su docencia como bachiller sentenciaro; pero el fruto primerizo de su labor docente, el *Scriptum super libros Sententiarum*, no se habría publicado hasta después de su doctorado, en 1256<sup>38</sup>. En esta obra comienza asentando: «Todos los que pensaron rectamente consideraron que el fin de la vida humana es la contemplación de Dios». Ahora bien, «la contemplación de Dios es doble. Una, por medio de las creaturas, que es imperfecta [...] pero que es la felicidad de esta vida y a ella se ordena todo el conocimiento filosófico que procede por razones tomadas de las creaturas. Hay otra contemplación de Dios, visto inmediatamente en su esencia: ésta es perfecta y se dará en la patria celestial y es posible al hombre según lo supone la fe»<sup>39</sup>.

Hay, pues, dos modos de contemplar a Dios: una, por obra de la razón, partiendo de las creaturas; es el conocimiento filosófico; otra, por la visión directa de la esencia divina en el cielo. Pero continúa Santo Tomás: «Es preciso que lo ordenado a un fin esté proporcionado a ese fin». Ahora bien, como el hombre está ordenado a la visión beatífica, «debe ser conducido a esa contemplación por un conocimiento

<sup>33</sup> Cfr. G. E. PONFERRADA, «Tomás de Aquino en la Universidad de París»: *Sapientia* XXVI (1971) 255-258; ID., *Introducción al tomismo*, 2a. ed., Club de Lectores, Buenos Aires 1985, pp. 30-31. J. A. WEISHEIPL O. P., *Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 72-85, sostiene que no fue en París bachiller bíblico (lo habría sido en Colonia), sino sólo «sentenciaro».

<sup>34</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae* XXXVI 49: PL XXXII 1063.

<sup>35</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, 15,25: PL XLII 1012.

<sup>36</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Analticos posteriores* I 2: 71 b 23, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1945.

<sup>37</sup> Es claro que no se trata de la concepción moderna de «ciencia», como distinta de la filosofía, sino de la clásica: cfr. G. E. PONFERRADA, «Ciencia y filosofía en el tomismo»: *Sapientia* XLVII (1992) 9-22.

<sup>38</sup> Cfr. J. A. WEISHEIPL O. P., *op. cit.*, p. 358.

<sup>39</sup> S. TOMÁS, *Scriptum super libros Sententiarum*, prol. q. 1 a. 1, ed. P. Mandonnet O. P., Lethielleux, Paris 1929, pp. 7-8.

no tomado de las creaturas, sino inspirado por la luz divina, y ésta es la doctrina de la teología<sup>40</sup>. Aquí «teología» es la teología sobrenatural, la *sacra doctrina*. «Esta ciencia es altísima y tiene eficacia por la luz de la inspiración divina». Más aun: «La luz divina, de cuya certeza procede esta ciencia, es eficaz para la manifestación de muchas verdades que se tratan en las disciplinas filosóficas»<sup>41</sup>. Hasta aquí campea un eco de la doctrina agustiniana de la «iluminación»<sup>42</sup>. Pero enseguida aparece la concepción aristotélica de la «ciencia» como saber derivado de principios: «Las ciencias superiores proceden de principios evidentes por sí mismos; las ciencias inferiores, subalternadas a las superiores, suponen conclusiones probadas por las ciencias superiores». Éste es el caso de la teología: «La teología es inferior a la ciencia que posee Dios, pues conocemos imperfectamente lo que Él mismo conoce perfectísimamente. Así, la teología supone los artículos de fe y cree en ellos y de esto procede luego a probar lo que sigue de los artículos de fe»<sup>43</sup>.

De modo que la teología cumple con el requisito fundamental para ser una «ciencia»: el derivar de principios primeros. «Esta doctrina tiene por principios primeros los artículos de fe, que son conocidos por la luz de la fe por quienes tienen fe»<sup>44</sup>. Toda ciencia versa sobre un «sujeto». En la teología el sujeto es Dios: «El ente divino cognoscible por inspiración es el sujeto de esta ciencia»<sup>45</sup>. Hasta aquí parecería que la «inspiración» interior fuese la fuente del saber teológico; más aún, la misma revelación parecería identificarse con esta luz de la fe.

Esto, sin embargo, no condice con el realismo tomista, ni con el principio *fides ex auditu*. ¿Qué función tendrá la predicación, el testimonio de los profetas o de los apóstoles? Santo Tomás aclara: «Además de la luz infusa, es preciso que el hábito de la fe se distinga de determinados temas creíbles por la doctrina del predicador [...], como también el intelecto de los principios naturalmente ínsitos se determinan por percepciones sensibles»<sup>46</sup>. Queda firme la función iluminadora de la fe infusa; pero lo iluminado son los enunciados de fe, recibidos por obra del predicador.

¿En qué lugar queda el saber teológico sobrenatural? Porque el hombre, por ser racional, no se contenta con creer: quiere razonar su fe. La respuesta es ésta: «El hábito de estos principios, es decir, de los artículos (enunciados revelados), se llama “fe” y no “entendimiento”, porque estos principios están por sobre la razón y por ello la mente humana no puede captarlos perfectamente; y así se tiene cierto conocimiento defectivo, no por falta de certeza de lo conocido, sino por defecto del cognoscente. Pero la razón conducida por la fe es elevada para que comprenda más claramente lo que cree, y así de algún modo lo entiende»<sup>47</sup>. Así se constituye una

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IX 6,9: PL XLII 966.

<sup>43</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 3 q1a. 3a, pp. 13-14.

<sup>44</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 3 q1a. 3a, pp. 13-14.

<sup>45</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 4, p. 16.

<sup>46</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 5, p. 17. Es claro que no se trata de un innatismo ni de una iluminación interior objetiva: lo innato es la facultad intelectual y su «luz» abstractiva. Todo lo que conoce el entendimiento humano proviene de una percepción sensorial: cfr. *Ibid.*, dist. 3 q. 1 a. 2 ad 2um, p. 94. Aun Dios, supremamente inteligible y presente en el alma por esencia, es objeto del entendimiento: cfr. *Ibid.*, dist. 3 q. 1 a. 2 ad 3um, p. 95. El Angélico precisará su posición en otras obras posteriores.

<sup>47</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 3 sol. 3a, p. 14.

«ciencia», cuyo sujeto es Dios: «El ente divino cognoscible por inspiración es el sujeto de esta ciencia»<sup>48</sup>.

### III

La *Expositio super librum Boethii De Trinitate* es posterior en cinco años al *Scriptum super Sententiis*, fruto de una labor inicial del Maestro en Teología<sup>49</sup>. La obra de Boecio gozaba de singular prestigio, no sólo por la autoridad filosófica y teológica del cónsul romano formado en las escuelas de Atenas, sino también porque se lo consideraba un mártir de la fe católica, cuando en su ajusticiamiento, ordenado por el arriano Teodorico, intervinieron ante todo motivos políticos<sup>50</sup>. Santo Tomás lo tomó como base de una exposición que desborda el texto, pues la inicia retomando el tema de la naturaleza de la teología, ya tratado en su obra anterior, con una tónica agustiniana de la que comienza a alejarse poco a poco. El Angélico subraya: «La mente humana, oscurecida por el peso de la corporeidad corruptible ante la luz de la verdad primera, por la que todo es fácilmente cognoscible, no puede ser decepcionada. Por ello es preciso que, según el proceso natural de la razón, llegue de lo posterior a lo anterior y de las creaturas al Creador [...] Pero como la vista se equivoca fácilmente en lo que divisa en lontananza, [la razón], al ascender de las creaturas a Dios, ha caído en múltiples errores [...] Por ello Dios proveyó al género humano otra vía segura de conocimiento, infundiéndola por la fe en la mente de los hombres»<sup>51</sup>.

Hay, pues, dos caminos para llegar al conocimiento de Dios: el de la razón y el de la fe. Pero al hombre le interesa comprender lo que cree: reflexiona sobre la fe y surge así el saber teológico, objeto del tratado de Boecio comentado por Santo Tomás: «El fin de esta obra es manifestar lo oculto en cuanto es posible en esta vida»<sup>52</sup>. En esta tarea, la razón humana, «para investigar la verdad, no se basta si no está iluminada por la luz divina; y así la luz divina es la causa principal y la mente humana la causa secundaria»<sup>53</sup>. En el *Scriptum* la atención estaba centrada en la función decisiva de la luz de la fe, siendo mínima la de la razón; ahora en la *Expositio* ésta adquiere mayor extensión.

Al plantear «el conocimiento de lo divino», se establece que, «Como toda fuerza activa creada es finita, su capacidad está limitada a determinados efectos. Así, hay algunas verdades inteligibles a las que se extiende la eficacia del entendimiento agente, como los principios que el hombre conoce naturalmente y todo lo que de ellos se

<sup>48</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, prol. q. 1 a. 4, p. 16.

<sup>49</sup> Cfr. J. A. WEISHEIPL O. P., *op. cit.*, pp. 140-143.

<sup>50</sup> Cfr. L. OBERTELLO, «La morte di Boezio e la verità storica»: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Herder, Roma 1981, pp. 55-70; y E. DEMONGEOT, «La carrière politique de Boèce»: *Ibid.*, pp. 97-108.

<sup>51</sup> S. TOMÁS, *Expositio in librum Boethii De Trinitate*, prol., nn. 1-2, ed. M. Calcaetra, Marietti, Turin 1954, p. 314. Esta edición debe corregirse en diversos pasajes por la de B. Deckker, Brill, Leiden 1955. En cuanto a la fecha de la obra, Calcaetra adhiere a la opinión de Mandonnet (1257-1258), rechazando los argumentos de Synave (1256-1258) y los de Bonnefoy (1250-1272). También M.-D. Chenu adhiere a esta opinión. Cfr. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, p. 49.

<sup>52</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, prol., n. 10, p. 314.

<sup>53</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, prooemium, n. 4, p. 316.

deduce: para conocer esto no se requiere ninguna nueva luz inteligible, sino que es suficiente la poseída naturalmente. Pero hay otras, a las que no se extienden dichos principios, como lo propio de la fe, que excede la facultad de la razón [...] Y esto no lo puede conocer la mente humana, sino divinamente iluminada por una nueva luz sobreañadida a la natural»<sup>54</sup>.

Por sus solas fuerzas la razón humana puede llegar al conocimiento de la existencia de Dios: por los efectos se conoce la causa. «Pero el efecto es doble. Uno, adecuado al poder de su causa, y por tal efecto se conoce plenamente el poder de la causa y, por consiguiente, su esencia. El otro efecto no llega a dicha igualdad; y por tal efecto no se puede comprender el poder del agente y, por consiguiente, tampoco su esencia, sino que de la causa se conoce solamente que existe»<sup>55</sup>. Sin embargo, «La mente humana está máximamente ayudada cuando su luz natural es confortada por una nueva ilustración, como lo es la luz de la fe y el don de sabiduría y de entendimiento, por los que la mente se eleva sobre sí en su contemplación en cuanto comprende que Dios está por sobre todo lo que naturalmente conoce»<sup>56</sup>.

Como la razón humana conoce la verdad, y toda verdad es participación de la verdad divina, «Algunos dijeron que lo primero que conoce la mente humana en esta vida es el mismo Dios, que es la verdad primera, por la que se conoce todo lo demás. Pero esto es abiertamente falso, porque conocer a Dios por esencia es la bienaventuranza del hombre; de esto se seguiría que todo hombre es bienaventurado (está en la visión beatífica). Y, además, como todo lo que se afirma de la esencia divina se unifica, nadie se equivocaría en lo que se afirma de Dios, lo que por experiencia es evidentemente falso»<sup>57</sup>.

Sin duda, Dios está presente en todo y es supremamente inteligible. También la luz natural de la mente, por ser inmaterial, es inteligible: «La primera luz divinamente infundida en la mente es la luz natural, por la que está constituida la fuerza intelectiva. Pero esta luz no es lo primero que conoce nuestra mente, ni por el conocimiento por el cual sabríamos qué es, porque es preciso una larga investigación para conocer qué es el intelecto, ni por el conocimiento por el que conoceríamos si es, porque no percibimos que tenemos entendimiento sino cuando percibimos que entendemos [...] Ninguno entiende que entiende sino cuando entiende un inteligible [...] Como todo nuestro conocimiento intelectual deriva de los sentidos, lo que nos es cognoscible por nuestros sentidos, nos es conocido primero que aquello cognoscible por el intelecto, [el cual conoce por] las formas que abstrae de las imágenes sensibles»<sup>58</sup>.

Por lo tanto, la razón natural, que puede demostrar que Dios existe, «no puede en modo alguno llegar a lo que Dios es en sí mismo, uno y trino»<sup>59</sup>. ¿Significa esto que no se puede investigar lo divino? La respuesta de Santo Tomás: «Como la perfección del hombre consiste en la unión con Dios, es necesario que con todas sus

<sup>54</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1. a. 1, p. 320.

<sup>55</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 2, p. 322.

<sup>56</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

<sup>57</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1. a. 3, p. 324.

<sup>58</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

<sup>59</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 4, p. 326.

fuerzas se allegue a lo divino en cuanto le sea posible»<sup>60</sup>. Y este acercamiento a lo divino debe seguir la vía del conocimiento, ya que el fin último beatificante es la contemplación de Dios. Ahora bien, «El conocimiento de las cosas divinas puede estimarse de dos tipos. Uno, de parte nuestra; y así [lo divino] solamente es cognoscible por las creaturas, de las que nos anoticiamos por medio de los sentidos. Otro, por la naturaleza [de lo divino], que en sí misma es máximamente cognoscible, aunque según su modo no la conocemos nosotros, sino sólo Dios y los bienaventurados»<sup>61</sup>. «Y así de las cosas divinas hay una doble ciencia. Una, según nuestro modo [de conocer], que toma de lo sensible los principios que anotician de lo divino. Y así los filósofos nos han transmitido una ciencia de lo divino, llamando “ciencia divina” a la Filosofía Primera. Otra, según el modo de las mismas cosas divinas, por la que lo divino se capta en él mismo, la que nos es perfectamente imposible en esta vida»<sup>62</sup>. Se reitera lo ya afirmado en el *Scriptum*; también lo referente al saber teológico derivado de la fe, aunque en forma más explícita se subraya la función de la razón.

«En esta vida tenemos cierta participación y asimilación del conocimiento divino, en cuanto por la fe infusa en nosotros adherimos a la verdad primera por sí misma. Y como Dios, al conocerse a sí mismo, conoce lo demás a su modo, por simple intuición, no discuriendo, así nosotros, al adherir por la fe a la verdad primera, llegamos al conocimiento de otras cosas según nuestro modo, o sea, discuriendo de los principios a las conclusiones. De aquí que lo mismo que afirmamos por la fe constituya los principios de esta ciencia y lo demás son como sus conclusiones»<sup>63</sup>. Reaparece la concepción aristotélica de la «ciencia» como saber deductivo.

Explícitamente se plantea el problema de las relaciones de la razón y de la fe, consecuencia de lo asentado sobre el conocimiento de Dios: «La luz de la fe, que se nos infunde gratuitamente, no destruye la luz natural del conocimiento ínsita naturalmente en nosotros. Aunque la luz natural de la mente humana sea insuficiente para manifestar lo que manifiesta la fe, sin embargo es imposible que lo que nos transmita la fe divinamente sea contrario a lo que nos es naturalmente ínsito». Y ahora aparece la filosofía: «Así como la doctrina sagrada está fundada en la luz de la fe, así la filosofía lo está en la luz natural de la razón. Y es imposible que lo sostenido por la filosofía sea contrario a lo asentado por la fe». La razón es que ambas luces provienen de Dios, que no podría contradecirse a sí mismo»<sup>64</sup>.

En el *Scriptum* la filosofía formaba un saber distinto y ajeno a la teología; pero ahora se plantea el problema de si en la trama del saber teológico se puedan incluir razones filosóficas. Santo Tomás, prudentemente, para no entrar en una polémica irritante, plantea la cuestión en términos aceptables por las partes en conflicto: si se puede «usar» de la filosofía en la doctrina sagrada. La respuesta es afirmativa: «Podemos usar de la filosofía en la doctrina sagrada de tres maneras. Primero, para demostrar los preámbulos de la fe, que son necesarios para la ciencia de la fe, como se prueba por razones naturales que Dios existe, que es uno y otras cosas similares,

<sup>60</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 1, p. 329.

<sup>61</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 2, p. 331.

<sup>62</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

<sup>63</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., ibid.

<sup>64</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 3, p. 334.

probadas por la filosofía, ya sea sobre Dios, ya sobre las creaturas, y que la fe presupone. Segundo, para manifestar por algunas semejanzas lo que pertenece a la fe. Tercero, para refutar lo que se diga contra la fe, ya demostrando la falsedad de lo dicho, ya indicando su inconsistencia»<sup>65</sup>.

En el *Scriptum* el saber filosófico se limitaba al conocimiento de lo creado y por él se llegaba al de la existencia de Dios, sin que pudiese afirmar algo de la esencia divina. La *Expositio* amplía este ámbito al sostener que la filosofía puede demostrar que Dios es uno, «et alia huiusmodi», que son atributos de la esencia divina. En el *Scriptum* la razón natural, conociendo los artículos de fe infundidos en el alma y anunciados por la predicación, derivaba una «ciencia» teológica. Podría hasta pensarse que la luz de la fe es una revelación interior. La *Expositio* aclara que, así como la luz natural de la razón no se percibe sino en cuanto se entiende lo percibido por los sentidos, que deja en ellos una imagen de la que se abstrae lo inteligible, así tampoco la luz de la fe se percibe directamente.

La cuestión queda zanjada al precisar la *Expositio* que la iluminación no actúa sobre el entendimiento, sino sobre la voluntad: «Este hábito no mueve por vía intelectual, sino por vía de la voluntad. Por ello no hace ver lo que se cree, ni obliga al asentimiento, sino que hace asentir voluntariamente»<sup>66</sup>. La filosofía ahora aparece mucho más cercana a la teología; sin embargo la triple función que cumple es extrínseca al saber sagrado.

#### IV

La *Summa de veritate catholica contra Gentiles* aborda directamente el papel de la razón en el conocimiento de lo que anuncia la fe cristiana. Era lógico que lo hiciera, ya que la finalidad de la obra es «Manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios». Pero se debe tener en cuenta que «Los mahometanos y paganos no admiten, como nosotros, la autoridad de la Escritura, por la que pudieran ser convencidos, como contra los judíos podemos disputar con el Viejo Testamento y contra los herejes con el Nuevo. Pero éstos no admiten ninguno de los dos. Por ello es necesario recurrir a la razón natural, a la que todos deben aceptar»<sup>67</sup>.

El tema se plantea con precisión: «Sobre lo que creemos acerca de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que superan toda capacidad de la razón humana, como que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden alcanzarse por la razón natural, como que Dios existe, que es uno y otras similares, las que también los filósofos probaron demostrativamente guiados por la luz natural de la

<sup>65</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.*, loc. cit., pp. 333-334.

<sup>66</sup> S. TOMÁS, *In Boeth. De Trinit.* q. 3 a. 2 ad 4um, p. 343.

<sup>67</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 3., ed. Leonina manualis, Desclée-Herder, Roma 1934, p. 2. La fecha de publicación de esta *Suma* ha sido objeto de eruditísimas controversias en las que han intervenido los más notables medievalistas (P. Mandonnet, L. Petitot, M. Gorce, M. Laurent, D. Salman, F. van Steenberghe, M.-D. Chenu, J. Maritain, Y. Congar, O. Lottin, P. Synave, M. Grabmann, M. Penido, A. Motte, H.-F. Dondaine, P. Glorieux, R.-A. Gauthier, P. Marc, etc. La obra de este último es un volumen de casi 700 páginas. Prevalece la idea de que apareciese entre 1258 y 1264. Cfr. la ed. Marietti, Torino 1967, vol. I.

razón»<sup>68</sup>. Se reitera la ampliación del poder de la razón, ya señalada en la *Expositio*: algo se puede decir de la esencia divina.

Pero el conocimiento racional es limitado: «El entendimiento humano no puede llegar a captar la substancia [divina] porque su conocimiento, en la presente vida, se origina en los sentidos y, por lo tanto, lo que no captan los sentidos no puede ser captado por el intelecto, sino en cuanto lo infiera de lo sensible [...] Es conducido por los sentidos nuestro entendimiento de lo divino para que conozca que Dios existe y otras cosas que deben atribuirse al primer principio»<sup>69</sup>.

Este conocimiento racional de lo divino no es fácil: «Si se dejase solamente a la razón el investigar esta verdad se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad [...] Algunos por su propia complejión [psicofísica], por la que no están dispuestos al estudio [...] Otros por las necesidades de orden familiar [...], que las impiden dedicarse al ocio de la investigación [...] Otros por pereza [...], cuando esta investigación no se logra sino con gran labor de estudio [...] El segundo es que los que llegan al hallazgo de dicha verdad lo hacen después de largo tiempo [...], tras un largo ejercicio [...] El tercero es que por la debilidad de nuestro entendimiento para juzgar y por la mezcla de fantasías, la investigación de la razón humana muchas veces está mezclada de falsedades»<sup>70</sup>.

En consecuencia, «La divina clemencia proveyó saludablemente que a un las cosas que la razón puede descubrir fuesen aceptadas por la fe, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin duda ni error»<sup>71</sup>. Con mucha más razón es necesario que lo que excede la capacidad de la razón humana sea revelado y aceptado por la fe. «Los hombres están ordenados por la divina providencia a un bien más alto que el que puede gozar en la presente vida la fragilidad humana»<sup>72</sup>. De ahí la necesidad de la revelación divina, que ha sido avalada por multitud de milagros, el mayor de los cuales es que el hombre acepte por la fe aquello revelado por Dios<sup>73</sup>. No se sigue de esto que «la verdad de la fe cristiana, que excede la capacidad de la razón humana, sea contraria a lo que la razón tiene ínsito»<sup>74</sup>.

Dada la compatibilidad de las verdades racionales y las verdades de fe, surge la utilidad de la razón para mejor conocer lo revelado: «Las cosas sensibles, de las cuales la razón humana toma el inicio de su conocimiento, tienen en sí algún vestigio de imitación divina, pero tan imperfecto que es totalmente insuficiente para manifestar la substancia de Dios. Como el agente produce efectos similares a él, los efectos tienen semejanza con sus causas, aunque no siempre lleguen a ser perfectamente similares a su agente. La razón humana, para conocer la verdad de fe, que sólo para quienes ven la substancia divina es evidente, puede valerse de algunas semejanzas, que, sin embargo, no son suficientes para que esta verdad se comprenda demostrativamente o de por sí»<sup>75</sup>.

<sup>68</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.*, loc. cit., ed. Leonina manualis, p. 3.

<sup>69</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.*, loc. cit., ibid.

<sup>70</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 4, p. 4.

<sup>71</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 5, p. 5.

<sup>72</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.*, loc. cit., ibid.

<sup>73</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 6, p. 6.

<sup>74</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 7, ibid.

<sup>75</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 8, p. 7.

Queda abierto el camino para conocer la esencia divina. Sin negar lo establecido anteriormente, hay una vía para llegar a ella: «la vía de remoción». En efecto, «la substancia divina, que en su inmensidad excede toda forma que nuestro entendimiento pueda captar, no puede ser aprehendida por nosotros conociendo lo que es; sin embargo, podemos tener alguna noticia de ella conociendo lo que no es»<sup>76</sup>. Queda así a salvo la trascendencia divina y se asegura la validez del conocimiento teológico, que no por usar la vía de negación es una negación de conocimiento.

## V

La *Summa theologiae*, posterior en su primera parte en siete años a la anterior *Summa contra Gentiles* y en diez a la *Expositio in Boethii De Trinitate*, muestra una seguridad notable al retomar los temas antes estudiados. En el problema de las relaciones de la razón y la fe comienza cuestionando «Si es necesario que además de las disciplinas filosóficas haya otra». (No es inútil recordar que, para Santo Tomás, las disciplinas fenoménicas que hoy llamamos simplemente «científicas», son parte de la filosofía). La respuesta es: «Fue necesario para la salvación del género humano que además de las disciplinas filosóficas, que investigan con la razón humana, haya una doctrina conforme a la revelación divina. Primero, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la comprensión de la razón [...] También fue necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir sobre Dios, porque (de otro modo) la verdad acerca de Dios investigada por la razón llegaría a pocos, tras mucho tiempo y mezclada de errores»<sup>77</sup>.

Y añade: «Nada prohíbe que las mismas cosas que tratan las disciplinas filosóficas, en cuanto son cognoscibles por la luz natural de la razón, también las trate otra ciencia según son conocidas por la luz de la revelación divina [...] Por ello la teología que es parte de la doctrina sagrada difiere en el género de la teología que es parte de la filosofía»<sup>78</sup>. Hay, pues, dos teologías que constituyen dos disciplinas genéricamente distintas. (Notemos que la teología basada en la revelación, y que es «ciencia», aparece aquí como parte de la doctrina sagrada, con la cual en otros textos parece identificarse).

Las nociones aristotélicas de «ciencia», como saber demostrativo-deductivo, y de subalternación de los saberes, domina el artículo «de si la doctrina sagrada es ciencia», aunque al final reaparece el concepto agustiniano de la iluminación (aunque entendido tomísticamente): «Hay dos géneros de ciencias. Unas proceden de principios conocidos por la luz natural del entendimiento [...] Y otras se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior [...] Y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior: la ciencia de Dios y de los bienaventurados»<sup>79</sup>.

Toda ciencia versa sobre un sujeto determinado. El Santo reitera: «Dios es el su-

<sup>76</sup> S. TOMÁS, *Summ. c. Gent.* I 14, p. 15.

<sup>77</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 1, ed. P. Caramello, Marietti, Taurini 1950, vol. I, p. 2. La fecha de esta obra, 1266-1267, es aceptada por los especialistas: cfr. J. A. WEISHEPL O. P., *op. cit.*, p. 360.

<sup>78</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 1 ad 2um, ed. cit., p. 3.

<sup>79</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 2, *ibid.*

jeto de esta ciencia». La razón es ésta: «Los principios de esta ciencia son los artículos de fe y ésta trata de Dios; y es el mismo el sujeto de los principios y el de toda la ciencia, puesto que toda ciencia está virtualmente contenida en sus principios»<sup>80</sup>. El objeto formal de una ciencia es la definición de su sujeto<sup>81</sup> y, como queda establecido, de Dios no podemos saber qué es. Pero el Angélico responde: «Aunque de Dios no podemos saber “qué es”, usamos en esta doctrina sus efectos; sean de naturaleza o de gracia, en lugar de la definición, como también algunas ciencias filosóficas demuestran algo referente a la causa por sus efectos, tomando a estos como definición de la causa»<sup>82</sup>. Es lo que hará él mismo: definirá a Dios como *Esse* porque es la causa del ser de las cosas<sup>83</sup>.

La teología cumple así con la condición de «ciencia». ¿Sería, como muchos propugnaban, una «ciencia práctica», ya que ordena la vida temporal a la eterna, que se alcanza por actos voluntarios? La distinción entre ciencias especulativas y ciencias prácticas —explica Santo Tomás— se refiere a las ciencias filosóficas; la doctrina sagrada está por encima de éstas y, por lo tanto, de su distinción. Sin embargo puede decirse que es más especulativa que práctica, porque, aunque trate de la acción humana, lo hace en cuanto ordenada al perfecto conocimiento de Dios que se tendrá en la vida eterna<sup>84</sup>.

El deducir conclusiones de los datos de la revelación, ¿es obra de la razón natural o de la razón filosófica? Santo Tomás responde: «Como la gracia no anula a la naturaleza, sino que la perfecciona, es preciso que la razón natural esté al servicio de la fe». Pero agrega: «La doctrina sagrada también usa de las razones de los filósofos en lo que por medio de la razón natural conocieron de la verdad»<sup>85</sup>. ¿Se tratará sólo de «usar» la filosofía sin que ésta entre en la trama del saber teológico? «Puede esta ciencia tomar algo de las disciplinas filosóficas; no porque las necesite forzosamente, sino para explicar mejor lo que en ella se enseña, ya que no toma sus principios de otras ciencias sino inmediatamente de Dios por revelación»<sup>86</sup>.

En esta *Suma* hay un avance notorio. Mientras en el *Scriptum* la iluminación de la fe dominaba la mente y la guiaba en el saber teológico, y en la *Expositio* hacía que la razón dedujese conclusiones, pero no ya presentado principios, sino inclinando a la voluntad a aceptarlos, en esta obra claramente se excluye una iluminación objetiva. Más adelante, al estudiar el tema de la fe, el Santo subraya: «El objeto de fe es algo complejo en forma de enunciado»<sup>87</sup>. El enunciado se presenta a la razón; apprehendido por el entendimiento, se acepta, no porque sea evidente o demostrado, sino porque la voluntad, movida por la fe, lo determina a aceptarlo: «El entendimiento del que cree está determinado a su acto, no por la razón, sino por la voluntad. Por ello el asentimiento se toma aquí por el acto del entendimiento en cuanto determinado por la voluntad»<sup>88</sup>. Más nítidamente aún, dice Santo Tomás: «Creer es un acto

<sup>80</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 7, p. 6.

<sup>81</sup> Cfr. G. E. PONFERRADA, «Ciencia y filosofía en el tomismo»: *Sapientia* XLVII (1992) 9-22.

<sup>82</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 7 ad 1um, *ibid.*

<sup>83</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 2 a. 3, pp. 12-13.

<sup>84</sup> Cfr. S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 4, p. 4.

<sup>85</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 8 ad 2um, p. 7.

<sup>86</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 1 a. 5 ad 2um, p. 5.

<sup>87</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 1 a. 2, *ed. cit.*, vol. III, p. 7.

<sup>88</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 1 ad 3um, p. 27.

del entendimiento que asiente a la verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios»<sup>89</sup>.

## VI

Los textos en los que Santo Tomás estudia las relaciones de la razón y la fe parecerían presuponer una aclaración previa de la naturaleza tanto de la razón como de la fe. Sin embargo se contenta con asentar el hecho de que hay razón y hay fe. Mucho más adelante, en las cuatro obras que hemos tratado, se plantean los problemas relativos a la naturaleza de ambas. Es que estos problemas, para ser resueltos, implican la utilización tanto de la razón natural como, sobre todo, de la razón filosófica. Precisamente por ello no he querido tocar en este trabajo las importantes cuestiones que tan íntimamente se relacionan con el tema de la razón y de la fe en sí mismas.

En la breve exposición de los textos hecha anteriormente, es fácil ver una constante y una evolución. La constante es la validez de la razón natural para conocer la realidad y llegar a la causa última, que es Dios. También es constante la afirmación de los límites de la razón: el intelectualismo de Santo Tomás es ajeno a todo racionalismo. Hay una evolución en cuanto a la capacidad de la razón para conocer a Dios: en el *Scriptum* sólo puede mostrar la existencia de Dios sin poder decir nada de su esencia (influjo de Maimónides). En la *Expositio* ya se conoce algo de la esencia divina. En la *Summa contra Gentiles* hay un conocimiento negativo (influjo del Pseudo Dionisio). En la *Summa theologiae* claramente se introduce la filosofía en el saber teológico.

La fe ilumina la mente en el *Scriptum*: hasta parecería que se tratase de una especie de revelación interior (que más tarde se estudia como el don de profecía que se da en los autores inspirados); de esa luz se deriva el saber teológico por obra de la razón natural sin que intervenga la filosofía. En la *Expositio* la fe no actúa sobre el entendimiento presentando los «artículos» que deben ser creídos, sino sobre la voluntad, que mueve a la razón a asentir el dato de fe, a la vez que se expone el importante auxilio que presta la filosofía, aunque permanezca en el exterior del saber teológico. En las dos *Sumas* se acentúa la función de la filosofía, que finalmente, en la *Summa theologiae*, como señalé, entra en la trama de la «ciencia» teológica.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Seminario Arquidiocesano de La Plata.

---

<sup>89</sup> S. TOMÁS, *Summ. theol.* II-II q. 2 a. 9, p. 35.