

La relación razón y fe en el pensamiento de Santo Tomás

Quisiera abordar la cuestión de la relación entre razón y fe desde el pensamiento de Tomás, sabiendo que el contexto en el que Tomás reflexionó y escribió, y los retos a los que se enfrentó, eran en gran medida diferentes de los nuestros. Sin embargo, también estoy convencida de que su reflexión puede iluminarnos. Esta forma de leer a Tomás se mueve entre los riesgos opuestos de cometer anacronismo, atribuyendo a Tomás cuestiones que no pudo conocer, o, a la inversa, de cometer una especie de embalsamamiento, es decir, de considerar su pensamiento muerto, imagen de algo que ha pasado.

Para poder trabajar sobre la pertinencia de Tomás sin traicionarlo, siempre me gusta recurrir metafóricamente a una imagen utilizada por Aristóteles en *De coelo* cuando se interroga sobre el centro del cosmos. Aristóteles distingue entre un centro geométrico, un centro relativo a un perímetro, y un centro en cierto modo absoluto, de valor, un centro como principio. Pues bien, culturalmente hay muchas cuestiones que se centralizan según contextos perimetrales que difieren en el tiempo y en el lugar, pero también hay cuestiones que son centrales en sí mismas, siempre y en todas partes. Estas dos dimensiones del centro se coimplican de modo que llegamos a las cuestiones centrales en sí mismas a través de las cuestiones geoméricamente centrales en los diversos contextos, pero los diversos contextos están iluminados por las cuestiones centrales en sí mismas.

Me parece que hoy la cuestión de la relación entre razón y fe se centra en las tentaciones del racionalismo y del fideísmo, es decir, nos encontramos ante una razón a menudo aplanada en la única dimensión del conocimiento científico, y una fe reducida al sentimiento, a una cuestión privada y subjetiva.

Se trata ante todo de una cuestión epistemológica, en un contexto que no estaba presente en Tomás.

La cuestión de la relación entre determinadas ciencias y la fe se plantea históricamente después de la llamada primera revolución científica. En efecto, las ciencias y la investigación científica existieron ciertamente en la época clásica (helenística sobre todo) y en la Edad Media, pero las ciencias matemático-experimentales conocieron ciertamente un momento de singular novedad y fecundidad en la época moderna, en la que comenzaron a tomar una posición problemática en el mundo del conocimiento humano y en relación con el conocimiento divinamente revelado.

En Santo Tomás de Aquino, por tanto, la cuestión debe enfocarse desde un punto de vista no anacrónico, según lo que él entendía por *scientia*, y se refiere más bien a la relación entre *ratio* -en toda su amplitud- y *fides* y a la relación entre las disciplinas humanas y la ciencia de Dios. Pero la cuestión también se puede aclarar bien gracias a Tomás.

Aunque el centro era culturalmente diferente en la época de Tomás, su forma de pensar apunta siempre al centro absoluto de las cuestiones, hasta el punto de que puede ayudarnos a tratar cuestiones que él desconocía.

Empezamos por aclarar los términos, y gran parte de nuestro trabajo ya estará hecho.

RATIO

La cuestión de la relación entre razón y fe en Tomás implica un inmenso trabajo de investigación, ya que podríamos decir que es "la" cuestión de todo su pensamiento con un enfoque que sigue siendo paradigmático a lo largo de los siglos¹. Juan Pablo II en *Fides et Ratio* presenta a Tomás precisamente como un defensor de la "armonía que existe entre la razón y la fe"².

Veamos de nuevo el significado de esta relación, en los textos del propio Tomás, comenzando por esbozar lo que significa '*ratio*'.

Razón, del latín *ratio*, aunque sólo traduce parcialmente la amplia semántica del *logos*, es extremadamente rica y dúctil.

En el contexto del pensamiento de Santo Tomás -capaz de mantener unidas las diferencias sin disolverlas ni absolutizarlas- asistimos a la expansión de una amplia gama de significados de la razón. En su comentario a *De divinis nominibus*, Santo Tomás distingue al menos cuatro modos principales³ de significación, cada uno de los cuales se especifica con mayor precisión: la razón como facultad cognoscitiva; la razón como causa; la razón como cálculo; la razón como contenido conceptual⁴.

La razón como virtud cognoscitiva puede entenderse de varios modos: como conocimiento espiritual, es decir, no ligado a la materialidad, no es posesión exclusiva del hombre, sino que pertenece a toda inteligencia en cuanto tal: angélica y divina. "*Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam*"⁵. Si se entiende como capacidad discursiva, en cambio, sólo conviene al hombre, pues implica potencialidad y transformación de la vía cognoscitiva. "*Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent*

necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, VII cap. De Div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur"⁶. Además, incluso si limitamos nuestra mirada al hombre, la *ratio* puede entenderse globalmente como opuesta a la sensibilidad, y entonces abarca todas las facultades espirituales humanas: intelecto agente, intelecto posible, intelecto apetitivo (voluntad): "*ratio accipitur ibi a philosopho pro parte intellectiva, quae voluntatem et rationem complectitur, quia cuilibet apprehensioni suus appetitus respondet*"⁷ ; si, por el contrario, se entiende como opuesta a lo apetitivo, entonces indica todas las facultades cognitivas, incluida la sensitiva "*nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva*"⁸ .

Hay que recordar siempre que para Tomás de Aquino el intelecto, como capacidad de *intus legere*, y la razón, son dos actos diferentes de una única facultad⁹, que puede captar inmediatamente los primeros principios y, mediatamente, juzgando, puede volver por resolución a los primeros principios¹⁰.

RELIGIO ET FIDES

En primer lugar, debemos distinguir entre la Fe, una virtud teologal, y la religión, que es una virtud cardinal que puede adquirirse o infundirse.

La religión es una virtud humana. En el Artículo 1 de la Cuestión 79 de la Parte II-II de la *Summa Theologiae*, Tomás especifica las partes de la justicia: la parte especial se refiere a hacer el bien al prójimo, y la parte general se refiere a hacer el bien en orden a la comunidad o a Dios. Juntas son partes integrantes de la justicia¹¹.

Tanto la justicia general como la especial son necesarias para el acto perfecto de justicia, es decir, hacer el bien al prójimo, a la comunidad y a Dios.

La religión es parte integrante de la virtud de la justicia, se trata de hacer bien a Dios; rinde a Dios lo que es debido pero nunca puede hacerlo con igualdad; en su derivación de reverenciar, reelegir y obligar, siempre se refiere a Dios como principio y fin último; es una virtud única cuya tarea es la reverencia al Dios único; es una virtud especial y excelente en comparación con las demás, no tiene a Dios como objeto sino como fin; su objeto es el culto para honrar a Dios; es superior a las demás virtudes morales porque realiza actos dirigidos a Dios y esto perfecciona al propio hombre que realiza estos actos; el culto también es corporal, la religión se compone de actos externos que se dirigen a actos internos; la religión se parece a la santidad pero se diferencia de ella en que se refiere especialmente al culto divino, mientras que la santidad concierne a todos los actos¹².

La religión, como virtud, puede adquirirse y puede infundirse. Tomás argumenta sobre la necesidad de las virtudes infusas, una dimensión extraordinariamente interesante desde la perspectiva de la relación entre razón y fe, la dimensión natural y la dimensión sobrenatural de la vida humana.

En la Cuestión 63 de la Parte I-II, Tomás cuestiona la causa de las virtudes. En el artículo 1, afirma que las virtudes proceden de la naturaleza humana como predisposiciones, pero su desarrollo depende de factores externos; adopta explícitamente la vía aristotélica, mediando entre el innatismo total de Platón y lo totalmente extrínseco de Avicena¹³. Este enfoque también da a Tomás la oportunidad de reflexionar sobre lo que significa "natural" para el hombre, según la naturaleza específica y según la naturaleza individual. Lo que conviene al hombre '*secundum animam rationalem*' es natural según la especie; lo que conviene al hombre '*secundum determinatam corporis complexionem*' es natural según la naturaleza individual. Por tanto, las virtudes son también naturales al hombre de estas dos maneras, según la predisposición racional y según la predisposición corporal, pero en cada caso '*secundum quandam inchoationem*', es decir, relativamente al principio, pero su desarrollo, su '*consummatio*', depende de las acciones¹⁴.

Así, las virtudes naturales, como la religión, descansan en la predisposición natural, propia del hombre como especie y como individuo, pero requieren desarrollo. Las virtudes teologales, en cambio, son totalmente exteriores, vienen al hombre, no derivan de principios naturales.

En el artículo 2, Tomás precisa que las virtudes humanas se ordenan al bien según la razón humana y según la ley divina: en cuanto a las primeras, pueden ser producidas por actos humanos, mientras que las segundas "*causatur solum in nobis per operationem divinam*"¹⁵.

En el siguiente artículo, Tomás defiende la necesidad de las virtudes morales infusas, además de las virtudes morales adquiridas; especifica que en lugar de los principios naturales, de los que proceden las virtudes humanas, intelectuales y morales, Dios da las virtudes teologales, y es necesario que las virtudes teologales se correspondan con hábitos divinamente causados en nosotros que se relacionan con las virtudes teologales, del mismo modo que las virtudes naturales se relacionan con sus principios naturales¹⁶.

Las virtudes morales infusas son, por tanto, '*alii habitus divinitus causati in nobis*'. Son virtudes "proporcionadas" a las virtudes teologales, mientras que las virtudes intelectuales y morales causadas por nuestros actos no lo son¹⁷. Las virtudes teologales son suficientes para ordenarnos "*in finem supernaturalem*", pero "*oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum*"¹⁸; por tanto, son necesarias otras virtudes infusas para el alma en referencia a otras cosas en orden a Dios. Las virtudes

derivadas de principios "*naturaliter*" no se extienden "*ultra proportionem naturae*", por lo que "*in ordine ad finem supernaturalem*" son necesarios "*principia superaddita*"¹⁹. El hombre necesita ser perfeccionado por principios adicionales a los naturales, que se sitúan entre la dimensión natural, que se perfecciona, y la dimensión teologal, que así se recibe, de la vida virtuosa.

En el artículo 4 de la misma Quaestio, Tomás aclara la distinción entre las virtudes morales adquiridas y las virtudes morales infusas, explicando que difieren no sólo en su fin, sino también en las razones formales y específicas de su objeto. Por ejemplo, con respecto a la templanza adquirida y la infusa, el objeto material es el mismo, es decir, las concupiscencias, pero las formalidades dadas por la razón humana en el caso de la virtud adquirida, y por la ley divina en el caso de la virtud infusa, son diferentes, de modo que la templanza adquirida dicta no dañar el cuerpo y no entorpecer la razón, mientras que la infusa impone la abstinencia.

Además, las virtudes adquiridas y las infusas también se distinguen específicamente "*secundum ea ad quae ordinantur*": en el caso de las virtudes adquiridas, el orden de la realidad es el orden natural de los hombres, en el caso de las virtudes infusas, el orden de la realidad es el de la santidad²⁰.

En el artículo 3 de la cuestión 110, Tomás precisa que las virtudes naturales disponen al hombre según su propia naturaleza, mientras que las virtudes infusas disponen al hombre de modo superior, vinculándose a la naturaleza divina participada en el hombre por la gracia; la gracia no coincide con las virtudes infusas, como la naturaleza no coincide con las virtudes adquiridas²¹.

La cuestión de las virtudes infusas arroja mucha luz sobre la relación entre la fe y la razón y es particularmente significativa en lo que se refiere a la virtud de la religión.

Garrigou Lagrange señala que entre la templanza adquirida ya descrita por los paganos y la templanza cristiana de la que habla el Evangelio, existe una diferencia análoga a la de una octava entre dos notas musicales del mismo nombre, separadas por una escala completa y la diferencia "entre la virtud adquirida de la religión, que debe rendir a Dios, autor de la naturaleza, el culto que le es debido, y la virtud infusa de la religión, que ofrece a Dios, autor de la gracia, el sacrificio esencialmente sobrenatural de la Misa, que perpetúa en esencia el de la Cruz. Entre estas virtudes del mismo nombre pasa una diferencia aún mayor que una simple octava. Es una diferencia de orden; tanto que la virtud adquirida de la religión, o la de la templanza, podrían tener un aumento continuo por la repetición de los actos, pero nunca alcanzar la dignidad del grado inferior de la virtud infusa del mismo nombre²².

La fe, en cambio, es otra cosa que la religión y forma parte del orden de las virtudes teologales, que proceden enteramente de Dios.

En la Quaestio 62 de la I-II, Tomás explica cómo el hombre, para alcanzar la bienaventuranza sobrenatural, necesita la participación de la naturaleza divina; Dios otorga al hombre las virtudes teologales, que son principios que dirigen al hombre '*ad beatitudinem supernaturalem*'. Las virtudes teologales se llaman así porque '*habent Deum pro objecto*', porque '*a solo Deo nobis infunduntur*' y porque '*in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur*'²³. Por tanto, Dios es objeto y causa de las virtudes teologales.

Entre las virtudes teologales, la fe se sitúa precisamente en relación con la razón y el intelecto. En efecto, para alcanzar el propio fin connatural, el hombre conoce los primeros principios universales que le guían en el campo teórico y práctico '*secundum rationem vel intellectum*'²⁴ y recibe un perfeccionamiento sobrenatural, que le orienta hacia el fin sobrenatural²⁵.

La fe, por tanto, supera sobrenaturalmente al hombre, "*quantum ad intellectum*". El objeto de las virtudes intelectuales y morales "*est aliqui quod humana ratione comprehendi potest*", mientras que el objeto de las virtudes teologales es Dios mismo "*qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit*"²⁶.

Las virtudes morales e intelectuales tienen "*in medio*" su medida, "*per conformitatem ad rationem rectam*", las virtudes teologales tienen dos tipos de medida. "*Secundum ipsam rationem virtutis*", la medida y la regla es Dios, que es "*mensura excellens omnem humanam facultatem*"; frente a esta medida, imposible de alcanzar, no puede haber por tanto excesos, sino sólo aproximaciones al máximo: "*et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis acceditur ad summum*". La segunda medida de las virtudes teologales es "*ex parte nostra*"; sólo en este sentido, y por tanto sólo por accidens, pueden determinarse el medio y los extremos en las virtudes teologales.

En cuanto a la relación entre religión y fe, es muy interesante el *Comentario* al *De Trinitate* de Boecio, en el que resume la identidad de la religión, que no es una virtud teologal, sino una parte especial de la virtud de la justicia, y especifica que el acto de fe pertenece materialmente a la religión, como primer movimiento de la mente hacia Dios, pero formalmente difiere de ella²⁷.

En la segunda sección de la segunda parte de la *Summa Theologiae*, Tomás ofrece una amplia explicación de lo que es la fe y, en este contexto, resulta interesante la relación y distinción que establece entre scientia y fides. En efecto, deja claro que la ciencia y la fe no tienen el mismo objeto: "*fides et scientia non sunt de eodem*"²⁸. En efecto, aunque unos crean en cosas que otros conocen, no es posible que esto suceda para una misma persona en relación con un

mismo objeto de conocimiento: *"impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum"*²⁹. En general, lo que es objeto de la fe de los hombres no es objeto de la ciencia, y precisamente de este tipo son simpliciter las verdades de fe³⁰.

En las Quaestiones siguientes, Tomás analiza el acto interior de fe, a saber, la creencia (en la quaestio 2), y el acto exterior de fe, a saber, la confesión (en la quaestio 3).

Para comprender mejor la relación entre razón y fe, es necesario investigar con precisión cómo se sitúa la creencia desde la perspectiva del conocimiento.

Tomás se enfrenta a la definición agustiniana de la creencia como *"cum assensione cogitare"*, que reza íntegramente: *"quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitent plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit"*³¹ sobre la que ya propuso una extensa reflexión en la *Quaestio disputata XIV De fide* *"primo quaeritur quid sit credere"*. 'Cogitare' puede entenderse tripliciter. En primer lugar, Tomás recuerda cogitare como definición común de *intellectus*, remitiéndose a la definición que de él hace Agustín en el libro XIV de *De Trinitate*, cuando define las tres facultades: memoria, inteligencia, voluntad³².

Tomás explica a continuación que, si se entiende cogitare de este modo, no se capta la especificidad de credere *"non dicit totam rationem eius quod est credere, nam per hunc modum etiam qui considerat ea quae scit vel intelligit cum assensione cogitat"*. De hecho, este modo de entender *"cogitare cum assensione"* incluye también 'scire' e 'intelligere'.

El segundo modo se refiere a un intelecto que busca, antes de alcanzar la perfección *"per certitudinem visionis"*. Para explicar este segundo modo, Tomás se remite de nuevo a *De Trinitate*, donde San Agustín afirma que la cogitación no puede atribuirse al Verbo: *"Non ergo ille Dei Filius cogitatio Dei, sed Verbum Dei dicitur"*³³.

Así, cogitatio, así entendida correctamente, es *"motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis"*; implica movimiento, deliberación, ausencia de conocimiento completo. Este significado, a su vez, se duplica: si se considera *"circa intentiones universales, quod pertinet ad intellectivam parte"*, 'cogitare' significa el acto deliberativo del intelecto, mientras que, si se considera *"circa intentiones particulares, quod pertinet ad partem sensitivam"*, entonces 'cogitare' significa la virtud cogitativa.

Pues bien, *cogitare* se refiere al acto deliberativo del intelecto en ausencia de una visión plena de la verdad. Precisamente en esta dimensión del *cogitare* está contenida la *"tota ratio"* del acto de creer. De hecho, Tomás afirma que *"in hoc intelligitur tota ratio huius actus qui est credere"*.

Los actos intelectuales son de distintos tipos. En efecto, algunos actos intelectuales tienen asentimiento firme sin cogitación, como en *scire* e *intelligere*; en otros actos, la cogitación es informe y falta el asentimiento firme, como en *dubitare* (cuando no se declina hacia ningún lado), o en *suspicare* (cuando se declina hacia un lado pero sin indicios fuertes), o en *opinare* (cuando se decide por un lado pero con temor del otro).

El acto de creer es de un tipo diferente: debido a la firme adhesión a una parte, se aproxima a *scire* e *intelligere*, pero no tiene una "*cognitio perfecta per manifestam visionem*", como en *dubitare*, *suspicare*, *opinare*.

Así pues, la creencia tiene un estatuto cognitivo peculiar, intermedio entre la certeza y su ausencia. Esta es la peculiaridad única del acto de creer, que es un acto cognoscitivo del intelecto determinado no por la razón sino por la voluntad³⁴. En el acto de creer, la razón no interviene en la demostración de lo que se cree, pues de lo contrario ya no se trataría de creer, sino que interviene en la búsqueda de aquellas realidades que llevan a creer, a saber, que una cosa es revelada por Dios y confirmada por milagros.

Del mismo modo, en el cuerpo del primer artículo de la citada *Quaestio De fide*, Tomás escribe que, en el acto de creer, el intelecto no puede determinarse a una parte de la contradicción, ni por la definición de los términos, como en los principios, ni en virtud de los principios, como ocurre en las conclusiones de las demostraciones. En el creer, el intelecto está determinado por la voluntad, que elige asentir a una parte determinada *propter aliquid* que es suficiente para mover la voluntad pero no para mover el intelecto.

Esta es la disposición del creyente que cree lo que dice otro hombre porque le parece "*decens vel utile*"; del mismo modo y con mayor razón se mueve a creer la palabra de Dios, por el premio de la vida eterna que mueve fuertemente a la voluntad a asentir³⁵.

El carácter distintivo de la fe reside precisamente en la motivación del asentimiento, que no procede de la cogitación, sino de la voluntad, como se reitera en la *quaestio 14 De veritate*³⁶.

Por tanto, creer es un acto del intelecto, cuyo objeto es lo verdadero, pero es movido a asentir por la voluntad. Además, el hecho de que el acto de creer dependa tanto de la voluntad como del intelecto implica que ambas potencias deben ser perfeccionadas por las vestiduras de la virtud para que el acto de fe sea perfecto³⁷.

Barzaghi distingue entre la dimensión "psicológica" de la fe y la dimensión "espiritual": en la línea psicológica, el acto de fe teologal se refiere a un objeto que, aun siendo en sí mismo muy simple -Dios mismo-, es proporcionado al intelecto humano a la manera de un enunciado, es decir, según una complicación conceptual, es decir, los enunciados de la fe³⁸.

En el artículo 5 de la Cuestión 1 de la Parte II-II, Tomás explica la multiplicidad de los artículos de fe. Aclara que los artículos de fe, según la etimología griega de *‘arthron’*, significan "*quandam coaptationem aliquaru partium distinctarum*", por lo que en el cuerpo hay "*membrorum articuli*", y en la gramática están los artículos que son "*quaedam partium coaptationes*"³⁹. Del mismo modo, los artículos de la fe son partes distintas relacionadas entre sí: "*credibilia fidei chistianae dicuntur per articulos distingui inquantum in quasdam partes dividuntur habentes aliquam coaptationem ad invicem*"⁴⁰.

En la respuesta a la dificultad expuesta en el argumento 2, Tomás explica que la *ratio formalis* del objeto de la fe puede tomarse desde el lado de la cosa creída, y desde este punto de vista, la verdad primera es la razón formal única, mientras que desde el lado del creyente se distinguen los diversos artículos de la fe⁴¹. Así, la fe se articula en diversos artículos, según el modo de conocer del creyente.

Pero desde el punto de vista espiritual la fe teologal no se detiene en el enunciado, en la pura conceptualidad, sino que se sumerge directamente en Dios⁴².

El acto del creyente no termina en el conocimiento de Dios, sino en Dios mismo: «*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*»⁴³. La peculiaridad de la fe es que procede de Dios y tiene a Dios por objeto. Por eso la fe es el comienzo de la vida eterna en nosotros, sin perder nunca su lugar en el intelecto. La fe es "*habitus mentis qua inchoatur vita aeterna in nobis, facies intellectum assentire non apparentibus*"⁴⁴.

Este conocer a Dios, propio de la fe, que tiene a Dios como objeto y causa, surge como un fin sobrenatural y a la vez natural para el hombre, principio de la vida eterna en la vida temporal⁴⁵.

La articulación entre el plano natural del conocimiento humano y la satisfacción sobrenatural del mismo surge en la dinámica del deseo natural de conocer a Dios : es una cuestión muy compleja e importante, que, sin embargo, prefiero no tratar en esta ocasión, porque se trata de una cuestión fundamentalmente teológica que requiere especial atención, entre otras cosas por las interpretaciones que se le han dado en el siglo XX.

Sólo podemos insinuar que el deseo natural de conocer a Dios encuentra satisfacción parcial en el conocimiento natural que el hombre con su intelecto puede alcanzar de Dios como causa primera, pero esto no sacia el deseo, que sólo puede satisfacerse con la ayuda divina, y se cumple en la vida no terrena en la visión dichosa de la esencia divina. Así pues, la dicha del intelecto reside en el conocimiento de la esencia misma de la causa primera que es Dios.

Tomás distingue dos órdenes de bienaventuranza: "*beatitudo imperfecta quae in vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia*" y "*beatitudo hominis perfecta [...]*"

consistit in visione divinae essentiae [...] videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creatura"⁴⁶. Por tanto, hay una bienaventuranza imperfecta, que el hombre puede alcanzar naturalmente, y una bienaventuranza perfecta, que consiste en ver a Dios y está por encima de la naturaleza del hombre y de toda criatura. Existe, pues, una bienaventuranza que es natural al hombre, pero que no puede ser satisfecha dentro del orden de la naturaleza humana. Tomás señala que, del mismo modo que la naturaleza no es deficiente en el hombre por no haberle dotado de armas y defensas porque a cambio le ha dotado de razón, así la naturaleza no es deficiente por no haber dado al hombre "*aliquod principium quo posset beatitudinem consequi, hoc enim erat impossibile*", porque le ha dado libre albedrío "*quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum*"⁴⁷. Por tanto, no es posible poseer un principio natural por el cual se alcance la beatitud perfecta, y sin embargo el hombre posee el libre albedrío para convertirse a Dios, el único que puede hacerle beatum.

Aquí radica la continuidad a pesar de la distinción entre razón y fe, entre virtudes morales y virtudes teologales, entre naturaleza y gracia. Toda la vida del hombre, cognoscitiva y moral, se mueve en este dinamismo⁴⁸: un deseo natural que el orden de la naturaleza no puede satisfacer, una bienaventuranza hacia la que el hombre puede moverse gracias a su libre voluntad.

En esta ocasión, prefiero centrarme en la cuestión epistemológica que plantea la relación entre razón y fe.

SCIENTIA/AE

La relación de distinción y continuidad entre razón natural y fe teológica se refleja y expresa en una estructura de conocimiento, en un universo de ciencias distintas y conectadas.

Es necesario tener en cuenta los distintos significados del término "ciencia" en el contexto moderno-contemporáneo y en el contexto aristotélico-tomista, también para valorar la pertinencia del pensamiento de Tomás sin operar anacronismos, a menudo presentes en las reflexiones sobre la relación entre ciencia y fe.

La diferenciación del saber que la filosofía viene esbozando desde la especulación platónico-aristotélica es el marco de referencia en el que inscribir la cuestión de la ciencia y de las ciencias dentro de la reflexión de Tomás. Como es sabido, se distingue entre el saber teórico, es decir, especulativo, que tiene como finalidad el conocimiento mismo, y el saber práctico, es decir, dirigido a la praxis, al "*agere*", a lo que puede ser hecho por el hombre, como la moral, la política, un saber poiético, productivo, es decir, dirigido al "*facere*", a la producción de

algo, expresado en una acción transitiva que cae fuera, podríamos decir, del sujeto: como el arte. Se trata de un entramado ineludible, cuya íntima articulación interna hay que captar siempre, las conexiones que vinculan el hacer, la praxis y la teoría.

La cuestión de la "ciencia" concierne íntimamente al saber teórico, especulativo, que, como es bien sabido, es triple: las matemáticas, la física y la teología⁴⁹.

Dentro de esta dimensión especulativa, la diferenciación la fundamenta magistralmente Tomás en la Cuestión V del *Comentario al De Trinitate* de Boecio, que sigue siendo hoy un lugar ineludible para cualquier discusión epistemológica⁵⁰.

La ciencia sólo puede existir porque podemos prescindir de la materia (singularidad) y del movimiento (contingencia); las ciencias especulativas se dan precisamente en relación con su alejamiento de la materia y del movimiento: '*secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur*'⁵¹.

La diferenciación de las ciencias depende no sólo y no tanto del objeto material sino también de la modalidad formal con la que se estudia; como señala claramente Mazzotta: "por subjectum de una ciencia el Aquinate entiende no sólo el "sujeto" en el sentido en que aún hoy decimos "sujeto" de una película o de una novela su trama narrativa o su núcleo temático, sino más precisamente el campo de investigación de una ciencia y, al mismo tiempo, también la perspectiva formal (la ratio) que sostiene y orienta la investigación. [...] El Angélico innova la noción de objeto (subjectum) de una ciencia porque establece que la diferenciación de las ciencias no deriva del mero objeto material de estudio sino del punto de vista desde el que se considera. Las diferentes consideraciones del objeto están comandadas por los ropajes o cualidades'⁵².

La diferenciación del conocimiento procede, pues, de la perspectiva formal del conocimiento. En efecto, como argumenta Tomás en el Art. 3 de la Cuestión V, en la operación del intelecto, por la que éste se adapta a las realidades, hay una triple distinción la metafísica o teología, que se establece en virtud de la operación de separación⁵³, es decir, mediante la capacidad del intelecto de componer y dividir, por tanto, de pensar sin materia lo que es realmente separable o separado de la materia; la ciencia matemática, que se establece en virtud de una abstracción capaz de prescindir de la materia sensible; finalmente, más abajo, por estar "más cerca" de la materia y de la contingencia, está la physica, o filosofía de la naturaleza, que se establece mediante la capacidad de abstracción de la materia singular. La "desindividuación" es la operación básica de toda ciencia, que es precisamente siempre la ciencia de lo universal y lo necesario.

Observamos cómo la diversidad de los objetos formales, que depende de las operaciones del intelecto, no implica formalismo alguno. De hecho, el intelecto se adhiere a la realidad, de modo que la abstracción opera con respecto a la unidad real y a la composición. Esto es particularmente importante con respecto a la metafísica, cuyo objeto formal se establece gracias a la operación de separación, que consiste de hecho en adherirse a objetos verdaderamente separables o separados de la materia, es decir, que no sólo son pensables sin la materia, sino que pueden existir, o existen, sin ella (siempre, como Dios y el ángel, o en algunos casos como, por ejemplo, la sustancia y la cualidad).

También se configura el estatuto particular de las matemáticas, ciencia que se establece en cambio sobre la posibilidad de pensar sin materia lo que de hecho existe en la materia, como la figura geométrica (cantidad continua) y el número (cantidad discontinua). Las matemáticas se constituyen así en un nivel totalmente distinto al de la física. Las matemáticas y la física corresponden a grados de abstracción diferentes, ya que sus objetos tienen una relación distinta con la materia: los objetos de la física dependen de la materia en el ser y en el ser pensados, los de las matemáticas dependen de la materia en el ser pero no en el pensar⁵⁴.

Lo distintivo de las matemáticas reside, por tanto, en su vaciarse de materia sensible, en poder pensar no sólo al margen de la materia individual (lo que se exige a todo conocimiento conceptual), sino de la materia sensible en general. Que la distancia entre la física y las matemáticas radica en la materia, lo encontramos también confirmado en el joven opúsculo *De ente et essentia* donde Tomás señala sucintamente: "*diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non different*"⁵⁵.

La diversidad de las disciplinas teóricas está ligada a la diversidad del método; el método se da, en efecto, de tres maneras diferentes: tomando literalmente a Boecio, Tomás hace corresponder las ciencias "*in naturalibus*" a un proceder "*rationaliter*", las ciencias "*in mathematicis*" a un proceder "*disciplinater*", las ciencias "*in divinis*" a un proceder "*intellectualiter*"⁵⁶.

Así pues, un método intelectual para la ciencia divina, un método racional para la filosofía natural y un método "demostrativo-aprendizaje" para las matemáticas. Las matemáticas aparecen como el saber quizá más difícil de expresar. En efecto, vemos que el "*disciplinater*", que caracteriza el método matemático, es difícil de entender y tiene diversas traducciones. En efecto, se traduce como "*metodo dimostrativo dell'apprendimento*" por Mazzotta, como "*metodo dimostrativo*" por Orbetello; literalmente con "*disciplinatamente*" por Pandolfi, en lo que se refiere al italiano; mientras que en español se convierte en "*axiomáticamente*" en

Lértora Mendoza - JE. Bolzán , y "*método deductivo*" en García Marques-Fernández ; finalmente en inglés encontramos la expresión "*mode of learning*" en Maurer ⁵⁷. Es ciertamente interesante que la diferente declinación de las expresiones se refiera precisamente a las matemáticas. Mazzotta y Maurer subrayan el aspecto de aprendizaje implícito en el término "*disciplina*", que deriva precisamente del '*disco*', y es la actividad propia del discípulo, de quien aprende disciplinadamente⁵⁸. De este modo, la abstracción de las matemáticas parece adquirir ese aspecto dinámico que quizá podría relacionarse con el "discurso" galileano ⁵⁹.

En esta estructura del conocimiento, no falta la consideración de los conocimientos fronterizos, es decir, las ciencias intermedias que se sitúan entre las matemáticas y la física.⁶⁰ Hay tres órdenes de ciencias que estudian entidades naturales y matemáticas: las puramente físicas, que consideran las propiedades de las cosas naturales como tales; las puramente matemáticas, que estudian las cantidades de forma absoluta; y las ciencias intermedias, que aplican principios matemáticos a realidades naturales, como la música y la astronomía, por ejemplo. Tomás señala que estas disciplinas son más afines a las matemáticas, porque en su estudio lo físico actúa como materia y lo matemático como forma. Al tener algo en común con las ciencias naturales, pueden considerar la materia sensible; pero también al tener algo en común con las matemáticas, son abstractas⁶¹.

La distinción entre objeto material y formal permite esta definición de un campo intermedio, formalmente matemático y materialmente físico. En efecto, las ciencias intermedias, como la astronomía y la música, aplican principios matemáticos no a entidades matemáticas, sino a realidades materiales y cambiantes. Como señala Mazzotta: "Esta doctrina, que conecta distintos niveles científicos, podría seguir siendo muy fructífera hoy en día" ⁶².

En el espacio abierto por esta mediación, se plantea de hecho la cuestión de las ciencias modernas y contemporáneas que, en tanto que 'físicas y matemáticas', tienen precisamente este estatuto intermedio, pero lo han universalizado, es decir, lo han hecho tan extenso como la física ⁶³. Tomás era consciente del error de quienes colocan las matemáticas en el lugar de la metafísica, y no de la física - "sabe que el platonismo y el aristotelismo tuvieron su período de ofuscación con la entrada exagerada de las matemáticas en sus construcciones"⁶⁴-, por lo que subraya los límites del conocimiento matemático, que "debido a la materialidad y a la imaginación reproductora que permanecen en él, se coloca en un nivel inferior al del conocimiento metafísico"⁶⁵.

La cuestión de la ciencia moderna se plantea, por otra parte, en el plano de las matemáticas superpuestas a la física, es decir, en el contexto del llamado "derecho a la matematización en

física", un problema que Tomás no planteó como tal, pero que puede abordarse legítimamente a partir de su reflexión⁶⁶.

LAS CIENCIAS HUMANAS Y LA CIENCIA DE DIOS

La cuestión moderna de la relación entre las ciencias y la fe puede enmarcarse en la reflexión tomasiana sobre la relación entre el conocimiento humano natural y el conocimiento humano que se nutre de la ciencia de Dios, gracias a la luz de la Fe y gracias a la luz de la Revelación. La cuestión se aborda claramente en la Quaestio I de la Parte I de la *Summa theologiae*, en la que Tomás se pregunta si, además de las disciplinas filosóficas, es necesaria la "*aliam doctrinam*", es decir, lograda a través de la razón humana. La respuesta positiva está bien motivada, en orden al fin del hombre, que es la salvación, y en orden a los límites del conocimiento racionalmente alcanzable, de modo que la Revelación es también necesaria respecto a aquellas verdades sobre Dios que la razón puede alcanzar, pero por unos pocos, con mucho tiempo y con muchos errores⁶⁷.

También es muy interesante la motivación metodológica, que plantea la distinción pero también la relación entre los planos racional y ulterior de la Revelación⁶⁸.

Por lo tanto, la misma conclusión puede ser demostrada, con diferente método y razonamiento, por el astrónomo por medio de argumentos matemáticos (la astronomía es una ciencia media, como ya hemos mencionado anteriormente, materialmente física y formalmente matemática) y por el filósofo natural por medio de consideraciones relacionadas con la materia física. Pero nada impide que otra ciencia se ocupe de estas cosas, conocibles a la luz de la razón natural, a la luz de la Revelación divina. La diferencia de objeto formal se plantea también en el plano "teológico", en el que son distintas la teología que pertenece a la doctrina sagrada y, por tanto, se nutre de la luz de la Revelación divina y procede de la razón y de la fe, y la teología que forma parte de la filosofía. Se trata de una diferencia de género, que no implica una diversidad "material" del objeto. En efecto, no hay -ni podría haber- contradicción entre la teología revelada y la teología natural.

Algunas ciencias humanas proceden de principios conocidos por el intelecto natural, como la aritmética y la geometría. Otras, en cambio, proceden de principios conocidos a la luz de ciencias superiores; como la perspectiva, de principios conocidos por la geometría, y la música, de principios conocidos por la aritmética. La doctrina sagrada es la ciencia que procede de principios conocidos a la luz de las ciencias superiores, que son la ciencia de Dios y de los bienaventurados:⁶⁹.

La propia noción de ciencia se pluraliza no sólo en el ámbito de las ciencias humanas, en virtud de diversos grados de abstracción o separación, permaneciendo al mismo tiempo en la esfera del conocimiento trazable a principios conocidos por la razón y a la luz del intelecto, sino que también se pluraliza en otra dimensión. La doctrina sagrada es también ciencia, y es una ciencia subalterna a la par que la música y la perspectiva; la peculiaridad es que la doctrina sagrada es subalterna de una ciencia no humana, a saber, la ciencia de Dios y de los bienaventurados.

El resultado es un magnífico edificio de conocimiento, donde las ciencias del hombre pueden incluso encontrar la luz de la ciencia de Dios. La doctrina sagrada, lo que hoy llamamos teología revelada o teología tout court, es el horizonte en el que fides et ratio encuentran íntima conexión; es un saber científico que epistemológicamente requiere la fe en la Revelación, porque vive de principios que beben de la ciencia de Dios y de los bienaventurados.

Esta diferencia fundamental -que no es una barrera de separación sino una frontera de comunicación, no un muro sino un puente- implica una especie de camino metodológicamente inverso: *«in dottrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum»*⁷⁰. Las criaturas -las mismas criaturas- que a la luz de la razón natural son consideradas en primer lugar y pueden conducir a Dios, son consideradas en cambio desde Dios en el conocimiento revelado.

Entre las ciencias que se ocupan "en primer lugar" de la criatura, podríamos situar también en perspectiva las ciencias experimentales-matemáticas particulares, que son también ciencias humanas, porque son conocimiento humano y sobre todo porque, correctamente entendidas y correctamente situadas, pueden contribuir a la cultivatio animi, que es la verdadera esencia de la cultura humanística.

La correcta ubicación de cada ciencia en el gran edificio jerárquico de las ciencias (humanas, de los bienaventurados, de Dios) permite evitar intromisiones y malentendidos que, en la mayoría de los casos, son fruto de un planteamiento metodológico incorrecto.

Lorella Congiunti

CV LORELLA CONGIUNTI

Lorella Congiunti es actualmente Profesora Catedrática de Metafísica en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Urbaniana en Roma. Es Presidenta de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino y forma parte del Comité científico del Joint Diploma en Estudios sobre santo Tomás de Aquino. También enseña en el Joint Diploma en Ecología integral y en el Joint Diploma sobre la Mujer en la Iglesia.

¹ Para una reflexión sobre la relación entre ciencia y religión en la tradición tomista, cfr W. A. WALLACE, *Science and Religion in the Thomistic Tradition*, en "The Thomist" 65 (2001), pp. 441-463; E. BETTONI E., *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica" 66 (1974) pp. 776-812.

² JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, 14 septiembre 1998, n. 43.

³ Para un análisis extenso de los significados de la razón, cfr G. BARZAGHI, *La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-razione*, in *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli editore, Siena 2003, especialmente el párrafo 1 "Il significato del termine ragione in Tommaso d'Aquino", pp. 96 y sgg.

⁴ « *Ex nomine autem rationis, quatuor intelliguntur: primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus; et sic Deus dicitur ratio causaliter, inquantum ipse est largitor omnis cognitionis, scilicet rationis et mentis et sapientiae et omnium huiusmodi. Alio modo, ponitur pro causa, ut cum dicitur: qua ratione hoc fecisti? idest, qua de causa? et sic Deus dicitur ratio, non solum quia ipse est omnium causa, sed quia etiam omnes causas secundas in seipso causaliter praeaccipit, non tamen per modum compositionis, sed per modum uniformitatis et simplicitatis. Tertio modo, dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Matth. 18, quod rationem coepit ponere cum servis suis. Et sic dicitur Deus ratio, quia ipse est summa rerum dispositio quae per omnia vadit pertingens, ut dicitur Sap. 8, a fine usque ad finem omnium fortiter et disponens omnia suaviter. Quarto modo, dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens. Et quantum ad hoc dicit quod supra omnia haec, Deus est ratio magis proprie, quia divina ratio est magis simplex super omnem simplicitatem et absoluta est, idest separata vel abstracta ab omnibus, inquantum secundum suam supersubstantialitatem est super omnia*» Tomás de Aquino, *In Div. Nom.*, c. 7, l. 5.

⁵ *Ibid.*, *Summa theol.*, I, q. 29, a. 3, ad4um.

⁶ *Ibid.*, q. 79, a. 8, co.

⁷ *Ibid.*, *In II Sent.*, d. 41, q. 2, a.2, ad1um.

⁸ *Ibid.*, *Summa theol.*, I, q. 5, a. 4, ad1um

⁹ «*In homine eadem potentia est ratio et intellectus*» *Ibid.*, q. 79, a.8, resp. La memoria conceptual tampoco es otra facultad, sino parte del intelecto: «*memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere*». *Ibid.*, a.7,co.

¹⁰ «*Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco*» *Ibid.*, art. 8, co.

¹¹ *Ibid.*, II-II, q. 79, a. 1, co.

¹² Cfr *Ibid.*, II-II, qq. 80-81.

¹³ «*circa scientias et virtutes, aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiae naturaliter praeexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiae*

et virtutis tolluntur, quae adveniunt animae ex corporis gravitate; sicut cum ferrum clarificatur per limationem. Et haec fuit opinio Platoniorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, idest ex influentia intelligentiae agentis, ut ponit Avicenna» Ibid., I-II, q. 63, a. 1, co.

¹⁴ "Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco" Ibid.

¹⁵ Ibid., I-II, q. 63, a. 2, co.

¹⁶ «oportet quod his etiam virtutibus theologis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum» Ibid., I-II, q. 63, a. 3, co.

¹⁷ Ibid., I-II, q. 63, a. 3, ad 1um.

¹⁸ Ibid., I-II, q. 63, a. 3, ad 2um.

¹⁹ Ibid., I-II, q. 63, a. 3, ad 3um.

²⁰ «Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas» Ibid., I-II, q. 63, a. 4, co.

²¹ «Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem, unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam [...] Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur [...] Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae» Ibid., I-II, q. 110, a. 3, co.

²² Cfr R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les trois âges de la vie intérieure*, Les Editions du Cerf, Paris 1938.

²³ Cfr *Summa Theol.*, I-II, q. 62, a. 1, co.

²⁴ Ibid., I-II, q. 62, a. 3, co.

²⁵ «Quantum ad intellectum, adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides» Ibid.

²⁶ Ibid., I-II, q. 62, a. 2, co.

²⁷ «Religio est specialis virtus, in actibus omnium virtutum specialem rationem obiecti considerans, scilicet deo debitum; sic enim est iustitiae pars. Illi tamen actus specialiter religioni assignantur, qui nullius alterius virtutis sunt, sicut prostrationes et huiusmodi, in quibus secundario dei cultus consistit. Ex quo patet quod actus fidei pertinet quidem materialiter ad religionem, sicut et actus aliarum virtutum, et magis, in quantum actus fidei est primus motus mentis in deum. Sed formaliter a religione distinguitur utpote aliam rationem obiecti considerans. Convenit etiam fides cum religione praeter hoc, in quantum fides est religionis causa et principium. Non enim aliquis eligeret cultum deo exhibere, nisi fide teneret deum esse creatorem, gubernatorem et remuneratorem humanorum actuum. Ipsa tamen religio non est virtus theologica. Habet enim pro materia quasi ipsos actus vel fidei vel alterius virtutis, quos deo tamquam debitos offert. Sed deum habet pro fine. Colere enim deum est huiusmodi actus ut debitos deo offerre» In Boet. *De Trin.*, q. III, a. 2, co.

²⁸ *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 5, co.

²⁹ Ibid.

³⁰ «Id tamen quod communiter omnibus hominibus proponitur ut credendum est communiter non scitum. Et ista sunt quae simpliciter fidei subsunt» Ibid.

³¹ AGUSTÍN, *De Praedestinatione Sanctorum liber unus*, 2, 5.

³² «Hanc autem nunc dico intellegentiam, qua intellegimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur» Id., *De Trinitate*, l. XIV, 7.10

³³ Ibid., l. XV, 16.25.

³⁴ *Summa Theol.*, II-II, 2 a 1 ad 1um.

³⁵ *Quaestio XIV De fide*, a. 1, co.

³⁶ «Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est» Q. de ver., q. 14, art. 1, co.

³⁷ *Summa theol.*, II-II, q. 4, art 2, co.

³⁸ Cfr G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003.

³⁹ *Summa theol.*, I-II, q. 1, a. 6, co.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Cfr *ibid.*, I-II, q. 1, a. 5, ad2.

⁴² Cfr BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*.

⁴³ *Summa Theol.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

⁴⁴ *Ibid.*, II-II, q. 4, a. 1, co.

⁴⁵ La articolación entre el plano natural del conocimiento humano y la satisfacción sobrenatural del mismo surge en el dinamismo del deseo natural de conocer a Dios, Cfr. G. KOSTKO, *Desiderio naturale di Dio o della beatitudine?* en "Angelicum", 81 (2004), pp. 535-564. A. PIOLANTI, *La trascendenza del soprannaturale e il problema della duplice finalità in S. Tommaso d'Aquino*, in "Doctor Communis", 10 (1957), pp. 19-29;

⁴⁶ *Summa theol.*, I-II, q. 5, a. 5. co.

⁴⁷ *Ibid.*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1.

⁴⁸ «La struttura "interna" dell'uomo, per Tommaso d'Aquino, è intrinsecamente dinamica: le facoltà dell'anima, infatti, si influenzano e "spingono" reciprocamente per il conseguimento del fine ultimo verso cui ogni uomo tende "con tutte le sue forze" e nel quale soltanto consiste il "bene" che ricerca, anche inconsapevolmente. Le facoltà dell'anima, infatti, sono tra loro ordinate secondo un coordinamento di forze finalizzate al raggiungimento della felicità» G. TOMAGRA, *L'uomo e il suo «desiderio naturale di vedere Dio» in Tommaso d'Aquino*, en "Dialegethai" 2004 www.filosofia@mondodomani.org (consultado en junio de 2020).

⁴⁹ Aristóteles, *Met.*, VI 1, 1026 a 19-20. Evidentemente, la cuestión de los diversos grados de conocimiento hunde sus raíces en la especulación platónica, basta pensar, por ejemplo, en todo el Libro VII de la República.

⁵⁰ Cfr J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin : l'homme et son œuvre*, Cerf, Paris 2012.

⁵¹ Tomás de Aquino, *Super Boethii De Trin.*, q. V, a. 1, co.

⁵² G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 56*-57* (nuestra traducción)

⁵³ Mazzotta destaca cómo «propriamente non si danno tre gradi di astrazione ma due soltanto, essendo la separazione qualcosa di totalmente distinto» *Ibid.*, p. 60*. Los exégetas menos adherentes al texto de Tomás, en cambio, afirman que hay una abstracción universalizadora común a todo conocimiento (abstracción total) y luego tres grados de abstracción formal que diferencian la física, la matemática y la metafísica, así por ejemplo Vanni Rovighi (Cfr S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Brescia 1964, en particular vol II, p. 12.) y Maritain (cfr. J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974): ambos siguen explícitamente más al Cayetano que a Tomás, en este punto. En cambio, me parece que Rivetti Barbò traduce abstracción total por "desindividuación" y abstracción formal por "diversos grados de abstracción" F. Rivetti Barbò, *op. cit.* en particular el cap. 6, al no refiriendo la separación a un grado de abstracción y respetando así el espíritu de Tomás.

⁵⁴ «*Quaedam ergo speculabilia sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa, in quorum diffinitione ponitur materia sensibilis; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in diffinitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt, quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut deus et Angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire*» Tomás de Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. V, art. 1, co.

⁵⁵ *Id.*, *De ente et essentia*, n. 2.

⁵⁶ Cfr. *Id.*, *In Boet. De Trin.*, q. VI.

⁵⁷ Tomás de Aquino, *The division and methods of the sciences. Question V and VI of Boethius' Commentary De Trinitate*, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1953, 1986, transl. By A. Maurer.

⁵⁸ Eso dice Mazzotta: «Il termine disciplina —che definisce il metodo della matematica— deriva dal verbo latino *discere* equivalente al greco *mathein*, donde anche "matematica". I due verbi tanto in greco che in latino hanno il medesimo significato di "imparare" o "ricevere la scienza da un altro", come qui precisa lo stesso Tommaso. La comune radice semantica induce a tradurre *disciplinabiliter* con "apprendimento sistematico", anche perché procedere per apprendimento sistematico porta a quella "conoscenza certa" che solitamente "si chiama scienza". [...] La maggiore certezza della matematica rispetto a tutte le scienze, speculative e pratiche, la costituisce scienza che si trasmette per apprendimento, appunto per via "disciplinare". Si direbbe che il procedimento matematico è piuttosto intuizionistico nel senso che vi si passa da un implicito all'esplicito, non

da una cosa all'altra: a rigore, in matematica non si dis-corre, ma si sviluppa –appunto con disciplina- quanto è più o meno involuppato nella definizione data nel postulato iniziale o nella definizione di partenza» G. Mazzotta, *op. cit.*, pp. 68 e 69*.

⁵⁹ En Galileo, 'discurso' es razonamiento, y en el *Saggiatore* se califica, según la etimología, de 'correr': «Se il discorrere circa un problema difficile fusse come il portar pesi, dove molti cavalli porteranno più sacca di grano che un caval solo, io acconsentirei che i molti discorsi facessero più che un solo: ma il discorso è come il correre, e non come il portare, ed un cavallo berbero correrà più che cento frisoni» Galileo, *Il Saggiatore*, in G. Galileo, *Opere*, a cura di A. Favaro, Barbéra, Firenze 1890-1909, vol. VI, p. 340. Tal carrera de un caballo bereber es para Galileo un razonamiento matemático. Cfr. L. Congiunti, *op. cit.*, cap. II. Para una comparación entre Santo Tomás y Galileo, cfr. L. Congiunti, *San Tommaso e Galileo: il "tentar l'essenza" tra la conoscenza e le scienze*, "Verifiche", n. 1-2, gennaio-giugno, 1997, pp. 63-100.

⁶⁰ «Questa dottrina, che pone in comunicazione diversi livelli scientifici, potrebbe ancor oggi avere grande fecondità» G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 64*.

⁶¹ «*Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis tres ordines scientiarum inveniuntur. Quaedam enim sunt pure naturales, quae considerant proprietates rerum naturalium, in quantum huiusmodi, sicut physica et agricultura et huiusmodi. Quaedam vero sunt pure mathematicae, quae determinant de quantitativibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arithmetica de numero. Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia et huiusmodi. Quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physicum est quasi materiale, quod autem est mathematicum est quasi formale; sicut musica considerat sonos, non in quantum sunt soni, sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et similiter est in aliis. Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica; et ideo nihil prohibet, si in quantum cum naturali communicant, materiam sensibilem respiciunt. In quantum enim cum mathematica communicant, abstractae sunt*». Tomás de Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. V, a. 2, ad 6um.

⁶² G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 64* (nuestra traducción).

⁶³ Cfr. L. Congiunti, *Dalla physica alla fisica. Galileo e i gradi di astrazione*, en "Umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino", Atti del Congresso Internazionale, Pontificia Accademia di San Tommaso, Città del Vaticano 2005, vol. II.

⁶⁴ G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 63* (nuestra traducción)

⁶⁵ *Ibid.* (nuestra traducción)

⁶⁶ Sobre la posibilidad de leer las ciencias modernas y contemporáneas a través de la reflexión teórica de Tomás, véase, por ejemplo, un convincente examen de la noción de abstracción en las ciencias contemporáneas, cfr. F. Bertelè, A. Olmi, A. Salucci, A. Strumia, *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Il Poligrafo, Padova 1999.

⁶⁷ «*Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.*

Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi» S. Tommaso d'Aquino, *S. Theol.*, I, q. I, a. 1, co.

⁶⁸ «*Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*» *Ibid.*, ad 2 um

⁶⁹ «*Quaedam sunt, quae procedunt e principiis notis lumine naturali intellectus sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt quae procedunt e principiis notis lumine superioris scientiae sicut prospectiva*

procedunt e principiis notificatis per geometria et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioribus scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum» Ibid., q. 1, a. 2.

⁷⁰ Id., *C. Gent.*, lib. II, cap. IV.