

ESTANISLAO ARROYABE
Institut für Philosophie der Leopold
—franzens— Universität.
Innsbruck

TEOLOGIA Y DISCURSO.

REFLEXIONES EN TORNO A STh I,1

RESUMEN DE CABECERA

Se trata en cierto modo de un texto programático. En él define Sto. Tomás el saber científico en coherencia con una epistemología no intuitiva, de corte discursivo. En el quehacer teológico esto va de la mano de un rechazo del fundamentalismo y de la insuficiencia de una teología puramente de conclusiones. A la vez plantea la dificultad de cómo abordar discursivamente una Revelación superior en principio a toda razón humana. La solución —humilde y rigurosa— de Sto. Tomás ilumina este punto tan central para la relación entre razón y fe, y abre un marco para toda su teología.

I

Si se atiende al breve prólogo de la *Summa Theologiae*¹, la situación de quienes iniciaban por aquel entonces el estudio de la Teología le parece desfavorable a Sto. Tomás. Según el santo, ocurre en parte que no se facilita a los principiantes una presentación sistemática de la materia, sino que se les ofrecen los puntos centrales de la misma desordenadamente, atendiendo a consideraciones extemporáneas. Y eso, cuan-

¹ El texto utilizado es el de la editio leonina en cinco volúmenes, Madrid 1951.

do no se les aburre reiterando excesivamente los mismos temas ni se les abrumba con disquisiciones inútiles. En vista de lo cual, y movido por su responsabilidad de maestro que se debe tanto a quienes comienzan como a quienes van avanzando, se propone Sto. Tomás llevar a cabo una presentación metódica de la Teología, adaptada a las necesidades de dichos principiantes².

A este designio —pedagógico y sistemático, sistemático por pedagógico— obedece el carácter de la *Summa*, el perfil de sus artículos, la trabazón de cuestiones y tratados, la división en tres partes según el esquema rector de «exitus et reditus»³, que organiza los temas a tratar en torno a Dios mismo como principio o fin al que se refieren⁴. Dentro del mismo designio resulta lógica la inserción de la primera «quaestio». En efecto, si se va a hablar de algo, conviene aclarar de qué se va a hablar; en este caso, si se va a proponer un conspectus de la Teología parece indicado —antes de ponerse en marcha— delimitar siquiera someramente el terreno que se piensa cubrir⁵. Y esto es lo que Sto. Tomás procurará realizar en este texto.

De aquí la importancia del mismo. Dado lo que su autor pretende, su carácter introductorio conlleva una perspectiva proyectada sobre todo lo que vendrá a continuación. Por ello, tal vez pudiese hablarse de síntesis. No de síntesis exhaustiva, sino de síntesis indicativa, reveladora y sintomática a la vez de aspectos muy característicos del pensamiento de Sto. Tomás.

II

De entrada, Sto. Tomás da por sentido un hecho, que con toda propiedad podemos calificar de salvífico, puesto que el término «salus» figura tres veces en el *corpus* del primer artículo teniendo como contexto el hecho en cuestión: Dios quiere llevar al hombre a Sí mismo, quiere elevarlo a Sí, a un estado que supera toda noción que el hombre pudiera forjarse⁶. Ahora bien, si Dios propone al hombre semejante

² M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, París 1953, p. 255: «sans doute y a-t-il là quelque effet de l'illusion commune aux professeurs sur la capacité de leurs élèves, fussent-ils universitaires».

³ *Ib.*, p. 262.

⁴ SHh I, 1, 7, c.

⁵ Prólogo de la *quaestio*: et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat».

⁶ STh. I, 1, c.: «homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit».

futuro, será preciso que le instruya adecuadamente para que lo alcance, es decir, para que alcance tamaña plenitud, que reside en Dios⁷. De aquí la necesidad de una Revelación divina cuyos contenidos superan la razón humana⁸. Al comienzo, pues, de la *Summa* figura, como base de todo lo demás, una noción tajantemente bíblica: la bondad providente de Dios.

Esta queda subrayada por el doble cometido que Sto. Tomás asigna a la Revelación, que no solamente consiste en llevar al hombre más allá de sus posibilidades, sino también en confirmarle en ellas. En efecto, el ser humano puede, por sus propios medios, alcanzar verdadero y válido conocimiento de Dios. Sto. Tomás es categórico en este punto, pero a la vez tan modesto como categórico: el hombre puede llegar racionalmente a saber de Dios, pero de hecho son pocos quienes lo consiguen, tras de prolongados esfuerzos, y cayendo en no pocos errores⁹. Por ello la Revelación es necesaria no sólo para lo que supera la razón, sino también —pragmáticamente, que diríamos— respecto a lo asequible en derecho a dicha razón, ya que de este modo el designio salvífico puede cumplirse más segura y convenientemente¹⁰. Dios, por consiguiente, quiere no solamente ayudar al hombre a sobrepasarse, sino también, y previamente, a que sea plenamente hombre, a hacerse. Este segundo objetivo de la Revelación amplía el horizonte de la bondad divina en el que Sto. Tomás enmarca el despliegue de la *Summa*. Dicha bondad irá cobrando peculiar densidad cuando, considerando además de la Creación, el Pecado y la Redención, Sto. Tomás vea la orientación del hombre hacia Dios como reorientación y reordenación, y el hacerse del hombre como un rehacerse, posibilitado —una vez más— por una iniciativa divina. La Revelación es el revelarse de dicha bondad, y su dinámica es salvífica, con una hondura que sólo su desarrollo mismo va desvelando.

Pero la Revelación implica más cosas. Una —y bien central— es el deslinde entre dos ámbitos de realidad. Por una parte, se da el ámbito accesible a las posibilidades humanas, el ámbito de lo natural; por otra, la manifestación misma de algo que a la vez que propuesto al hombre le es desproporcionadamente superior, condice lo que —debido a dicha desproporción— bien puede ser llamado «sobrenatural». Esta distinción de órdenes de ser es algo que aparece de la mano de la Revelación, pudiendo decirse que no es sino el correlato expresivo de la misma en

⁷ Ib.: «tota hominis salus, quae in Deo est».

⁸ Ib.: «Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt».

⁹ Ib.: «a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum».

¹⁰ Ib.: «ut igitur salus hominibus et convenientius et certius procedat».

términos de Ontología. Y aquí vuelve a sentar Sto. Tomás otra de las bases de su pensamiento, ya que este trasfondo será el que presida la noción de «naturaleza caída» como descripción de la situación existencial en que nos encontramos; el mismo trasfondo permitirá a Sto. Tomás articular la comunicación de Dios al hombre —la Gracia— como re-constructora constructora y elevadora a la vez. Aquí se engarzan temas tales como el de la «potentia oboedientialis» o el de la analogía del ser entre ámbitos tan diversos, pero a la vez susceptibles de comunicación entre sí. Sin embargo, en esta primera «quaestio» todo esto no puede adivinarse, pues se trata de aspectos aún no estudiados de un complejo que aquí no hace sino despuntar: el de la distinción y mutua relación entre lo natural y lo sobrenatural. Y despunta más específicamente como distinción y mutua relación entre lo racional y lo suprarracional, entre conocimiento y verdad conseguidos por el hombre y conocimiento y verdad comunicados por Dios, siendo comprensible el que tan amplio tema aparezca bajo este ángulo, porque del tratamiento que reciba la relación entre lo racional y lo suprarracional dependerá el estatuto epistemológico que se adjudique a la Teología. Prescindiendo de lo que, aun siendo revelado, sea de por sí racional y naturalmente alcanzable —como, por ejemplo, la existencia de un Ser Supremo—, el centro de gravedad mismo de la Teología lo constituye la revelación de lo Sobrenatural *stricto sensu*, es decir, de algo inalcanzable de por sí para la razón. El cómo aborde la razón eso que la supera decidirá en definitiva lo que cabrá o no entender por Teología. Pero previamente habrá que aclarar qué se entiende por razón, es decir, examinar cómo actúa ésta, para a continuación inquirir cuáles pudieran ser sus relaciones con lo suprarracional y cuál su papel en Teología.

III

Sto. Tomás enfoca este tema preguntándose si la Teología puede ser considerada como ciencia, y por ciencia entiende lo que Aristóteles en los «Analytica Posteriora». Según esto, lo que llamamos «ciencia» comprende dos tipos de saberes, uno fundante y el otro fundado en el anterior. El saber fundado utiliza como principios suyos los del saber fundante, sin ir más allá de esa aceptación, es decir, sin intentar demostrar la validez del saber presupuesto; se aceptan unas premisas y se avanza a partir de las mismas sin cuestionarlas. Así, por ejemplo, la Óptica parte de principios facilitados por la Geometría, mientras que la Música —hoy diríamos la Armonía— se sirve de la Aritmética como

punto de partida¹¹. Óptica y Música son, según este ejemplo, saberes fundados, mientras que Geometría y Aritmética son —respectivamente— sus saberes fundantes. Aquéllos se basan en éstos, mientras que los últimos establecen por sí mismos la validez de sus principios, sin tener que ir más lejos para encontrar su propio fundamento. Se trata de principios que el intelecto humano conoce por sus propias luces¹², sin acudir a instancias ajenas. El saber fundante es un saber autónomo, basado en la accesibilidad y transparencia de ciertos principios para la mente humana; el saber fundado supone utilización, derivación a partir de los principios del fundante, y es en cierto modo tributario suyo, porque los principios de aquél son en último término reductibles a los de éste, dependientes de los mismos. Cualquier ciencia¹³ puede ser clasificada bajo uno de estos dos tipos, cuya mutua relación es como la del subalterno al superior. Por ello se habla en tal caso, y «según un término latino más técnico»¹⁴, de subalternación de ciencias.

Se puede decir que la noción de un saber suprarrazional y la concepción aristotélica de ciencia, nos facilitan —entre ambos— el trasfondo temático de buena parte de esta primera «quaestio» y el cañamazo que abordan los ocho primeros artículos de la misma. Se trata, en definitiva, de saber si ambas concepciones son o no compatibles; si lo son, la Teología será ciencia según el paradigma aristotélico, cuya autoridad era en el siglo XIII prácticamente indiscutible. Y no lo será si son incompatibles.

La posición de Sto. Tomás es clara: al hablar, por un lado, de una razón que domina plenamente los principios de su saber, y, por otro lado, de un saber que excede a toda razón, está excluyendo de raíz el que la Teología sea —como la Geometría— un saber fundante, transparente a la razón. Por ello, si la Teología ha de ser ciencia, podrá serlo únicamente en forma subalterna, derivada. Y así lo afirma el Santo cuando dice: «De este modo es ciencia la Sagrada Doctrina: porque procede de principios conocidos por la luz de una ciencia superior, cual es el saber de Dios y de los bienaventurados»¹⁵. Pero ¿está dicho todo con esto?, ¿no ocurre más bien que esta solución encierra graves tensiones que amenazan con invalidarla? En efecto, la calidad científica de una ciencia subalterna depende de la de su ciencia superior, y ésta merece el nombre de ciencia únicamente si la razón es plenamente dueña

¹¹ STh. I, 1, 2, c.

¹² Ib.: «ex principiis notis lumine naturali intellectus».

¹³ STh. I, 2, ad 1: «principia cuiuslibet scientiae».

¹⁴ M.-D. CHENU, *La Théologie comme science au XIII Siècle* (deuxième édition), París 1969, p. 71.

¹⁵ STh. I, 1, 2, c.

de los principios de la ciencia de que se trate. Pero este no es el caso de la Teología; ésta acepta¹⁶ los principios revelados por Dios, unos artículos de fe que no son transparentes¹⁷, y los acepta basándose en la autoridad divina. Sto. Tomás es consciente de que la autoridad es mal sustituto de la argumentación racional, pero, según él, este es un caso excepcional: se trata —nos dice— de la autoridad divina, no pudiendo existir fundamento más sólido para cualquier tipo de disquisición¹⁸. Más aún, precisamente por provenir del saber divino goza la Teología de una certeza que sobrepasa a la de las demás ciencias, cuya base es la luz de la razón¹⁹. Pero una vez más: ¿está dicho todo con esto?

Para muchos contemporáneos nuestros, no. Antes de hablar de autoridad divina, hay que hacer aceptable la existencia misma de Dios con las propiedades que permitirían respaldar la muy radical autoridad que Sto. Tomás le reconoce, y que aquí parece presuponer sin más preámbulos. Sin embargo, a esto cabría responder recordando el carácter introductorio de esta «quaestio», cuya entraña misma consiste en una breve referencia al ámbito de la Teología (la Revelación), para a continuación ocuparse ante todo de una cuestión metódica: ¿puede abordarse racionalmente la Revelación?, ¿se puede hacer ciencia en Teología? Si la noción de Revelación y la aristotélica de Ciencia forman el trasfondo temático de buena parte de la «quaestio» ello quiere decir que su carácter e intención son metódicas entre otras cosas. No se trata de desmenuzar el origen y contenido de Revelación y Ciencia, ni tampoco de discutir su validez, pues semejantes temas serían cometido de una Teología Bíblica o de una Teoría del Conocimiento. Por el momento se trata de ver si es posible manejar conjuntamente ambas nociones, presuponiéndolas; de aquí el sesgo metódico de la «quaestio» y su fundamental importancia, pues toca el problema de las relaciones, de la mutua compatibilidad entre Fe y Razón. La solución que dé Sto. Tomás a este asunto arrojará una luz decisiva sobre el resto de su obra, pero sin dispensar de su estudio; no se olvide que esta es una introducción, y que como tal, abre paso a lo que viene por detrás, legitimándolo en la medida de lo posible. Ni más ni menos. Que Sto. Tomás no presupone cosas a la ligera lo demuestra la segunda «quaestio» de la *Summa*, que inicia lo que a veces ha sido considerado innecesario e incluso impropio en Teología: una discusión puramente racional sobre si se

¹⁶ Ib.: «credit».

¹⁷ STh. I, 1, 2, 1: «sacra doctrina procedit ex articulis fidei qui sunt per se noti».

¹⁸ STh. I, 8, ad 2: «nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus».

¹⁹ STh. I, 1, 5, c.

puede hablar de un Ser Supremo, y lo que cabe entender por tal. Y textos como las «quaestiones» 16-17 y 84-89 de la *Prima Pars* dan muestras de la misma radicalidad en materia de Teoría del Conocimiento.

Sto. Tomás vivió durante una época que suele ser llamada de Fe, es decir, que por aquel entonces aceptar la autoridad divina no suponía —generalmente hablando— dificultad alguna. Pese a ello, su afirmación de que la Teología es ciencia estuvo lejos de ser aceptada unánime e incluso mayoritariamente. Se da, por ejemplo, entre predecesores y contemporáneos del Santo, la tenaz repugnancia «de la sabiduría agustiniana a abrirse, en el corazón de la Fe, a la razón aristotélica»²⁰. Se da igualmente la oposición de los sucesores de Sto. Tomás, tanto dentro de su orden («Hervaeus Natalis») como fuera de ella («Duns Scotus») ²¹, Guillermo de la Mare²². En estos casos no es la Revelación lo que —como a menudo hoy día— parece inseguro o problemático, imposibilitando que se pueda hablar de ciencia en su caso, sino que ocurre todo lo contrario: la Revelación, la autoridad divina, son consideradas como indudables. Precisamente su trascendencia, su elevación por encima de la razón, son tales que hablar de ciencia teológica en un sentido plenamente aristotélico del término parece impensable. Para estos autores, y a pesar de estar crecientemente influidos por el aristotelismo, la Teología es, todo lo más, «sabiduría», o como dirá Guillermo de la Mare, «ciencia práctica». Si sabio es quien ordena y dispone adecuadamente, por saber remontarse a la perspectiva más amplia²³, ninguna fuente de sabiduría podrá compararse con la Revelación divina, ni nadie será tan sabio como quien la acepte y acate sus principios. Por ello la Teología será una ciencia no especulativa, sino práctica, es decir, «un saber normativo, una directriz para las acciones humanas»²⁴, derivada de la Revelación, pero no un aproximarse crítico a la misma. Sto. Tomás podrá afirmar que la Teología «es más especulativa que práctica, puesto que versa más sobre las cosas divinas que sobre las acciones humanas»²⁵, pero esto no parece convencer a quienes, aun aceptando el modelo de la subalternación de ciencias, niegan que sea aplicable a la Teología, ya que el saber fundante de ésta —la ciencia de Dios y de los bienaventurados— es inaccesible a la mente humana. Por ello, para tales autores,

²⁰ M.-D. CHENU, o.c., p. 12.

²¹ W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1987, p. 228-230.

²² H. KRAML, *Studien zur Philosophie des Wilhelm de la Mare*, tesis de habilitación, Innsbruck 1986.

²³ STh. I, 1, 6 c: «cum enim sapientis est ordinare et iudicare». Ib.: «sapiens dicitur in unuquoque genere qui considerat causam altissiman illius generis».

²⁴ H. KRAML, o.c., p. 23.

²⁵ STh. I, 1, 4, c.

la Teología no puede ser considerada en rigor como ciencia; a todo lo más será ciencia en una aceptación disminuida del término.

Es de subrayar que tanto Sto. Tomás como los autores recién citados admiten sin reservas la trascendencia divina. Asimismo, y con creciente convicción a medida que transcurre el tiempo, aceptan el modelo aristotélico de ciencia. Sin embargo, y a pesar de puntos de partida comunes, llegan a una visión opuesta de lo que es la Teología. Conviene indagar la razón de este hecho.

IV

Dicha razón ha de ser buscada en la diferencia entre las teorías del conocimiento que aquí se enfrentan, ya que dicha diferencia constituye «el subsuelo de la oposición medieval entre los agustinianos y Sto. Tomás»²⁶.

En efecto, la epistemología agustiniana suele ser caracterizada mediante el término de «iluminación». Por tal se entiende que los principios supremos con los que vamos encuadrando y organizando nuestra experiencia, no son fruto de ésta, sino anteriores o exteriores a la misma. La Matemática, la Lógica, la Ética, la Estética, nos permiten ordenar, valorar y saborear el mundo que no es dado por la experiencia, pero precisamente el alcance universal, radicalmente intemporal, de dichas disciplinas, excluyen el que sean extracto, consecuencia, de una experiencia que sólo puede ser la habida hasta el momento actual. Por ello, y sin negar las diferencias muy reales que existen entre los dos cabe hablar de cierta semejanza entre San Agustín y Kant; ambos aceptan la existencia de principios radical y universalmente válidos, negándose también en ambos casos el que tales principios sean resultado de la experiencia, y ello precisamente por su universalidad, que va más allá de toda experiencia habida. Se plantea entonces la cuestión del origen de tales principios, y mientras Kant lo sitúa dentro del sujeto del conocimiento, San Agustín opina que no tenemos más remedio que mirar fuera de nosotros mismos, y que se trata, por consiguiente, de un don o de una comunicación de la que somos objeto; funcionamos inteligentemente gracias a unos principios que, si bien situados en nosotros, no se explican por nosotros mismos. De aquí la metáfora de la iluminación, y su utilización para remontarse a Dios como fuente de la luz racional que caracteriza al hombre²⁷.

²⁶ M.D. CHENU, o.c., p. 95.

²⁷ Sobre San Agustín véase E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint-Augustin*, París 1943.

Históricamente hablando esta línea de pensamiento epistemológico no es creación agustiniana, pues remonta, a través de Plotino, a Platón. Tampoco se extingue con San Agustín, como lo muestran nombres tan fundamentales para todo el Medievo como los de Boecio y Eriugena, y el de un contemporáneo de Sto. Tomás como San Buenaventura, cuyo «Itinerarium Mentis» es uno de los productos más acabados del agustinismo medieval. Uno de los muchos méritos de Etienne Gilson consiste en haber mostrado cuál es la raíz epistemológica del agustinismo: la negación de la abstracción como componente central de nuestro conocer. En consecuencia, el conocer ha de ser entendido como juicio, es decir, como aplicación de módulos y normas, cuyo origen es lo que se intenta explicar mediante la iluminación²⁸. En efecto, negar la abstracción significa negar que los principios del intelecto sean tributarios de la experiencia sensorial, y, en definitiva, una lectura de esta última, extraída (abstraída) de la misma. En la raíz de dicha negación hay una antropología dualizante y jerarquizada a la vez, según la cual el alma se sirve de un cuerpo al que es superior, pero sin que éste pueda aportar nada esencial al alma. Así, en el caso del conocimiento, y para San Agustín, los sentidos desencadenan meramente la actividad rectora y formadora del alma, pero no la alimentan. En el caso de San Buenaventura el papel de los sentidos es más importante, pero nunca se llega a la noción aristotélica de un alma que, además de su vertiente activa, presentase en su misma esencia otra pasiva. Es decir, que no se llega a un alma necesariamente abierta a otra cosa y dependiendo de recibirla para poder ser alma. Este algo es la percepción sensorial, y no como ocasión para activar ideas del alma —lo cual sería agustiniano—, sino como fuente de las ideas que pueda tener un alma que sin dicha fuente ni siquiera tendría ideas y, por consiguiente, tampoco podría existir como alma. A pesar de que se hable de intelecto agente, el hombre bonaventuriano sigue siendo básicamente agustiniano: un alma en un cuerpo, un alma con una vida intelectual independiente, en lo más fundamental, de la del cuerpo²⁹. En coherencia con ésto, las raíces del conocimiento humano son del alma, o se encuentran originariamente en el alma; si además se niega la existencia de ideas innatas, los módulos mediante los cuales el alma juzga y conoce la realidad, al no provenir ni de dentro del alma ni del entorno de la misma, sólo pueden provenir de «encima» de ella, es decir, de la iluminación divina.

Estamos en presencia de un caso de intuicionismo epistemológico.

²⁸ Ib., especialmente p. 88-140.

²⁹ E. GILSON, *La Philosophie de Saint-Bonaventure*, París 1984 (reimpresión), p. 275-325.

Por «intuicionismo» se entienden aquí aquellas teorías del conocimiento, para las cuales la realidad, lo que hay, nos viene directamente dado. Intuición, por consiguiente, condice inmediatez, ausencia de elaboración y de proceso cognoscitivo, conocer como ver y no como averiguar. Hay intuicionismos sensualistas, positivistas o positivizantes, en los cuales conocer es percibir, quedando relegado lo que no es percepción al ámbito de lo «subjetivo», de lo tal vez emocionalmente explicable, pero objetivamente indefendible. En forma parecida, aunque opuesta, hay intuicionismos intelectualistas; el agustinismo y, en general, el platonismo, estiman que conocer es aplicar ideas fontales, directa e inmediatamente presentes en nosotros, siendo lo objetivamente conocido, lo que enmarcan —entre todas— dichas ideas. Ciertos estructuralismos, con su radical apriorismo de las estructuras frente a toda experiencia, podrían servir como ejemplo moderno de intuicionismo. Centrado, pues, o en la razón o en los sentidos, el intuicionismo comporta inmediatez epistemológica y definitividad ontológica de lo intuitivamente presente. Y según esto, Duns Escoto, con su intuición de esencias puras, previas a toda individualización, superiores a toda generalización, es un caso eximio de intuicionismo intelectualista, cuya filiación agustiniana —y más allá de San Agustín, neoplatonizante— queda una vez más claramente expuesta por Gilson³⁰.

El aristotelismo de Sto. Tomás es el polo opuesto de lo que precede. En lugar de intuición hay que hablar ahora de discurso, porque lo que hay no nos viene directa e inmediatamente dado, sino que ha de ser descubierto para poder ser conocido. La realidad no es un dato inicial e insuperable, sino lo que se va descubriendo a través de un proceso cognoscitivo en el que se conjuntan simbióticamente sentidos y razón; ésta entendiendo las percepciones sensoriales mediante el descubrimiento de correlaciones entre aquéllas, vertebrando y reconstruyendo lo percibido mediante muy diversas estructuras que, en lugar de serle otorgadas e impuestas desde fuera, son extraídas de él³¹. Ideas a partir de

³⁰ Véanse sus artículos: *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (reimpresión), París 1986; *Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant* (reimpresión), París 1986. Véase también el capítulo IV de *L'Être et l'Essence* (2.ª ed.), París 1987, por lo que respecta al intuicionismo escotista.

³¹ Hay estructuralismos y estructuralismos. «Estructurar» y «estructuras» han de entenderse aquí en el sentido que les da Piaget. Es un sentido incompatible tanto con el platonismo como con cualquier intuicionismo epistemológico, a la par que plenamente compatible con el aristotelismo e incluso afín a éste. El estructuralismo piagetiano es radicalmente discursivo en cuanto a su teoría del conocimiento. La razón piagetiana no es resultante del juego mutuo entre estructuras, sino que es creadora de estructuras con las cuales abordar cada vez mejor el mundo mediado por los sentidos.

la experiencia y no antes de ésta: como es bien sabido, aquí se sitúa la manzana de la discordia entre aristotelismo y platonismo. Ideas como «lectura» activa y —si se toman en consideración los diversos niveles de comprensión de la experiencia que se pueden alcanzar— lectura creativa de la experiencia. Pero lectura al fin y al cabo, es decir, relación más o menos inmediata, pero imprescindible con la experiencia. Lo cual indica —contra el positivismo— que la percepción por sí sola no nos da «lo que hay», pues la calidad e intensidad de inteligencia que se apliquen a lo percibido, darán como resultado niveles de comprensión muy distintos, por compatibles que sean entre sí³². Por otro lado, la simbiosis aristotélica de sentidos y razón implica, a la par que una función directriz de la razón (plenamente asumida por el agustinismo), algo a lo que este último se muestra irreconciliablemente reacio: la aceptación, junto a la función activa de la razón, de una función pasiva, receptiva, de la misma razón³³. La existencia de dicha función supone dependencia esencial frente a lo que pasivamente se recibe: la razón no puede ser, ni ser razón, sin que esa función pasiva se vea satisfecha, lo que en el aristotelismo supone recepción de impresiones, percepción sensorial. Si la razón es como los pulmones, la percepción sensorial es el aire mismo que permite respirar, ser, a esos pulmones; es su ámbito vital como el agua para el pez³⁴. Lo cual supone, antropológicamente hablando, que el ser humano, pese a lo claramente diferenciable de razón y sentidos, es tan razón como sentidos y viceversa, quedando repudiado, junto con toda autarquía o autosuficiencia de la razón, todo dualismo antropológico. Obsérvese, además, que tanto frente al platonismo como al positivismo, la objetividad es entonces no un dato inicial ni un tope definitivo, sino un horizonte que continua y trabajosamente puede ser agrandado.

Salta a la vista que nos encontramos en presencia de dos filosofares muy distintos. Por ello no será extraño el que cuando se utilicen términos comunes, el sentido de dichos términos sea muy diferente en cada caso. Y así aunque en ambos casos se hable de una noción de ciencia basada en primeros principios, lo que se quiera decir con «primeros principios» diferirá profundamente según quien utilice la expresión.

Para el intuicionismo, el hablar de primeros principios supondrá el hablar de algo dado inicialmente, de un dato presente o presentado sin

³² Véase la muy escolástica referencia de Sto. Tomás en la *Summa contra Gentes* I,3 al *rusticus* y al *philosophus*.

³³ E. GILSON, *La Philosophie de Saint-Bonaventure*, loc. cit.

³⁴ Esta última comparación está tomada de C. S. Peirce.

más a la razón humana. El que esta presencia se deba a iluminación agustiniana o a intuición escotiana no afecta en modo alguno a su inmediatez epistemológica ni tampoco a su primariedad respecto a toda consideración subalterna. Así, para Escoto, los principios de una ciencia fundante tienen que estar más directamente presentes a la mente humana que los de una ciencia fundada, y ello por su mayor radicalidad y generalidad, y por ser causa de los conocimientos que constituyen el saber subalterno³⁵. Los primeros principios son en este caso punto de partida y a la vez cumbre a partir de la cual va desplegándose como posterioridad y en relación de dependencia, la concatenación de los demás saberes humanos. Por consiguiente, en este caso la relación de los saberes entre sí es piramidal y descendente. Si tomamos el término «dependen» en su sentido epistemológico de «colgar», podremos decir con propiedad que en el intuicionismo todo «cuelga» de unos principios indiscutibles, siendo imposible el ir más allá de ellos³⁶.

Aquí conviene indicar una dificultad del intuicionismo que —al menos de refilón— no se le escapa a Sto. Tomás: se habla de principios «per se noti», pero que no pueden ser tenidos por tales, «ya que no todos los admiten»³⁷. La afirmación de que algo es «per se notum» implica conocimiento universal de lo afirmado, o dicho de otro modo, su evidencia para la razón humana. Ahora bien, el intuicionismo epistemológico sienta principios que se dicen universales, pero que de hecho no todos comparten. ¿Qué decir de una universalidad que no lo es o de una evidencia que lo es sólo para algunos?: que supone incurrir en una contradicción, porque la existencia real de casos que no corresponden a una afirmación tajantemente universal, invalida esta última, lo mismo que en Lógica clásica una proposición de tipo O contradice a una de tipo A. En otros términos, la cruz del intuicionismo es el pluralismo.

En el aristotelismo la perspectiva es radicalmente opuesta. No se parte de unos principios, sino que más bien se llega a ellos. Es evidente

³⁵ PANNENBERG, o.c., p. 229. Véanse los textos de Duns Escoto citados al pie de esta página.

³⁶ Con lo cual el intuicionismo se inmuniza contra toda crítica y se eleva por encima de toda discusión. Así se imposibilita —teóricamente al menos— toda revisión, porque ¿cómo discutir lo que se da por evidente, lo que constituye la base misma de toda actividad racional? Salta a la vista que en tal caso el diálogo con quienes piensen de otro modo es, en el mejor de los casos, difícil. La existencia misma de otros modos de pensar puede fácilmente pasar a ser considerada como algo anómalo. Por ello, el peligro de ideologización es casi inherente al intuicionismo epistemológico. Teológicamente hablando se podría decir que el intuicionismo corre peligro de dar paso al fundamentalismo.

³⁷ STh. I, 1, 2, 1: «non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur».

que el todo es mayor que las partes, pero esa evidencia no es inicial, sino alcanzada. Y es alcanzada en cuanto comprendamos y porque comprendemos, qué es un todo y qué son unas partes o las partes de un todo. Lo cual a su vez supone multitud o al menos pluralidad de casos, objetos, contextos, a partir de los cuales, activa y trabajosamente³⁸, se va destilando lo que llamamos «todo» y «partes». Esta labor, gradualmente abstractiva, es procesual, es decir, discursiva. No es un deducir, sino un alcanzar, y una vez que se llegue a ellos, los principios no son algo dissociado de lo que les precede, sino que en mutua trabazón, guardan estrecha relación con ello. La experiencia culmina —ascendentemente, que pudiéramos decir— en esos principios, cuya referencia y base misma de sustentación es por otra parte la experiencia. No hay precedencia epistemológica de los principios frente a la experiencia; ésta, por su parte, se abre de por sí a la averiguación de tales principios, que son una lectura —abstracta si se quiere, pero válida— de la experiencia, puesto que legitimada por esta última. Los principios no son estructuras impuestas a la experiencia, sino instrumentos epistemológicos cuya validez ontológica proviene precisamente de la ausencia de todo apriorismo frente a la experiencia, y del consecuente ajustarse a la misma³⁹. En el intuicionismo, la subalternación de saberes sólo puede ser descendente. En el aristotelismo se da este movimiento (deductivo), pero no hay que olvidar que hay además un movimiento ascendente (inductivo) que lleva de experiencias a conclusiones, y que ambos movimientos se implican mutuamente, siendo no tanto dos cosas, cuanto dos aspectos de una misma cosa. Por ello, las diferencias de dinámica, de aceptación del modelo de subalternación, podrían ser resumidas del modo siguiente: para el intuicionismo se parte de un límite insuperable, y conocer equivale a moverse dentro, pero no más allá, del límite en cuestión. Para el aristotelismo el dato es un punto de partida, y conocer consiste en ir lo más allá del dato que se pueda, en la medida en que el dato mismo lo permita, es decir, sin romper el cordón umbilical entre experiencia y especulación⁴⁰.

³⁸ Piénsese en la componente epistemológica del desarrollo psicológico infantil, tan estudiado por Piaget.

³⁹ Este ajuste entre lo ontológico y lo epistemológico, su existencia o no, su validez o no, es la clave del problema crítico en el pensamiento moderno. Sin pecar de anacronismo cabe indicar que la *reditio completa* de Sto. Tomás en *De Veritate* I, 1, 9. y textos paralelos, apunta a una solución de este problema.

⁴⁰ Esta será la estructura de las pruebas tomistas de la existencia de un Ser Supremo. La semejanza estructural con el proceder a la vez hipotético, deductivo e inductivo de la Ciencia moderna, es patente. Véase B. LONERGAN, *Isomorphis of Thomist and Scientific Thought*, en *Collection*, Londres 1967, p. 142-151.

Por ello, y frente a la Revelación objetivada en forma de artículos de fe, la respuesta de corte intuitivo considerará a éstos como definitivos e insuperables, y la labor teológica consistirá entonces en deducir a partir de los mismos las consecuencias que más o menos implícitamente contengan. El que aquí pudieran intervenir junto a lo revelado otros principios, no revelados, pero de necesaria aceptación para la mente humana, podrá ampliar el ámbito de la Teología, sin por ello alterar su carácter fundamentalmente deductivo. Para Sto. Tomás, por el contrario, los artículos de fe serán datos a partir de los cuales podemos remontarnos a su mejor y ulterior comprensión: así como la Música acepta («credit») como datos los principios que le facilita la Aritmética, así también la «sacra doctrina» acepta los artículos de fe revelados por Dios⁴¹. Y sin merma de la tan necesaria como loable ciencia de las conclusiones, la noción tomista de Teología contendrá asimismo un movimiento ascendente, que pugnará por ir más allá del dato revelado hacia lo que pudiera fundarlo y explicarlo.

Este ascenso y descenso teológicos corresponden a la dinámica de la epistemología tomista. Se da en ésta, por una parte, un movimiento ascendente que lleva de lo sensorialmente observado a los principios en los que se resumen, abstracta pero radicalmente, nuestras observaciones. La ciencia de las conclusiones teológicas corresponde a su vez a la otra vertiente de la citada dinámica: la de situar y juzgar conclusiones de un nivel menos abstracto y radical, a la luz de esos principios superiores. Será la distinción tomista entre «ratio» e «intellectus», cuya raíz común ha de ser buscada en la noción discursiva de conocimiento, es decir, en la convicción de que ni los sentidos ni la razón, separadamente, explican el conocimiento. El conocer no es un mero constatar, sino un comprender lo constatado, en un movimiento incesante de análisis y síntesis, de paso de lo uno a lo múltiple y viceversa.

En perfecta correspondencia con este incesante movimiento, la objetividad tomista tampoco podrá ser un dato, sino el resultado de un proceso, y por ello más abierta y difícil de definir a la vez que la objetividad positivista o neoplatónica. Por ello, si bien Ockham empieza ya con el objeto individual y Duns Escoto con una intuición de esencias, Sto. Tomás empezará con la razón y los sentidos⁴². Por la misma razón rechazará Sto. Tomás todo conocimiento inicial e intuitivo de Dios como un bien al que, por aspirar íntimamente, conoceríamos ya de alguna

⁴¹ STh. I, 1, 2, c: «hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum».

⁴² No pudiéndose hablar en su caso de la noción de verdad que con frecuencia se le atribuye: la llamada «Abbildtheorie».

forma. También, y partiendo de la misma base, rechazará Sto. Tomás el argumento anselmiano.

Dios será para Sto. Tomás algo que sólo se puede ir descubriendo progresivamente. Y no sólo el Dios de los filósofos, sino también —y no menos— el de los teólogos. La Fe será necesaria para asumir los artículos de fe, pero a partir de ellos se prosigue una búsqueda discursiva que empalma con lo que filosóficamente pueda preceder e incluso facilitar la Fe. No que la Fe sea un momento más de ese discurso, pues supone la aparición e intervención de un factor nuevo, distinto por su origen y calidad de todo discurso humano. Tampoco hay que pensar en una intervención aislada de la Fe en el momento de la aceptación de los artículos, tras de lo cual la razón discursiva proseguiría su autónomo ascenso. En términos de Sto. Tomás, hay que pensar más bien en un movimiento de Fe, que no sólo preside la aceptación de la Revelación, sino también la posible y ulterior penetración discursiva (teológica) en la misma. No se puede entrar ni avanzar intelectualmente en la Fe sin Fe, pero esto quiere decir, si se tiene en cuenta lo que más tarde dirá Sto. Tomás acerca de la relación entre Caridad y Fe, que sin experiencia religiosa no hay progreso en la intelección teológica de Dios. Lo cual es plenamente coherente con un pensamiento en el que sólo la experiencia alimenta la reflexión, e incluso inevitable si realmente se acepta semejante pensamiento. Pero se trata ya de horizontes que superan con creces el de esta primera «Quaestio», donde se habla de un movimiento discursivo dentro de la Fe sin —por el momento— precisar el papel de la experiencia religiosa en dicho movimiento. Se abre, por consiguiente, la perspectiva de una compenetración intelectual entre Fe y Razón, pues se puede razonar en la Fe.

Sin embargo, cabe preguntarse si tal compenetración se extiende a los artículos mismos de la Fe, pues se trata —según se ha dicho— de algo inasequible a la razón humana. Ciertamente se puede discurrir acerca de los «*praeambula fidei*»; cierto que se admite un discurso a partir de los artículos mismos. Pero los «*praeambula*» no fundan la Fe, y la Teología supone dicha Fe. Los artículos de Fe son, por tanto, una especie de salto cualitativo y fronterizo, una divisoria, antes y después de la cual hay discurso racional, pero ¿puede haber discurso acerca de la divisoria misma, es decir, de los principios de la Fe?

V

El artículo ocho se ocupa de esta pregunta, a la que Sto. Tomás da respuesta en dos fases. En una primera fase se considera el caso de quie-

nes acepten parte de la Revelación; en tal caso se discute gracias a «un artículo contra los que niegan otro»⁴³. Se trata, pues, de discutir dentro de un marco plenamente aceptado por ambos contendientes; en este caso la Escritura o parte de ella. Se trata a continuación de presentar, como parte integrante de ese marco, una afirmación incompatible con la afirmación adelantada por el adversario. En términos de Sto. Tomás se trata de apuntar a un artículo de Fe, aceptado plenamente por el adversario, y mostrar que dicha aceptación es incompatible con el rechazo, por parte suya, de lo que es objeto de discusión entre ambas partes.

Es un recurso dialéctico de primer orden, puesto que así se van desvelando las contradicciones internas del adversario. Con ello no sólo se le corta la hierba debajo de los pies, sino que además se le acucia a decidirse: si se atiene al marco escriturario definido como fundamental por ambas partes, tendrá que revisar su posición; si se aferra a su posición estará abandonando el marco de partida, quebrando la unidad inicial, empezando algo que —aun cuando siga llamándose por su nombre de antes— es en realidad otra cosa. Hay sabiduría en afincarse en lo común para salvar diferencias. Hay una delicadeza, muy propia de Sto. Tomás, en partir de las posiciones del adversario, y tal vez hubiese que hablar en este punto de respeto tanto o más que de delicadeza, porque la fuerza dialéctica de este procedimiento nace precisamente del respeto. En efecto, lo que Sto. Tomás propone consiste no sólo en tomar en serio el punto de vista del adversario, sino en entenderlo y entender sus consecuencias mejor aún que quien lo propone. No se trata, pues, de extrinsecismo, de contraposición y confrontación de puntos de vista, sino más bien de profundización y desarrollo, para —de raíces comunes— procurar ir a dar en horizontes comunes.

Pero de este modo sólo se consigue demostrar una incompatibilidad, haciendo ver que determinada postura no puede reivindicar para sí la Escritura. ¿Qué hacer si alguien asume dicha incompatibilidad para afirmar acto seguido la superioridad de su posición frente a la Escritura?, ¿qué hacer con quien se opone a la Escritura o no la acepta?: según Sto. Tomás sólo queda un camino⁴⁴; derribar los argumentos que vayan contra la Fe, y ello por razones intrínsecas a los mismos argumentos, ya que es imposible —según Sto. Tomás— que algo vaya contra la Fe y sea verdad. De aquí la íntima vulnerabilidad de tales argumentos y de aquí —una vez más— que el poner de manifiesto dicha vulnerabilidad sea ante todo una aclaración factual.

⁴³ STh. I, 1, 8, c.

⁴⁴ Ib.: «non remanet amplius via».

Que lo que vaya contra lo Sobrenatural es insostenible puede parecer una afirmación muy tajante. Ciertamente que es al menos inequívoca, pero una apreciación más justa de la misma requiere que no se pierdan de vista determinados aspectos.

En primer lugar adviértase que la noción de Sobrenatural conlleva una superioridad, una distancia, insalvables para la Razón; de aquí la imposibilidad de una adecuación de la Razón a la Revelación. Imposibilidad que Sto. Tomás admite sin reservas, cerrándose a sí mismo toda penetración directa en lo Sobrenatural. Al mismo tiempo nuestra capacidad discursiva es considerada constitutiva e inalienable, incluso dentro de la Fe. ¿Se puede entonces discurrir ante lo impenetrable? O dicho de otro modo, ¿es posible aceptar lo que sobrepase la Razón, pero racionalmente, es decir, sin anular nuestro propio modo de conocer, sin suicidio? La respuesta de Sto. Tomás es que sí, pero mediante una aproximación indirecta a lo Sobrenatural. Indirecta en cuanto que no podemos pensar en comprender o abarcar lo Sobrenatural; lo que sí podemos es acercarnos a ello mediante el descubrimiento de errores, haciéndolos ver como tales. Ahora bien, no se trata de que al descubrir determinados errores vayan configurándose —por tanteo, como quien dice— rasgos de algo que más tarde podremos llamar lo Sobrenatural. No; Sto. Tomás habla de algo muy distinto. No hay nada fortuito en la aproximación que propone, puesto que partimos de una Revelación ya dada. Lo que investigamos es lo que se opone a ese dato, siendo esto lo que puede ser refutado. No partimos a la descubierta de un no sabemos qué, sino que ponemos a prueba algo que no es dado y que se escapa a nuestra comprensión. Y lo ponemos a prueba centrándonos en las opciones opuestas, es decir, indirectamente.

Tampoco hay que olvidar que —prescindiendo ahora de su origen histórico— la noción de un orden superior a la razón no es de por sí contraria a ésta, aunque por definición se sitúe fuera de su alcance. En una introducción no podrá Sto. Tomás entrar con detalle en los hechos o sucesos que permiten hablar de Revelación, sino que suponiéndolos y agrupándolos, estudia el tema más abstracto de cómo razonar ante tal tipo de verdades. Dicho esto cabe preguntarse si, dadas las coordenadas de la cuestión, la aproximación propuesta por Sto. Tomás no sólo es razonable, sino incluso si no es la única que satisface dichas coordenadas. Además, tal aproximación trae consigo el que, sin abdicar de la Razón, se acentúe el carácter irreductible de lo Sobrenatural; en efecto, si se demuestra que lo que va en contra de algo es insostenible, ese algo no queda directamente desmenuzado por la de-

mostración, pero sí sale reforzado, realzado, gracias a la misma. Y ello en mayor medida, cuantas más veces ocurra esto.

Obsérvese asimismo que Sto. Tomás no se contenta con sentar afirmaciones, sino que no pierde de vista la experiencia, que en su modo de pensar es el gran espaldarazo de cualquier afirmación. Por ello somete lo que dice a un criterio de valoración tan pragmáticamente abierto como ásperamente realista. Pues no se fija límite cualitativo, cuantitativo ni temporal a las instancias que pudieran presentarse contra la Fe; tampoco se determina *a priori* cuál pudiera ser su carácter. Se afirma que se trata de «solubilia argumenta», es decir de razones que —como razones— no se tienen en pie. Con ello se propone, casi programáticamente que diríamos, un tratamiento discursivo, argumentativamente demostrable. Con ello se adquiere también el compromiso de demostrar, en cada caso y en todos los casos, lo insostenible o insuficiente de las razones que apunten en determinada dirección: la que se oponga a los artículos de Fe. Es difícil imaginarse criterio más radicalmente duro al que se pudiera someter afirmación alguna.

En este mismo artículo se refiere Sto. Tomás a otro uso no directamente probativo de la Razón que sirve para poner de manifiesto los contenidos de la Revelación: es el llamado argumento de conveniencia⁴⁵. En su caso no se trata de polemizar con opciones opuestas; se pretende más bien mostrar la armonía entre la Revelación y lo que descubrimos por nuestra cuenta, racional y autónomamente. Y si se mira bien cómo se entiende dicha armonización, se verá que no se trata de lo que a primera vista pudiera parecer, esto es, de concordismo.

El argumento de conveniencia no es un argumento «ascendente», sino «descendente». «Puesto que la Gracia no suplanta la Naturaleza, sino que la perfecciona, es conveniente que la razón natural se someta a la Fe»⁴⁶. No es, pues, fruto de una extrapolación a partir de la esfera —finita y fragmentaria— de lo humano. No se trata de reflexionar sobre ésta y concebir algo que pudiera completarla, buscándolo a continuación en la Revelación, sino que ocurre todo lo contrario. El centro de gravedad de este tipo de argumento se sitúa en lo revelado; lo racional, lo accesible al hombre, es aportado para mostrar que queda adecuada y oportunamente enmarcado por algo que, por definición, es inaccesible a toda explicación humana. La razón da entonces testimonio del poder

⁴⁵ STh. I, 1, 8, ad 2: «utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana; non quidem ad probandum fidem... sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina».

⁴⁶ STh. I, 1, 8, ad 2: «cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei».

explicativo de la Revelación. Poder explicativo tanto más desconcertante cuanto más detenidamente se consideren la aparición histórica de la Revelación o sus afirmaciones respecto a Dios, el Universo y el Hombre. Tales afirmaciones son —dicho con toda propiedad— inauditas—. Pero es que además configuran una superación del fragmento humano. Tal configuración incluye en sí un diagnóstico de carencias y también una solución para las mismas; es decir, que al delinear una Soteriología, la Revelación no lo es sólo de Dios al hombre, sino también del hombre al hombre. Todo lo cual remite una vez más a la experiencia como ámbito en el que ha de demostrarse la bondad de la solución propuesta, y, por consiguiente, la justeza del diagnóstico que preside su aplicación. La experiencia será asimismo la que permita comparar este y otros juicios sobre el hombre. Y así, el argumento de conveniencia vuelve a someter la Revelación al criterio de apreciación más pragmáticamente abierto y exigente.

Ambos usos de la razón van de la mano, pues el primero asegura las perspectivas que el segundo ilumina. Ambos integran un enfoque plenamente discursivo e indirecto de lo Sobrenatural, que tal vez pudiera designarse como filosofía negativa, ya que no se trata de captar directamente lo que algo es, sino de acercarse a esto último pasando por encima de lo que no lo es. «Lo cual es más adecuado al conocimiento que de Dios tenemos en esta vida. Porque no es mucho más manifiesto lo que Dios no es, que lo que es»⁴⁷. Así, el discurso humano se abre, con plena fidelidad a sí mismo, a la recepción y consideración de lo Sobrenatural, que es lo que constituirá el objetivo central de la Teología de Sto. Tomás.

VI

Pudiera pensarse que al acabar el artículo octavo se produce algo así como una censura en la línea seguida hasta este punto. El cariz de lo tratado parece cambiar un tanto bruscamente, y los dos últimos artículos se ocupan de temas escriturísticos. El cambio es, sin embargo, más aparente que real. Ya en el artículo octavo «sacra doctrina» y «Sacra Scriptura» son utilizados sinónimamente, no siendo esto algo que quepa reducir sólo a este artículo, porque se extiende a toda la «quaestio»; así, los artículos de Fe, que son los principios de la «sacra doc-

⁴⁷ STh. I, 1, 9, ad 3: «quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est quam quid est».

trina»⁴⁸, proceden de la Revelación⁴⁹. Por ello, la materia de los artículos noveno y décimo no es otra que la de los anteriores.

Lo que cambia es el enfoque. Hasta este momento la discusión se centraba en la posibilidad o no de discurrir acerca de lo Sobrenatural, y dicha discusión ha sido resuelta en forma modesta, pero firmemente positiva por Sto. Tomás. Se trataba de prolegómenos, de un preludeo necesario tanto por la ambición metódica de la obra en su conjunto como por el nivel de reflexión alcanzado por la Teología en el siglo XIII. Una vez fijadas las posiciones en este sentido, la atención se centra en lo Sobrenatural mismo, más específicamente considerado. Por ello se habla más explícitamente de la Escritura. Por ello también, y sin pretender dar un «conspectus» exegético que ni tendría sentido ni sería posible en una introducción, Sto. Tomás parece querer facilitar aquí algo así como una metaexégesis. Más precisamente, y en línea con el resto de la «quaestio», Sto. Tomás ofrece una perspectiva global, una visión de conjunto de la Escritura en la que ir asentando los diversos puntos que vayan saliendo. Dicha perspectiva no versa tanto sobre contenidos escriturarios cuanto sobre cómo abordar los que se vayan presentando, pudiendo una vez más hablarse del sesgo metódico que informa a toda la «quaestio».

Un método existe en función de un objeto o un objetivo y es subsidiario de este último. Por ello el artículo noveno nos devuelve en cierto modo al artículo primero, que, al servir de horizonte a toda la Teología de Sto. Tomás, permite asimismo situar el punto de que ahora se trata. Se decía allí que todo parte del designio divino de llevar al hombre a un fin que excede toda consideración racional. Se añadía que, por consiguiente, es necesaria⁵⁰ una Revelación que permita al hombre orientar debidamente su vida. De donde se desprende lo siguiente: si lo Sobrenatural ha de ser hecho accesible a los seres humanos, tendrá que serles comunicado en forma adecuada a su condición humana. Esta adecuación supone, por un lado, auténtica presencia y expresión de lo Sobrenatural en nuestro ámbito existencial, pero, por otra parte, una presencia y una expresión que, aunque válidas, no pueden estar a la altura de aquello que transmiten. Si no hubiese o no hubiese habido intervención de lo Sobrenatural, ¿cómo hablar del mismo?; por otra parte, lo Sobrenatural, para poder manifestarse a las dimensiones del receptor, sin por ello dejar de ser lo que es, pues de otro modo no habría auténtica comunicación. En consecuencia, y aunque se manifieste como lo radicalmente defini-

⁴⁸ Véase el artículo 2.

⁴⁹ Véase el artículo 1.

⁵⁰ STh. I, 1, 1: «unde necessarium fuit».

tivo, lo Sobrenatural no se manifestará ni total ni definitivamente en la Historia.

Desde el punto de vista de la expresión lingüística será comprensible —o como dice Sto. Tomás, conveniente— el que la Escritura «deba utilizar metáforas»⁵¹. Los destinatarios de la Revelación utilizan un lenguaje apropiado al ámbito que les es connatural, pues, para empezar, no disponen de otro; se tratará, por consiguiente, del lenguaje en el que plasman su conocimiento del mundo que les rodea. Pero al querer expresar en un lenguaje adecuado a la naturaleza que somos y que nos rodea, algo que le sobrepasa cualitativamente, no habrá más remedio que transponer, que alargar nuestro lenguaje original llevándolo a un ámbito de aplicación inesperado. De aquí el estirón metafórico al que Sto. Tomás se refiere positivamente cuando dice que «es adecuado el que en la Sagrada Escritura se nos transmitan las cosas espirituales con metáforas tomadas de las corporales»⁵². Ahora bien, esas metáforas no son expresión definitiva de lo Sobrenatural, sino más bien puntos de partida, pues dicho lenguaje «no permite que las mentes a las que les es hecha la Revelación se queden en las semejanzas, sino que las eleva al conocimiento de las cosas inteligibles»⁵³. La Escritura es, pues, una invitación a adentrarse en ella, a profundizar en aquello de lo que habla. Hay, pues, lecturas más o menos profundas de la Biblia o, dicho en forma equivalente, es posible ir descubriendo a niveles muy distintos a qué se refiere la Escritura.

Es una perspectiva que da qué pensar. Si las «mentes a quienes les es hecha la Revelación «se sienten impulsadas a releer la Escritura, a profundizar en ella, el impulso proviene precisamente de la comunicación de que han sido objeto, y esto replantea la cuestión de la importancia de la experiencia religiosa para la lectura e interpretación de la Biblia. Y no ya sólo en cuanto que la experiencia religiosa pudiera contribuir a una mejor comprensión de la Escritura, sino desde un punto de vista más radical: ¿cabe hablar de lectura adecuada de la Biblia sin experiencia religiosa?, ¿no será la experiencia religiosa —la comunicación a la que se refiere Sto. Tomás— no ya *un* horizonte hermenéutico apto, sino *el* único apto para hacer justicia a la Escritura? También se suscita la compleja problemática del lenguaje religioso, e implícitamente, como trasfondo suyo, la cuestión de la relación entre lenguaje y conocimiento. Sto. Tomás no aporta en este texto respuesta elaborada a tan amplios temas, pero sí subraya determinados aspectos, que pu-

⁵¹ STh. I, 1, 9; tomado del título mismo del artículo.

⁵² STh. I, 1, 9, c.

⁵³ STh. I, 1, 9, ad 2.

dieran ser considerados fundamentales a la hora de querer facilitar soluciones.

Hay en primer lugar una afirmación básica, de carácter epistemológico: lo propio del hombre es partir de lo sensible para llegar a lo inteligible, «porque todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos»⁵⁴. El conocer es un proceso mediante el cual vamos extrayendo discursivamente lo que contienen nuestras sensaciones, lo que las explica; es, si se quiere, un ahondar en ellas o un sobrepasarlas, pero sin abandonarlas y sin romper el cordón umbilical que ata sensaciones a conclusiones, alimentando éstas a partir de aquéllas. Entre esta noción de conocimiento y la de hacer Teología a partir de los artículos de Fe, hay un profundo parecido estructural, una isomorfía que se debe a que, aun frente a la Revelación, el hombre reacciona según lo que es. De aquí que discurra; de aquí que su aproximación racional a la Revelación consista en discurrir hasta las últimas consecuencias, hasta donde se pueda llevar el discurso.

También hay isomorfía entre el decurso del conocer humano y la evolución del lenguaje religioso. Este utiliza metáforas tomadas de la experiencia sensible, y ello no sólo para que aun los rudos de ingenio⁵⁵, incapaces de elevarse a más altas especulaciones, comprendan. Tampoco lo hace porque metaforizar resulte naturalmente deleitoso; lo hace por «necesidad y utilidad, tal y como se dice en el cuerpo del artículo»⁵⁶. Ahora bien, en dicho cuerpo se ha hablado de cuál es el modo de conocer correspondiente a la naturaleza humana, para añadir que por ello («unde») es conveniente el uso de metáforas en la Escritura. Este «unde» supone correlación entre conocimiento y lenguaje, y apunta a un problema, muy debatido hoy como en otras épocas, que en cierto modo es la cuestión medular de la Filosofía del Lenguaje: ¿sigue el lenguaje a los conceptos o son los conceptos los que siguen al lenguaje? Planteado de otro modo, tomando el conocimiento en lugar de los conceptos en los que cuaja, ¿qué viene antes, el conocimiento o el lenguaje? Sin querer extraer del citado «unde» —ni querer proyectar en el mismo— toda una Filosofía del Lenguaje, conviene apuntar dos cosas: en primer lugar, que la secuencia aquí es primero conocer y luego hablar de lo conocido, con un matiz de dependencia de lo segundo (hablar) respecto a lo primero (conocer). En segundo lugar, el pensamiento

⁵⁴ STh. I, 1, 9, c.

⁵⁵ Ib.: «rudes».

⁵⁶ STh. I, 1, 9, ad 1.

explícito de Sto. Tomás respecto a la relación entre lenguaje y conocimiento sigue esta misma línea⁵⁷.

Añádase a lo dicho la provisionalidad inherente, el fermento que agita al lenguaje religioso, y que nace de la experiencia, es decir, del impulso, íntimamente sentido por las «mentes a quienes les es hecha la Revelación», de ahondar en el punto de partida. Tendremos así en el lenguaje religioso una dinámica que lleva más allá de las metáforas y de cualquier formulación subsiguiente, en un esfuerzo tan interminable como el conocimiento que le sirve de base y que quisiera transmitir. Es la misma dinámica que lleva de los artículos de Fe hacia «la ciencia de Dios y de los santos»; dinámica que, fiel a la tendencia más íntima del conocimiento humano, es paralela a la superación que del mismo supone la Revelación. Tendremos así una indicación adicional de que para Sto. Tomás es el nivel de experiencia e intelección del sujeto cognoscente lo que determina el o los tipos de lenguaje utilizados, y —correlativamente— los diversos grados y niveles de comprensión de un lenguaje dado. Si alguna forma de lenguaje presenta niveles de comprensión, éste es en forma eminente el caso del lenguaje religioso. Y lo es debido a la experiencia misma a la que corresponde o, dicho más radicalmente, al objeto que no es accesible gracias a dicha experiencia.

El último artículo de la «quaestio» precisa el por qué de la complejidad de niveles en la Escritura. Lo hace esbozando el objeto mismo de nuestra experiencia religiosa, cuya revelación constituye la Escritura. A la par da cuenta de la pobreza —no por válida menos pobre— tanto del quehacer teológico como de toda formulación en la que éste vaya a resultar.

La estructura del artículo es conocida: la Escritura tiene cuatro sentidos, lo cual se debe no sólo a que narra los hechos que constituyen la Revelación (sentido literal), sino también a que los hechos mismos tienen un sentido; más exactamente, un triple sentido llamado genéricamente «espiritual». Y aquí interviene una cautela, muy acorde tanto con el proceder discursivo de Sto. Tomás como con el hecho de que todo discurso nace de datos y se encamina a descubrir lo que éstos contengan: el sentido espiritual, ulterior a los hechos, depende de —y se funda en— éstos, pudiendo ser extraído únicamente a partir de los mismos. Así se abre campo a lecturas más profundas de la Escritura sin por ello dar rienda suelta a la arbitrariedad, pues así como las hipótesis científicas han de atenerse a los hechos de que parten y sobre los que vuelven, así también la interpretación de la Escritura tendrá que atenerse

⁵⁷ Véanse, por ejemplo, en la «reportatio» sobre el Evangelio de San Juan, el comentario al primer capítulo.

a los hechos que ésta narra. «De este modo no se sigue confusión alguna en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se fundan en uno, el literal; sólo se puede argumentar a partir del mismo, y no a partir de lo que se diga alegóricamente»⁵⁸. Entendiendo, por supuesto, que hay cosas, como el poder de Dios, que no pocas veces serán expresadas mediante imágenes, tales como la del vigor del brazo divino; es evidente que en tales casos «el sentido parabólico se incluye en el literal»⁵⁹. Y es que lo más cerca de lo Sobrenatural que puede llegar el lenguaje humano, la máxima literalidad que se puede conseguir en este caso, es la aproximación metafórica.

Teniendo esto en cuenta, los hechos que componen la Revelación presentan para Sto. Tomás un claro sentido que va más allá de su mera factualidad. Es cierto que en el artículo décimo se subsumen bajo el sentido espiritual tres más (el alegórico, el moral, el anagógico), pero no es menos cierto que se trata en definitiva de la triple articulación de una misma y única dinámica: la radical orientación al futuro que caracteriza a toda la Revelación bíblica. El Antiguo Testamento se abre hacia lo que se recoge en el Nuevo Testamento; éste culmina en el acceso de un determinado ser humano a la trascendencia, hecho posible por el descenso del Dios trascendente como dicho ser humano. Se abre de este modo un camino a quienes quieran acompañarle. Estamos en marcha hacia algo que ha ido revelándose paulatina, progresivamente, en la Historia, y que, al superar el marco de nuestra vida y nuestra muerte, nos hace responsables tanto del presente como de un futuro inimaginable. Esto, que reviste tonos muy modernos, es una perspectiva profundamente tradicional, patrística, por ser radicalmente bíblica.

La «quaestio» concluye, pues, con lo que empezó: con lo que Dios tiene pensado para el hombre y «que supera el alcance de la razón»⁶⁰. El marco, el rumbo de los diez artículos es profundamente bíblico; su nervio lo constituye el uso que de la razón hace y a la razón asigna Sto. Tomás, frente a dicho marco y dentro del mismo. Que cuanto más plenamente se aplique la razón tanto más innegablemente resaltará la grandeza y bondad de dicho marco, es una de las liberadoras consecuencias que conlleva, en este texto, el pensamiento de Sto. Tomás.

⁵⁸ STh. I, 1, 10 ad 1.

⁵⁹ STh. I, 1, 10, ad 3.

⁶⁰ STh. I, 1, 1, c.