

EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO EN SANTO TOMÁS

Mariano Brasa Díez
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: Cuando uno es partidario de una filosofía que no concibe al hombre ni como ángel, ni como Demiurgo, donde lo dudoso para mí no tiene nada que ver con lo dudoso en sí, sería ilógico adoptar un método filosófico cuya esencia consistiera en criticar al ángel o al Demiurgo por las desilusiones constantes que provocan en el alma humana. Cuando uno ha tomado partido en esta filosofía que es bien diferente a esa concepción del hombre, el método filosófico será normalmente concebido en función de un hombre que se pone en marcha hacia la verdad. Si esto es un proceso, será todo un proceso de verdades humanas y no de desilusiones provenientes de un espíritu angélico o de un Demiurgo creador de aprioris.

A la luz de estas enseñanzas vamos a abordar el estudio del problema epistemológico que Sto. Tomás vio nacer y que debió resolver. En este caminar, buscando una solución, trataremos de dar los primeros pasos escrutando la génesis del problema causado por la oposición de la historia familiar de la teología agustiniana y de la sorprendente historia de la cosmología aristotélica. Después estudiaremos la admiración tomista y los métodos de investigación que de aquí se derivan.

I. NACIMIENTO DEL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO

A) *El narrador oficial*

El contexto ideológico en el que nació y se desarrolló la síntesis tomista fue un contexto de fe cristiana, inmanente a un modo de pensar neoplató-

nico¹. La fe enseña que el universo es creado, pero esta fe no proporciona una definición ni de la criatura ni del hombre. Este trabajo de definición que no hace la fe, se encarga de hacerlo la teología agustiniana. Dejemos hablar al último y al mejor narrador del universo medieval agustiniano, que nos cuente esta historia de un *universo en camino*. Su itinerario está trazado desde toda la eternidad porque el camino que debe seguir se llama Verbo de Dios. Escuchemos a San Buenaventura describir las tres grandes etapas de este itinerario que continúa la creación cuando sale de Dios y cuyo destino es volver a Dios².

a) La Creación o la multitud sale del Uno.

La multitud es un hecho de experiencia. Su origen divino es un hecho revelado. Su descripción llenó las primeras páginas de la Biblia. Así cuenta San Buenaventura esta salida: Dios, que es el Ser, la Esencia, el inmutable, y cuya riqueza es infinita, decreta libremente la creación. Se da todo lo necesario para crear, porque siendo todopoderoso y artista con posibilidades infinitas, está lleno de ideas³. Y, a pesar de su simplicidad, su ingeniosidad artística alcanzó el gran éxito de crear las realidades compuestas⁴. Esta composición parte de las profundidades del *ens* y del *esse* para completarse por la materia y la forma, a la cual se añade el género y la diferencia, la sustancia y los accidentes⁵. Este es el primer estado de composición de las criaturas. Con el hombre se añade la composición de naturaleza espiritual y corporal, así como las composiciones que acompañan toda naturaleza corporal, a saber, las partes homogéneas y heterogéneas⁶.

La serie cronológica de las criaturas comenzó por el cielo para continuar por los ángeles, la materia de los elementos y la primera medida de toda criatura: el tiempo. De las tres criaturas corporales derivan todos los otros, que son legión⁷. Finalmente, el universo bonaventuriano está coronado por una última criatura, totalmente diferente de las otras, la Gracia, criatura que permite el pecado y con él la *descreación*. Todas estas criaturas son unas, es decir, indivisas en sí mismas y divididas en los otros. Así nos colocamos frente a la multiplicidad más increíble que pueda salir de un único artista, Dios.

¹ Cfr. M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, Inst. d'Études Médiévales - J. Vrin, 1954, pp. 66-83; E. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1955, pp. 139-153.

² Cfr. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1943.

³ Cfr. *Itinerarium*, V, 4, en S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*, 10 vols, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902, t. V, p. 309. En lo sucesivo citaré siempre esta edición como AQ, poniendo el volumen y la página. Puede verse también *In Hexaëmeron*, III, 3-4 (AQ., V, 343).

⁴ *In II Sent.*, 3, I, 1, 1 concl. 3 (AQ., II, 91).

⁵ *In I Sent.*, 8, II, 2, 2 concl. (AQ., I, 168); *In II Sent.*, 3, I, 1, 1 concl. (AQ., II, 90-91).

⁶ *In I Sent.*, 8, II, 2 sol. (AQ., I, 168); *In II Sent.*, 3, I, 1 sol. (AQ., II, 90-92).

⁷ *In II Sent.*, 1, I, 1, 2 (AQ., II, 19-24); 1, I, 3, 1-2 (AQ., II, 45-51); 17, I, 1-3 (AQ., II, 410-419).

b) Unidad inmanente a lo múltiple o la ejemplaridad.

El arte divino parece haber lanzado los seres en el tiempo y en el espacio. Los ha disparado uno a uno sin que parezca haber la menor posibilidad de unidad de las criaturas entre sí y con la simplicidad divina. El artista divino está presente en sus obras, en su actividad conservadora primero y como modelo de todas y cada una después, porque no son sino copias de las ideas divinas. Por lo tanto, este aspecto artístico de las realidades no se añade a su naturaleza, sino que la constituye: "...*creatura non est nisi simulacrum sapientiae...*"⁸. "*Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale; sicut esse vestigium nulli creaturae accidit*"⁹.

Unidas al artista divino en cuanto que son copias, las criaturas están unidas entre sí por dos lazos ontológicos: el primero es la materia prima, apetito universal de las formas y que sirve de soporte común tanto a las inferiores como a las superiores, a las bajas como a las nobles¹⁰; y el segundo lazo ontológico es la asociación de las formas que, lejos de excluirse la una a la otra, se juntan y cohabitan en la misma realidad¹¹. Esta segunda fase del itinerario de universo en camino consiste en una puesta en común de la ejemplaridad divina que mide toda realidad y la unifica en su modelo, y una puesta en común también de su pobreza, materia prima, y de su riqueza, su forma sustancial. El universo así unificado está preparado para emprender la tercera y última etapa de su viaje: el retorno a Dios.

c) La vuelta a Dios por el dinamismo y la finalidad.

Esta tercera etapa comprende dos fases bien distintas. Primeramente el universo material se pone en marcha hacia el hombre, es decir, todo lo que hay de activo y de pasivo en el mundo material tiende hacia su información por la más alta de las formas, el alma humana¹². Esta causalidad inferior no es debida al azar, ni a ninguna contingencia, porque Dios lo mueve todo como si de marionetas se tratara. Todos sus movimientos, tanto el conjunto como los detalles, están organizados desde toda la eternidad por el Dios Providencia. Esta causalidad no consiste en la producción de otros seres, porque esto es un privilegio reservado sólo a Dios y, por la producción de ser, el maestro franciscano entiende la producción de las formas o de las esencias tanto sustanciales como accidentales¹³. La causalidad de las criaturas infrahumanas es, pues, dispositiva y consiste en hacer pasar un ser de una manera de ser a otra

⁸ *In Hexaëmeron*, XII, 15 (AQ., V. 385); *In II Sent.* 37, I, 2 sol. (AQ., 641-644).

⁹ *In II Sent.*, 16, I, 2 y 4 (AQ., II, 397); *Itinerarium*. II, 12 (AQ., V., 303).

¹⁰ *Ibidem*, 12 (AQ., II, 293-306)

¹¹ *Ibidem*, 13 (AQ., II, 310-324).

¹² *Ibidem*, 15, II, 1 sol. (AQ., II, 372-385).

¹³ Cfr. G. KLUBERTANZ, "*Esse and Existere in St. Bonaventure*", en *Medieval Studies*, VIII (1946) 169-188.

manera de ser, por ejemplo, hacer que el capullo llegue a ser rosa. No puede hacer más, porque Dios ha creado todo desde el principio en sus razones seminales contenidas en la materia, esperando el momento oportuno para su desarrollo¹⁴.

Ya tenemos al universo material dispuesto a volver a Dios, pero mediante el hombre. Una vez en el hombre, ¿qué es lo que el hombre va a hacer con ese universo? Que el universo continúe el viaje hasta el final por el conocimiento y el amor que constituyen la causalidad propia de las criaturas espirituales. Esta etapa del itinerario es, por tanto, un viaje en el que la verdad y el amor sirven de vehículo, porque conocer es poseer la verdad y Dios solo es Verdad. Sólo Él es en verdad indiviso e indivisible. Todas las criaturas, al estar compuestas, son divisibles y, por lo mismo, faltas de verdad como faltas de ser¹⁵. Pero, ¿cómo causará el hombre la verdad, puesto que la verdad se identifica con el ser y sólo Dios puede causar el ser?

Para ser adecuada al ser por su inteligencia, lo que constituye la definición de verdad¹⁶, será necesario que los dos términos de la adecuación sean inmutables; pero da la casualidad que ni la inteligencia creada, ni la realidad creada, son inmutables. Es necesario, por lo tanto, recurrir a la causalidad divina para explicar la producción de la verdad, como fue necesario acudir a la misma causalidad divina para explicar la aparición de seres nuevos. Y lo mismo que las *razones seminales* explicaban el nuevo ser, ahora la memoria¹⁷ agustiniana contiene las razones eternas dispuestas desde siempre por la iluminación divina. Conocer la verdad no es producirla, es hacerla aparecer allí donde ya existía, gracias a la iluminación, verdadero motor de la inteligencia humana¹⁸. Esta *ratio movens* que es la iluminación se ejerce a todos los niveles de la adquisición de la verdad: el de la elección de los vestigios por la sensación y de la conservación de su imagen por la memoria sensible; y el de la elección de la naturaleza por la aprehensión de su verdad por el juicio y de los lazos necesarios entre las diversas verdades por el razonamiento¹⁹. Actualizar siempre y más completa e intensamente las verdades ya existentes en el alma gracias a la cooperación constante de la iluminación, hasta el momento en el que cara a cara con la Verdad, con mayúscula, el viaje haya terminado. Este es el itinerario del alma humana y la parte que le corresponde en propiedad y, al mismo tiempo, la explicación metafísica del universo bonaventuriano.

¹⁴ *In II Sent.*, 7, II, 2, 1 sol. ad 6um (AQ., II, 198-199); *Breviloquium* IV, 2 (AQ., V, 221-222).

¹⁵ *In I Sent.*, 8, I, 1, 1 (AQ., I, 151-152); *Breviloquium*, V, I, 22 (AQ., V, 334.357).

¹⁶ *De scientia Christi*, IV (AQ., V, 23).

¹⁷ *Ibidem*, (AQ., V, 24-25).

¹⁸ *Itinerarium*, II (AQ., V, 302-312).

¹⁹ *In Hexaëmeron*, I, 13-18 (AQ., V, 331-333); *Sermo* IV, 19 (AQ., V, 572); *De Donis*, IV, 19-22 (AQ., V, 476-478).

La epistemología de San Buenaventura, su “Discurso del método”, está exactamente calcada sobre la realidad a conocer y la naturaleza del conocimiento. Puesto que la estructura metafísica del universo es de orden histórico, una especie de drama cosmogónico en el que Dios es el empresario, la verdad consistirá en poder leer este escenario divino; seguir esta trilogía de la eficacia, de la ejemplaridad y de la finalidad. El método de conocimiento será un método de lectura²⁰. Ahora bien, la fe nos pone entre las manos un libro, la Biblia, y conocemos las leyes de su lectura que se realiza en cuatro etapas, según los cuatro sentidos del texto divino. De la misma manera, para este libro que es el universo, el sólo método a seguir para poder leerlo bien es el método exegético que consiste en comenzar por el sentido literal, seguir con el sentido alegórico, al que se añade el sentido tropológico y que corona el sentido anagógico. Vamos a ver ahora cómo el Doctor Seráfico aplica y explica este método exegético al universo.

1. *El sentido literal*

El universo es un libro escrito por Dios que obedece a las leyes generales de la escritura: hay letras, sílabas y palabras. Las letras son los elementos primitivos que componen toda escritura; las sílabas y las palabras son la síntesis de estos elementos y constituyen las naturalezas. Las frases y los capítulos son los lazos dinámicos que unen estas naturalezas. La gramática especulativa que descubre las leyes de morfología y de sintaxis de este libro, es la ciencia y Aristóteles es el gran estudioso del sentido literal del libro del universo. Pero si la gramática nos proporciona los elementos y las leyes de composición de un volumen, es incapaz, por otra parte, de darnos el sentido o lo que es lo mismo, es incapaz de proporcionarnos la verdad. La ciencia aristotélica sola no nos da la significación del Libro, y si afirma que todo está en la gramática, esa ciencia es falsa²¹.

2. *El sentido alegórico*

Elegir la significación de los signos estudiados por la gramática es escoger lo que los constituye verdaderamente, es elegir la verdad, porque ésta nos lleva a penetrar en el interior del alma del escritor, a descubrir sus intenciones y las ideas que le han servido de modelo para componer su obra. Ésta es la obra de Platón, cuya preocupación no fue el aspecto físico de las realidades, sino su carácter de copias o de imágenes de las formas separadas, las únicas realidades que son verdaderos seres y auténticas verdades. Este conocimiento se llama sabiduría, porque contempla todo el mundo inferior bajo el signo de la ejemplaridad, de la unidad del artista o del escritor.

²⁰ Cfr. E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, cap. XV.

²¹ *In Hexaëmeron*, IV, 2 (AQ., V, 349); *De donis*, IV, 3-13 (AQ., V, 478); *Itinerarium*, III, 6-7 (AQ., V, 305-306); *De reductione artium ad theologiam*, 4-5 (AQ., V, 320-321).

3. *El sentido tropológico*

La sabiduría platónica se percató del sentido espiritual del universo, de su carácter participado, pero no llegó a conocer el sentido de esta participación porque no conocía el lugar de las formas: *el Verbo de Dios*. La gracia nos pone en contacto con la Trinidad, con el verdadero lugar de las formas y la teología nos explica el sentido tropológico del universo al manifestarnos como saliendo de Dios por su actividad creadora y elevándonos hacia Dios por Cristo y la actividad cristológica de los sacramentos. Sin este nuevo conocimiento, la sabiduría platónica es falsa, como lo era la sola ciencia aristotélica, porque no nos dice la verdadera significación del universo que debe conducir a la Trinidad, so pena de ser falso.

4. *El sentido anagógico*

Con la realización del universo como copia de un artista, primero desconocido, sabiduría platónica y, después conocido, teología, ¿podíamos pensar que hemos alcanzado definitivamente la verdad y que hemos llegado al final de nuestro viaje? No, porque sería una desgracia para aquel que se contentara con esta lectura del libro de la creación que nos sumerge en el espacio y en el tiempo, incluso si es en presencia de la Trinidad, porque no estamos hechos para vivir en el tiempo, sino en la eternidad. No estamos hechos para vivir en la fe, sino en la Gloria. Falta una última significación que debemos añadir a las tres anteriores y es el sentido anagógico que nos llega por los dones del Espíritu Santo, presencia consciente y gustosa de las tres personas en el alma que son una participación en esta visión gloriosa de la eternidad. Esta última lectura del universo nos proporciona un conocimiento místico. Es la verdad en su totalidad y es esta verdad total la que define al verdadero metafísico, según San Buenaventura²².

Las sucesivas etapas de la adquisición de la verdad metafísica nos vienen dadas por el fraile franciscano en el siguiente texto:

“...videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo *sapientiae*, Aristoteli vero, sermo *scientiae*. Ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo, scilicet *sapientiae* et *scientiae*, per *Spiritum Sanctum* datus est Augustino... Excellentiori vero modo fuit Paulo et Moyse... Excellentissime autem fuit in Domino nostro Jesu Christo”²³.

Ésta es la historia que contaba San Buenaventura y que Sto. Tomás conocía perfectamente. Esta historia se encontraba, a grandes rasgos, en San Agustín, pero el doctor franciscano la embelleció con elementos tomados de aquí y de

²² *Sermo IV*, 18-19 (AQ., V, 572); *In III Sent.*, 35, II, 3 concl. (AQ., III, 778).

²³ *Sermo IV*, 18-19 (AQ., V, 572); *De Donis*, IV, 19-22 (AQ., V, 477-478).

allá, de Scoto Eriúgena²⁴, de Gilberto Porreta²⁵, de Avicena²⁶ y de Guillermo de Auvergne²⁷. Semejante narración no podía sino alegrar profundamente un alma cristiana, porque los tesoros de la vida interior, cuya importancia es primordial en el cristianismo, no podían ser argumentados y exaltados sino por la importancia que tal doctrina les daba. Tenían la exclusiva de la verdad, una especie de original universal sobre el conjunto de las obras de Dios. En tal síntesis, la razón no era la sirvienta de la fe, sino su esclava y toda tentativa de independencia la llevaba necesariamente al error más profundo, al mismo tiempo que comprometía toda clase de verdad.

En el mismo momento en que Buenaventura contaba esta historia tan familiar al alma medieval, otra historia circulaba en secreto desde hacía una veintena de años y comenzaba a hacerse pública y provocaba reacciones violentas entre los teólogos de esta época. Era la historia, escandalosa para un espíritu neoplatónico, que contaba la física y la metafísica de Aristóteles. Toda historia que escandalizaba a los partidarios de la síntesis agustiniana se hacía fatalmente escandalosa a los ojos de la fe cristiana, cuya formulación teológica se había hecho, desde hacía ocho siglos, en términos agustinianos. Tomás de Aquino había escuchado esta nueva narración de boca de su maestro Alberto de Colonia, la había leído en las pobres traducciones latinas de los textos árabes y volvería a leerla después en una traducción nueva hecha directamente del texto griego por Guillermo de Moerbeke. ¿Cuál era la diferencia o la oposición de esta historia nueva con la otra historia que acabamos de escuchar de labios del maestro Buenaventura?

B) *La narración aristotélica o el narrador escandaloso*

No era por su noción de ser compuesto de materia y de forma, de sustancia y de accidentes, por lo que Aristóteles se oponía al universo agustiniano, porque la materia era necesaria en la distinción entre la criatura y el Creador. El escándalo comenzaba con la unicidad de la forma sustancial²⁸, la introducción de una causalidad real en el mundo del devenir y de una causalidad

²⁴ De Scoto Eriúgena toma la noción de *status* y la de *universo-teofanía*. Cfr. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris, Payot, 1962, pp. 202-208.

²⁵ De Gilberto Porreta toma la doctrina de la multiplicidad de las formas sustanciales. Cfr. *Ibid.*, pp. 264-268, 370-372.

²⁶ De Avicena deriva la división del ser en posible y necesario. Cfr. *Ibid.*, pp. 353-355, y E. GILSON, *Being and Some Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, pp. 81-82.

²⁷ Guillermo de Auvergne había atenuado la división aviceniana del ser en posible y necesario, dando a Dios la libertad de su actividad creadora, lo que era un artículo de fe. Cfr. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 419-424, y *Being and Some Philosophers*, pp. 83-84.

²⁸ Cfr. E. GILSON, "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* I (1926-27) 5-127; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 45-48.

que ejercía su influjo sobre las formas²⁹. En el universo físico aristotélico se dan verdaderas generaciones y corrupciones, y la causa de estas generaciones y corrupciones no es Dios por el intermediario de las razones seminales que poblarían la materia prima, porque la materia prima es pura potencia. Entonces la forma debe venir de la causalidad de la criatura, tanto la forma sustancial como la accidental. Por lo tanto, el campo de las formas aquí, se identificaba con el campo del ser en Buenaventura. Esto era un tabú para la causalidad creada que a lo sumo podía trabajar en la expresión de una forma, pero jamás en su producción³⁰.

La segunda nota escandalosa –de hecho era herética– de la historia aristotélica era la eternidad de su universo físico y su necesidad, porque sólo los individuos nacen y desaparecen, las estructuras, en cambio, han sido siempre y serán siempre lo que son. No hay ni progreso ni regresión, sino una identidad de fondo sobre las repeticiones perpetuas en esta historia eterna de un mundo eterno³¹.

Todavía más herética, si es posible, era la divinidad que presidía estos cambios eternos y su orden. En lugar de un Dios, había más de cuarenta³²; en lugar de un Dios-Providencia, estas cuarenta divinidades presidían imperturbables los acontecimientos terrestres y celestes, porque no los conocían, por la sencilla razón de que no los habían hecho³³. Fuente de esta fuerza motriz universal, estas divinidades atraían este mundo de cambio y movimiento en virtud de su misma inmovilidad, de su imposibilidad, que el universo físico trataba de imitar por la perpetuidad de las especies, que corrige, en cierta medida, la inestabilidad de los individuos³⁴.

En medio de este mundo sin destino, sin progresión ni regresión, presidido por divinidades que no saben lo que pasa y no pueden interesarse por lo que allí sucede, Aristóteles ha colocado el alma humana, cuya sustancia consiste en ser la forma de un cuerpo del que depende para subsistir y para la totalidad de su actividad.

²⁹ La condenación hecha por Roberto Kilwardby el 7 y el 18 de marzo de 1277 de diecisiete proposiciones puso de manifiesto los prejuicios agustinianos contra la enseñanza de Aristóteles sobre la pura pasividad de la materia, la unicidad de la forma sustancial, la simplicidad de las sustancias separadas, la existencia de un entendimiento agente personal y la distinción del alma y sus potencias. Cfr. D. A. CALLUS, "La condenación de Santo Tomás en Oxford", en *Revista de Filosofía* IV (1947) 379-416; E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 485-487; *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, pp. 95-124.

³⁰ Cfr. G. KLUBERTANZ, o.c.

³¹ Cfr. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 580-590.

³² Cfr. E. GILSON, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Emece Editores, 1945.

³³ El Aristóteles conocido a partir de la mitad del siglo XIII era un Aristóteles averroísta, irreligioso y racionalista; un Aristóteles que fue objeto de escándalo para el pensamiento imbuido de religión por los autores de este período. Para hacernos una idea de esta oposición, podemos ver *La philosophie au moyen âge* de E. Gilson en sus páginas 500-515.

³⁴ *In II De Anima*, lect. 7, n. 314.

No hay nada en éste de reminiscencia platónica y menos todavía un recuerdo agustiniano, donde las razones eternas han escrito de antemano el conjunto de las verdades de las que nuestra alma es susceptible. Nada de iluminación divina que establezca contacto entre el ser de Dios, fuente y objeto de toda verdad, y esta inteligencia “*quae est tabula rasa in qua nihil scriptum est*”. Hay un elemento divino, un *theion ti*, llamado entendimiento separado, pero parece no pertenecer al alma de cada hombre³⁵. El alma está en un estado de desolación completa. Su sola esperanza le viene de la sensación de que está mucho mejor equipada para adquirir su objeto que lo está la inteligencia. Un alma sin inmortalidad³⁶, sin contacto personal con un Dios que, por lo demás, no conocía la existencia, y cuya bienaventuranza consiste en la percepción de este orden indefectible de un universo sin destino; por lo tanto, sin significación divina. Este era el último escándalo de la narración aristotélica.

Si hay un universo totalmente pagano e irreligioso, es ciertamente el universo de Aristóteles y uno puede fácilmente imaginarse la repulsa instintiva que un alma cristiana, místicamente cristiana, debía experimentar ante una historia que se colocaba en abierta contradicción con la fe cristiana y con la teología encargada de la explicación o de la exploración de los datos de la fe.

Esta era la segunda narración y Tomás de Aquino pudo leerla en los textos del Filósofo. Los comentarios de Averroes que acompañaban este texto y cuyo racionalismo había subrayado todavía más estas estructuras puramente paganas, no podían sino aumentar el carácter escandaloso. Así nació lo que podíamos llamar la “admiración” tomista. Vamos a ver sobre qué se ha centrado este asombro y las investigaciones de las que fue la fuente, para poder descubrir, por el mismo hecho, su método.

II. NATURALEZA DEL PROBLEMA Y OBJETO DEL ASOMBRO

No basta con asistir al nacimiento de lo que hemos llamado “admiración” tomista, a la concienciación de la oposición radical que existe entre el agustinismo medieval, tal y como lo había sintetizado San Buenaventura, y el aristotelismo; es necesario determinar, además, los puntos precisos de esta oposición, porque las solas oposiciones de las que se ignora la causa engendran un problema. Ahora bien, entre las afirmaciones antitéticas de la síntesis agustiniana y aristotélica, algunas se explican por la presencia de la fe cristiana en el agustinismo y su ausencia en el aristotelismo³⁷. Estas oposiciones no constituían un problema para Santo Tomás, porque conocía la causa: la fe que

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 429a, 10-430a 26. Y para una discusión de este problema por los teólogos del siglo XIII, Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 79, aa. 4-6 y los textos paralelos que allí aparecen.

³⁶ Cfr. A. PEGIS, “Matter, Beatitude and Liberty”, en *The Thomist* V (1943) 264-280.

³⁷ Tales son las afirmaciones sobre la creación del universo en el tiempo, sobre la naturaleza de Dios, de la Providencia, de la bienaventuranza del hombre, etc...

capacita al hombre para percibir las verdades cuyo contenido escapa totalmente a la razón humana, incapaz de sospechar su existencia³⁸. En cuanto al conjunto de verdades denominadas *revelabilia*³⁹ que no escapan a la fuerza de la razón, pero son difíciles de conocer y cuya percepción es necesaria para la salvación, Tomás de Aquino las encuentra en Aristóteles o, al menos, interpreta los textos de Aristóteles en el sentido de estas verdades⁴⁰.

La verdadera "admiración" no se plantea en el plano de las relaciones fe-razón, sino sobre el plano mismo de la razón, en las narraciones contrarias que el platonismo agustiniano y el aristotelismo le hacen conocer con respecto al universo físico, a su organización, a la causalidad que allí se encuentra y a las relaciones de este universo y de cada una de las realidades que contiene, con su causa primera, Dios. Su "admiración" debe, por tanto, ser formulada en términos de neoplatonismo *versus* aristotelismo. Tratemos ahora de circunscribir esta "admiración" de una manera precisa antes de abordar las reacciones psicológicas que provocó.

A) *La naturaleza de la "admiración" tomista*

Puesto que el verdadero desacuerdo entre agustinismo y aristotelismo no puede versar sobre las verdades reveladas y revelables⁴¹, es necesario buscar los elementos del problema tomista. Por lo tanto, una vez despojado de su contenido teologal y teológico, el agustinismo consiste en una visión neoplatónica del universo. En este universo, lo físico no es ser, sino apariencias, sombras de formas o de esencias en las que se puede fácilmente describir el origen y la naturaleza en una mitología o en una teología de los seis días de la creación⁴², porque no se puede constituir el objeto de una cosmología filosófica. Dado que un universo constituido de esta manera no puede dar lugar a una Física o Filosofía de la Naturaleza⁴³, el solo conocimiento que se puede tener es una definición por referencia a la esencia o a la causa ejemplar de la cual es efecto o signo. Por lo tanto, aquí encontramos una de las características del pensamiento agustiniano, como ya vimos en la síntesis mística de San Buenaventura⁴⁴, donde la ciencia sin la sabiduría es un conocimiento falso. En el aristotelismo las cosas se hacen de otra manera: la filosofía de la naturaleza precede necesariamente a la metafísica, cuyo nombre mismo indica que "viene después de la Física", que la presupone y de la que tiene necesidad

³⁸ Cfr. *Summa contra Gentiles*, I, 7; *De unitate intellectus*, ed. Mandonnet, pp. 42, 69; E. GILSON, *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1945, pp. 20, 186-186.

³⁹ *Ibid.*, pp. 18 ss.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 196, 251.

⁴¹ Cfr. M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1954, pp. 44-52.

⁴² Cfr. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 587-588.

⁴³ No debemos olvidar que fue Aristóteles y no Platón el "inventor" de una filosofía de la naturaleza. Platón, en su *Timeo*, escribió una mitología de la naturaleza.

⁴⁴ Cfr. S. BONAVENTURAE, *De Donis*, IV, 3 (AQ., V. 476).

para existir, es decir, para descubrir su objeto, la inteligibilidad o el *separabile* y el *separatum*.

Si queremos determinar la “admiración” tomista creo que estamos en el buen camino, porque hemos encontrado el contexto y también los términos precisos: ¿cómo es posible que el platonismo no posea más que una cosmología mítica, mientras que el aristotelismo contiene un verdadero saber del universo físico y de los seres que contiene ese universo? Tomás de Aquino se encargó de subrayar con mucho cuidado la originalidad de Aristóteles en la organización del saber filosófico a partir de una base propiamente física o sensible. Uno de los muchos textos que afirman esta originalidad⁴⁵ está tomado de su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*: aquí se expone el método de la Filosofía Primera y el maestro dominico habla de la *dubitatio universalis de veritate*, hecho devenido célebre entre los epistemólogos neoescolásticos⁴⁶. En este texto, Santo Tomás, después de haber comentado la justificación que da Aristóteles de su método metafísico, añade una segunda razón a la de Aristóteles y esta segunda razón toca exactamente la naturaleza de la “admiración” tomista y lo hace con estas palabras:

“Non autem eodem ordine ipse (i. e. Aristoteles) procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim *incipit a sensibilibus* et manifestis et *procedit ad separata*, ut patet infra in septimo. Alii vero *intelligibilia et abstracta voluerunt applicare sensibilibus*”⁴⁷.

Lo que llamó la atención al de Aquino fue la oposición de los procedimientos de investigación de la verdad en el platonismo y en el aristotelismo: “*Non autem eodem ordine ipse procedit ad inquisitionem veritatis*”. En el platonismo, lo inteligible es un *a priori quoad se et quoad nos* y el sensible un *a posteriori*, puesto que lo construimos a partir de lo inteligible⁴⁸.

Que la “admiración” tomista verse primeramente sobre la oposición de los métodos aristotélico y platónico, es fácil de ver en la libertad absoluta que Tomás de Aquino practica con relación a los contenidos de las dos filosofías y su fidelidad con respecto al método aristotélico. Uno se maravilla de ver al maestro de París abandonar ciertos temas platónicos o neoplatónicos o sustituirlos por las doctrinas aristotélicas; o, al contrario, reforzar las síntesis aristotélicas con las doctrinas platónicas o neoplatónicas. Se ha dicho, y a veces se ha concluido muy alegremente, que su síntesis no es otra cosa que un sincretismo o un aristotelismo bautizado. Sin embargo, ninguna de las dos supo-

⁴⁵ Véanse los textos donde se afirma este aspecto creador de la doctrina de Aristóteles: *Summa theologiae*, I, qq. 79, 83-89; *De spiritualibus creaturis*, 3c: 5c; 9 y 6; 11 y 8; *In Post. Analyt.* II, lect. 4, nn. 4, 8; *In I Metaph.*, lect. 10; *In II Metaph.*, lect. 15.

⁴⁶ Cfr. E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939, p. 68, incluida la nota a pie de página.

⁴⁷ *De spiritualibus creaturis*, 5c. Cfr. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 391.

⁴⁸ Todas la proposiciones condenadas por Kilwardby que se mencionan en la nota 29 habían sido sostenidas por Santo Tomás.

siciones es completamente verdadera, aunque las dos contienen un elemento de verdad, porque Tomás de Aquino busca la verdad donde se encuentre, y la integra en el interior de una síntesis cuya originalidad es de tal calibre que no se había dado antes nada semejante⁴⁹. Pero el método filosófico de Tomás de Aquino está casi enteramente calcado en el aristotelismo, y es, precisamente de ahí de donde vienen los caracteres aristotélicos de su doctrina, incluso donde el aristotelismo está excluido o enteramente superado⁵⁰.

Por su aceptación del método aristotélico, Santo Tomás se veía en la obligación de criticar los procedimientos platónicos y neoplatónicos, y lo hizo continuamente en el tratamiento de los textos de San Agustín⁵¹, de Boecio y del Pseudo-Dionisio⁵², en su definición del estilo filosófico como opuesto al estilo platónico y neoplatónico⁵³ que es propio de la poesía y de la Biblia⁵⁴, pero anti-filosófico por su falta de unidad y de concisión⁵⁵.

Sería fácil hacer la prueba histórica y ver cómo el método filosófico aristotélico fue totalmente aceptado por Santo Tomás, con la sola consideración de las citas continuas que hace de las obras lógicas de Aristóteles⁵⁶. Pero es un argumento todavía más directo el interés que ha aportado a las obras puramente lógicas y el esmero que ha manifestado en sus comentarios de las partes de la lógica que tratan explícitamente del conocimiento científico o filosófico. No debemos olvidar que Santo Tomás sólo tenía una vocación, la del doctor cristiano, cuyo único fin es conocer a Dios y darle a conocer⁵⁷, y los textos de Aristóteles dan poco lugar a Dios y se centran más en las realidades naturales y el hombre⁵⁸. ¿Cómo explicar que un doctor cristiano consagre los años de su corta vida a escrutar la doctrina de un pagano que dedica todo su esfuerzo al estudio de los seres físicos? Tomás de Aquino nos dio él mismo la razón de este interés que manifiesta por las obras de Estagirita, estableciendo

⁴⁹ Cfr. L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1943. Esta obra es una prueba de que el fraile dominico tomaba la verdad donde quiera que se encontrara; poco o nada le importaba cuál era su procedencia, quién era su autor o cuál era su creencia. Le importaba, sobre todo, la verdad.

⁵⁰ Cfr. E. GILSON, *Being and Some Philosophers*, pp. 154-189.

⁵¹ Cfr. E. GILSON, "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin"; *La philosophie au moyen âge*, pp. 580-590; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 45-48.

⁵² Cfr. J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Alcan, 1919.

⁵³ *In I Metaphy.*, lect. 15, n. 231; *In III Metaphy.*, lect. 11, nn. 468, 471; *In De Coelo*, I, lect. 22, n. 10; *In De Anima*, I, lect. 8, n. 1; *In I Phys.*, lect. 15, n. 10; *In I Sent.*, Prol. I, 1 sol. et ad 3um; *In II Sent.*, 8, I, 3 ad 1um; *De Veritate* XXII, a. 11 ad 8um; XXIII, a. 3c.

⁵⁴ *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 9 obj. 1 y ad 1, ad 2 et ad 3; *In De divinis nominibus*, IV, lect. 19.

⁵⁵ *In III Metaphy.*, lect. 11, nn. 468-472. Cfr. M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 53, 99 y 194.

⁵⁶ Cfr. *Index Auctoritatum*, sub nom. Aristotelis, en S. THOMAE, *Opera Omnia*, Romae, Ed. Leonina, 1949, vol. XVI, Pars I, II A.

⁵⁷ E. GILSON, *Le thomisme*, pp. 8-14.

⁵⁸ De las 1400 páginas del texto de Aristóteles se dedican al estudio de las sustancias separadas no más de diez.

los lazos que existen entre el conocimiento de las criaturas y el del Creador⁵⁹ y la diferencia de método entre el conocimiento filosófico y el conocimiento teológico⁶⁰. Por lo tanto, la descripción del método filosófico como opuesto al método de la fe o de teología, es todo un cuadro, un esquema de las oposiciones entre el aristotelismo, el platonismo y todos sus derivados medievales.

Además acepta la doctrina metodológica de Aristóteles y las críticas del propio filósofo contra el separatismo platónico⁶¹ y hace suyas las conclusiones de esta crítica. Finalmente, si se considera que Santo Tomás adoptó la fórmula literaria y no la paráfrasis en sus comentarios del Filósofo⁶², que estos análisis del texto son un modelo del género y que continuamente están salpicados de juicios de valor sobre la fuerza y la fecundidad de los argumentos presentados y de su valor filosófico⁶³, es imposible no concluir que el método filosófico aristotélico representaba para Tomás de Aquino el método filosófico en toda su pureza⁶⁴ y que Aristóteles personificaba la sabiduría natural organizada, de tal manera que resultaba absurdo pretender descubrir aquí los defectos de método⁶⁵ o los errores, sobre todo por lo que respecta al campo de la verdad racional.

De esta convicción derivan las numerosas luchas que el fraile dominico sostuvo contra las interpretaciones averroístas del aristotelismo y los duros reproches, completamente inusitados, por parte de un hombre tan pacífico, tan flemático –como se ha caracterizado a Tomás de Aquino– que llega a fulminar contra el ‘Comentator’: “*Qui non tam fuit peripateticus quam peripateticae philosophie depravator*”⁶⁶. De esta convicción derivan también los recursos muy frecuentes a la *intentio auctoris* para justificar algunos argumentos⁶⁷, lo mismo que las intenciones sutiles que atribuye al Filósofo cuando las pruebas aportadas le parecen frívolas o sofísticas:

“*Posset ergo dici quod Philosophus in his disputationibus non solum probabilibus rationibus utitur, sed etiam interdum sophisticis, ponens rationes*

⁵⁹ *Contra Gentiles*, II, 2-3.

⁶⁰ *Ibidem*, II, 4; *Summa theologiae*, I, q. 1, aa. 1-6; *Contra Gentiles*, I, 9.

⁶¹ *In De divinis nominibus*, Prol.; *Summa theologiae*, I, q. 78, aa. 5-7.

⁶² Cfr. M.D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 173-192.

⁶³ Debemos señalar las expresiones técnicas por las que Tomás de Aquino determina el valor de los argumentos anticipados por Aristóteles: *ostendit, manifestat, determinat, probat, concludit, rationem ponit, disputam exemplificat, analytice vel logice procedit, etc.* Todas estas expresiones abundan en los comentarios que el filósofo medieval hace sobre el filósofo griego.

⁶⁴ *De spiritualibus creaturis*, 3, c; *In II Metaphy.*, lect. 4, n. 371.

⁶⁵ *In VIII Phys.*, lect. 1 y 21; *In II Metaphy.*, lect. 1, n. 268; *In Periher.*, lect. 8, nn. 15, 21; *De unitate intellectus*, ed. Mandonnet, pp. 37-37; *Contra Gentiles*, III, 9.

⁶⁶ *De unitate intellectus*, ed. Mandonnet, pp. 50 y 58, Cfr. A. FESTUGIERE, “Notes sur les sources du commentaire de Saint Thomas”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* XVIII (1929) 282-290.

⁶⁷ Cfr. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 122-125.

quod ab aliis inducebantur. Sed non videtur esse rationabile quod in tanta re tantus philosophus tam frivolum et parum apparentem rationem induxisset⁶⁸.

Se podrían acumular indefinidamente las observaciones de este tipo y mostrar que si Tomás de Aquino rechazó algunas doctrinas de Aristóteles, jamás criticó su método, sino que lo defendió siempre que tuvo ocasión y le hizo producir todos los frutos de que era capaz, al transportarlo a los dominios que jamás Aristóteles había soñado poder escrutar con la ayuda de los instrumentos metodológicos que él mismo había perfeccionado.

Después de estas observaciones generales, podemos concluir que la “admiración” tomista consiste, ante todo, en la oposición de los métodos aristotélicos y neoplatónicos, más que en el contenido divergente de las dos filosofías. Lo que le maravilla es ver al aristotelismo tomar como punto de partida la experiencia humana en su conjunto, sin olvidar ningún aspecto, tratar de jerarquizar los elementos en lugar de mutilarla y llegar, partiendo de la tierra y, por una vía segura e irrefutable, a descubrir un Dios que es Pensamiento del pensamiento; mientras que el platonismo desprecia toda esta parte de la experiencia humana que proviene de la sensibilidad, mutila al hombre transformándolo en espíritu, mutila la realidad al construirla sobre el modelo de las ideas abstractas y llega, con la ayuda de ejemplos y metáforas, a un Dios que está más allá del ser y que es, por lo tanto, absolutamente desconocido.

La verdadera “admiración” tomista tiene como punto de partida este hecho: que Aristóteles construyó una cosmología y no una cosmogonía; una física que permite la metafísica y le sirve de *substractum*, mientras que el platonismo y todos sus derivados, árabes o cristianos, no llegaron jamás a explicar verdaderamente el carácter físico del universo si no es en términos de símbolo. Así podríamos formular esto que hemos llamado “admiración” tomista: ¿cuál es, pues, este principio cuya presencia permite al aristotelismo lograr una explicación del universo, mientras que su ausencia esteriliza al platonismo y lo transforma en una mitología del universo físico? Sabemos que esta oposición proviene de su respectivo método y veremos a Tomás de Aquino preguntar a Aristóteles el secreto de esta fecundidad, mediante un estudio minucioso y profundo de lo que constituye la mayor originalidad del aristotelismo: su método filosófico.

B) Análisis del método aristotélico.

Ahora ya conocemos a los dos narradores y también los dos puntos de vista de los que Tomás, joven estudiante, ha oído hablar largo y tendido, y la

⁶⁸ *In III Metaphy.*, lect. 4, n. 371; *In II Metaphy.*, lect. 1, n. 284; *In IV Metaphy.*, lect. 1, n. 529; *In VI Metaphy.*, lect. 1, n. 1164; lect. 3, n. 1216; *In VII Metaphy.*, lect. 17, n. 1661; *In I Phys.*, lect. 15, n. 2; *In De Caelo*, III, lect., 3, n. 7; lect. 6, nn. 4-5; *In De anima*, I, lect. 6, n. 74; *In I Ethic.*, lect. 2, nn. 28, 31; *Quaest. De Anima*, 5 ad 4; *De substantiis separatis*, 12-15; *Contra Gentiles*, III, 9.

atención especial que ha puesto en la divergencia de las narraciones y, sobre todo, en la oposición de los métodos de narración: el platonismo siempre comenzando en el cielo y terminando en la tierra; mientras que las narraciones del aristotelismo basaban su punto de partida en las realidades terrestres para, gradualmente, elevarse hasta la contemplación de las realidades celestes⁶⁹. Nos es necesario ahora penetrar en el interior de este método filosófico aceptado por Tomás de Aquino y ver la profundidad y el uso que de este método hace en la organización de su síntesis.

Como doctor cristiano, el fraile dominico sólo tenía una preocupación: servir a la fe mediante la filosofía, es decir, integrar todo el ámbito de las verdades naturales en el interior de las verdades reveladas, a fin de unificar el saber humano y facilitar la intelección de los misterios sobrenaturales⁷⁰. Pero el carácter servil de la filosofía es muy diferente según se lo considere bajo el prisma del tomismo o del agustinismo. Dentro del marco del pensamiento agustiniano, del que San Buenaventura es el más fiel y el más perfecto representante, la filosofía es una sirvienta-esclava y la teología es una madrastra y déspota. No se le permite ninguna libertad, ninguna "alegría", no hay una mínima autonomía. La filosofía debe creer para ser verdaderamente filosofía, es decir, conocimiento verdadero, como ya hemos dicho. Pero si hablamos en tomismo, la filosofía es reina y señora en el ámbito de las verdades naturales. No se viste el uniforme de sierva, a no ser que emprenda un trabajo que sobrepase sus capacidades, cuando pretende escrutar los misterios íntimos de Dios y del hombre divinizado, porque entonces se encuentra deslumbrada por una luz que daña sus ojos y en ese deslumbramiento es cuando se deja guiar por la fe.

Voy a dejar de lado el problema de las relaciones entre la filosofía y la teología, no porque no lo considere importante, que lo es, sino porque voy a fijarme en los aspectos propiamente filosóficos de la investigación que Tomás de Aquino emprende para así poder escrutar los procedimientos que la razón puede utilizar para el estudio de las verdades que están a su nivel, sin que la fe intervenga. Esta investigación va a centrarse necesariamente en los dos métodos en cuestión y va a conducirnos al rechazo de los "aprioris" platónicos y a la aceptación del experimentalismo aristotélico. El espíritu de esta crítica y de esta repulsa lo encontramos en este texto del *Comentario al libro XII de la Metafísica* de Aristóteles:

"Sed, quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio *introducuntis* opinionem, sed magis ex *certitudine veritatis*, ideo dicit quod oportet *amare utrosque*, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt. Sed tamen oportet nos persuaderi

⁶⁹ *In De divinis nominibus*, Prol. Sobre la asimilación superficial del aristotelismo por los predecesores de Santo Tomás, Cfr. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, pp. 489, 497, 508-539.

⁷⁰ *Contra Gentiles*, I, 9; *Summa theologiae*, I, q. 1, arts. 6-8. Cfr. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1942.

a certioribus, idest sequi opinionem eorum, qui certius ad veritatem pervernerunt”⁷¹.

Con este espíritu, Santo Tomás rechazará siempre a sus adversarios con tranquilidad, hasta con dulzura, me atrevería a decir. Y mejor todavía: no rechazará jamás al narrador en la totalidad de su narración, sino tan sólo en aquellos elementos de falsedad que tal narración contiene, porque sólo tiene un criterio de elección, y este criterio no afecta al pensador, sino a la verdad de su pensamiento, porque “el estudio de la filosofía no va destinado a hacernos saber lo que los hombres han pensado, sino lo que es verdaderamente la verdad”⁷². Absalón de San Víctor decía: “*Non regnat spiritus Christi ubi dominatur spiritus Aristotelis*”⁷³. Santo Tomás planteará la contrapartida de esta afirmación y proclamará que el espíritu de Cristo reina en todas partes donde se encuentra la verdad, porque Él mismo es la Verdad. Con esta aptitud razonable, a la vez que comprensiva, el fraile dominico emprende el estudio y la elaboración de un método filosófico totalmente independiente del método escriturístico y teológico y, en este empeño, el filósofo de Estagira va a ser su único maestro.

Aristóteles concibe el aprendizaje del conocimiento filosófico como un diálogo constante y prolongado entre el hombre y el universo. Pero al contrario que en Descartes, en este aprendizaje el filósofo no se encuentra aislado de su medio ambiente, ni es capaz de descubrir por sí mismo toda la verdad. Su diálogo está hecho de todas las investigaciones anteriores, de todas las respuestas dadas. De esta manera, y por mediación de un hombre, toda la humanidad dialoga con la realidad y Aristóteles hará suyas las palabras que Bernardo de Chartres pronunciara dieciséis siglos más tarde tratando de convencer a sus alumnos de la necesidad que tenían de estudiar a los autores que les habían precedido: “Vemos más y más lejos que nuestros antepasados. Somos como enanos subidos en los hombros de gigantes”⁷⁴. Este método aristotélico, que explica las largas introducciones históricas que forman los primeros libros de sus principales obras, está recomendado por Santo Tomás como un elemento esencial de la virtud de la prudencia y, por lo tanto, de la moralidad misma de esta actividad humana que es la adquisición del saber:

“*Docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura, sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicitus, frequenter et reverenter applicat*

⁷¹ *In XII Metaphy.*, lect. 9, n. 2566; *In II Metaphy.*, lect. 1, nn. 287-298; *In De Caelo I*, lect. 22.

⁷² *In De Caelo I*, lect. 22, n. 5; *In I Metaphy.*, lect., 2, n. 180. Podemos ver la crítica de los abusos del recurso a la autoridad en la argumentación filosófica en *Quodlibeta*, VII, 18c; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, pp. 25-27, 58.

⁷³ *Sermo IV*, PL. 211, 37.

⁷⁴ JUAN DE SALISBURY, *Metalogico*, lib. III, cap. 4; ed. Webb, p.136: PL. 199, 900c.

animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam"⁷⁵.

Una encuesta aristotélica y tomista que versara sobre el problema del conocimiento sería algo muy diferente de un *Discurso del método* o una *Crítica de la razón pura*. No encontraríamos ni el orgullo ni la presunción de la inteligencia humana que caracterizan a los inventores del método moderno, sino una humildad y un sentido social que explicarían los resultados extraordinarios a los que nos llevaría esta encuesta⁷⁶.

Para que este diálogo entre la humanidad y el universo sea fructífero es necesario poseer la ciencia de la interrogación, la técnica de las cuestiones que la inteligencia humana debe plantear al universo para que éste le proporcione sus secretos, para que la deje entrar y percibir su misterio. De otra manera, el riesgo de las cuestiones ridículas, sin sentido o sin orden llega a ser inevitable y el universo interrogado no sabrá qué responder. Kant había sentido este método del saber cuando en el Prólogo a la segunda edición de su *Crítica*, lo había comparado a un interrogatorio al que el hombre somete al universo. Pero este interrogatorio es como el interrogatorio al que el juez somete a los testigos, mientras que el interrogatorio de Aristóteles y Tomás de Aquino corresponde a las cuestiones respetuosas, pero ávidas de respuesta, que el estudiante formula a su maestro.

Aristóteles, pues, inventó la técnica del interrogatorio y esta técnica inquisitorial es doble: una para discutir con los otros filósofos y con su propio espíritu, con el fin de clarificar y ordenar los conocimientos ya descubiertos, defenderlos contra los que los atacan, desvelar los sofismas de una argumentación, someter a los adversarios cuando sus pretensiones son irracionales y contradictorias. Esta primera técnica recibe el nombre de dialéctica⁷⁷. La otra técnica constituye la armadura misma del pensamiento científico y filosófico y consiste en un interrogatorio directo de la realidad por la inteligencia; se trata del planteamiento de un número preciso de cuestiones a las que el universo debe responder so pena de permanecer cubierto de un velo espeso que lo oculta a la inteligencia y no deja ver nada más que los contornos exteriores. En el segundo libro de los *Analíticos* se expone este cuestionario en toda su amplitud y con toda clase de detalles y, además, con las razones que lo justifican. Tomás de Aquino conocía perfectamente la distinción de las dos técnicas, exactamente como el buen o mal uso que puede hacerse de ellas. El texto que pongo a continuación constituye la prueba fehaciente de lo que acabamos de afirmar:

⁷⁵ *Summa theologiae*, II-IIae, q. 49, a. 3 ad 2; *In I Metaphy.*, lect. 10, n. 151; lect. 11, n. 180.

⁷⁶ Para Aristóteles y Santo Tomás, la adquisición de la verdad tiene un carácter social, Cfr. *In I Metaphy.*, lect. 1, nn. 276-288; *In XII Metaphy.*, lect. 9, n. 2566.

⁷⁷ L. M. REGIS, *L'opinion selon Aristote*, Paris, Vrin, 1935, pp. 133-166.

“Oportet autem eum qui vult *recte* solvere, ut perducat solutionem usque ad id ubi non sit amplius dubitatio; quod isti non faciunt. Cuius rationem assignat, connumerans se aliis, causa vitandae iactantiae; dicens quod omnibus nobis dubitationes solventibus hoc videtur esse consuetum, ut inquisitio fiat non ad rem, sed ad contraria dicentem, idest non quousque natura rei requirit, sed quousque adversarius non habeat ulterius contradictionem: quia etiam hoc quilibet observat ad seipsum, ut cum ipse dubitat de aliquo, quaerat in seipso quousque ipse non habeat in promptu unde sibi contradicat. Sed illud non sufficit: quia cum aliquis vult veram solutionem invenire, oportet quod non sit contentus obiectionibus quas habet in promptu, sed diligenter inquireat eas. Et propter hoc, sicut ipse subdit, oportet eum qui vult bene inquirere veritatem, esse promptum ad hoc quod instet et sibi ipsi et aliis; non per instantias sophisticas, sed per instantias reales et rationabiles, proprias, idest convenientes, generi de quo inquiretur. Et hoc quidem contingit ex hoc quod homo considerat omnes differentias rerum, ex quarum similitudine quaestio solvitur”⁷⁸.

Este arte del diálogo cuyas exigencias son impuestas no por el arbitrio de la mente, sino por la profundidad misma de lo real –*quousque natura rei requirit*– fue estudiado por el maestro de París larga y sutilmente en el comentario que hace a los *II Analíticos*⁷⁹, donde Aristóteles expone su doctrina de la adquisición de la verdad científica mediante la determinación exacta y exhaustiva de las cuestiones que la inteligencia humana puede plantear a la realidad. Hace ver que la investigación metódica de las definiciones reales debe partir de la definición nominal o vulgar, puesto que debe dividir y subdividir el género supremo de la cosa, definir y comparar inductivamente ésta con las cosas semejantes y desemejantes. Esta investigación metódica de las definiciones la aplicó constantemente Tomás de Aquino como regla para justificar las definiciones aristotélicas del hombre, del alma, de la ciencia, de la virtud... Para el que quiere conocer las bases mismas del tomismo es imprescindible un estudio en profundidad del comentario que el maestro dominico hace a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

Por este caminar, recorriendo las obras de Santo Tomás a la búsqueda de un método filosófico que le fuera propio, hemos ido viendo distintas posiciones de pensadores contemporáneos y anteriores al santo de Rocaseca⁸⁰ y nos hemos encontrado con un pensador cristiano diferente a los de la época,

⁷⁸ *In De Caelo*, II, lect. 22, n. 503 (10); *In Post. Analyt.*, libr. II, lect. 20.

⁷⁹ *In Post. Analyt.*, II, lect. 1-20.

⁸⁰ Me he acercado a las *Regulae caelestis iuris* de Alano de Lille y en el Prólogo mismo me encuentro con “...toda ciencia se sirve de reglas y de principios como de fundamentos que le son propios...” (Pról. n. 1.), gracias a las cuales accede a las conclusiones. Esta idea es muy próxima a la de Aristóteles cuando afirma en *Metaphy.*, VI, 12, que toda ciencia considera las causas y los principios proporcionados a sus sujetos y en *Anal. Post.* I, 2 “... que el conocimiento de la conclusión es el efecto del conocimiento de las premisas” y en *Anal. Post.*, I, 7 “...las premisas son los principios mediante los cuales se deduce la conclusión”. He visto la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre, donde habla de la fe entendida como forma de argumentar: “*fides est argumentum non apparentium propter articulos fidei qui sunt principia per se nota*” y recurre también a los *Anal. Post.*, I, 2 donde Aristóteles establece las reglas y define

rebeldes, “revolucionario”, que acepta las teorías sospechosas de Aristóteles y su método y comienza enseñando no lo que era “más seguro”, sino lo que parecía “más verdadero”, porque la verdad es un valor universitario.

Consciente de su misión de pensador cristiano, distingue bien los linderos de la razón y de la fe, para mejor unirlos, conservando los derechos y la dignidad de cada una. Su síntesis no está hecha sobre dos extremos irreconciliables, sino sobre una intuición única y propia de Santo Tomás, la del acto de ser, que le permitió descubrir en el aristotelismo exigencias platónicas, y dentro de un cierto tipo de platonismo –neoplatonismo, sobre todo en la línea de Proclo, mediante el *De Causis* y del Pseudo-Dionisio y otros escritos famosos en el medioevo– exigencias aristotélicas. No se trata de la síntesis de dos contrarios, sino del descubrimiento de la necesaria complementariedad de ambas instancias fundamentales: la consistencia y concreción de lo real, del universo físico, de la persona; y la apertura al infinito, mediante la relación de participación.

Ahora, y después de este largo caminar, parece que estamos en condiciones de conocer el método de Tomás de Aquino. De todos es conocido que Aristóteles sólo reconocía carácter científico a un sistema axiomático basado sobre “axiomas” evidentes para el sujeto. La historia de la teoría de la axiomática, fundada por el genio del Filósofo, ha consistido en una progresiva relativización de su visión absolutista. En el límite, tenemos hoy sistemas cuyos axiomas no sólo no son evidentes, sino ni siquiera necesariamente verdaderos; y nadie exige que se trate de enunciados necesarios.

El primer paso en esta relativización lo dio Santo Tomás cuando concibió la posibilidad de una ciencia cuyos axiomas no fueran evidentes para el sujeto. Es verdad que, para salvar las apariencias de aristotelismo, Tomás de Aquino enuncia la evidencia, para Dios y para los Santos, de los axiomas teológicos, pero para el simple teólogo no son evidentes y, a pesar de ello, la teología es una ciencia. Esto constituía una “revolución”.

El papel de Santo Tomás no se agota en esta innovación, hay más. Encontramos en su obra textos que preanuncian la concepción moderna de las ciencias llamadas “reductivas”. En algún momento uno puede llegar a preguntarse si el Maestro dominico permanece siempre fiel a la concepción –estrictamente deductiva– de la ciencia aristotélica. El método empleado en la última parte de la *Summa* nos hace pensar que no fue así; y si al final de su vida el maestro dominico hubiera escrito un tratado de metodología, a lo mejor nos habríamos encontrado con una sorpresa. A la hora de terminar este trabajo me pongo a jugar con hipótesis, cuando la realidad es bien diferente y el método filosófico de Tomás de Aquino es el que bebió en las aguas del filósofo de Estagira.

lo que es el silogismo científico y donde sostiene la necesidad de que la ciencia demostrativa parta “de premisas verdaderas, primeras, inmediatas...”.