

CAPÍTULO III

EL METODO DE SANTO TOMAS

Clemens M. J. Vansteenkiste, O. P.

El término *método* abarca distintos significados. Hablando del método de Santo Tomás podemos distinguir tres sentidos: método de investigación (que conduce a la síntesis), método de enseñanza, y método de actitud científica (que está en el fondo de la aplicación de los otros dos métodos). Debemos añadir que los distintos aspectos del método del Aquinate están poco estudiados.

1. *El método de investigación*

El método no es un comienzo absoluto, no trabaja en el vacío. Supone ya, aunque se trate de método de la praxis, al hombre que, en cuanto tal, piensa. Es decir, supone una gnoseología que considera al sujeto y al objeto (no hay pensamiento sin objeto). Así podemos entender que las filosofías se distinguen fundamentalmente según las distintas concepciones del conocer humano. Por esto los presupuestos del método tomista consideran el *cómo* del pensar del sujeto y el *qué* (objeto) de este pensar.

El *cómo* está claro por el hecho, confirmado por la moderna psicología experimental genética de que el hombre no conoce, no piensa, sin su cuerpo. Esta realidad revela la conexión de la gnoseología tomista con la antropología tomista, que subraya la unidad sustancial del hombre y por consiguiente la unicidad de la forma constitutiva, el alma intelectual, espiritual, inmortal. Como consecuencia: nues-

tro conocer y pensar empiezan por los sentidos y están siempre acompañados (condicionados) por los datos sensibles ¹.

Un segundo elemento del *cómo*, está en el hecho de que, intelectualmente, no solamente conocemos el individual, captado por los sentidos, sino también el universal; es decir, no solamente este verde, sino el verde; y no sólo el verde, sino el color, la cualidad de una cosa, una cosa a la que la cualidad pertenece. Esta distinción del conocimiento intelectual respecto al conocimiento sensible, exige la abstracción universal y espiritualizadora y, por consiguiente, toda la teoría del intelecto agente y del intelecto posible, de los fantasmas, de las especies, de los sentidos internos, etc.

La consideración del *cómo* nos enseña además que no habría conocimiento sin la acción del objeto (es la famosa doctrina aristotélica de la «tabula rasa» contra todo innatismo, platónico o de cualquier otro tipo) y que, por lo tanto, la misma naturaleza del conocer, tanto sensitivo como intelectual, es un «quoddam pati» ², un recibir, del cual se sigue que el conocer es necesariamente objetivo, es decir, real, en su actividad natural. Este es el primer presupuesto del método de las ciencias, mantenido por los mismos hechos, de los cuales sólo una «ideología» puede dudar.

El *qué* es también un dato inmediato de la experiencia. Lo primero que se conoce es el indeterminado «ens» ³, que une en el primer juicio originario el hecho de la existencia y la pertenencia a alguna cosa. Este primero en sentido genético, sigue siendo primero en sentido de fundamento en todo conocimiento siguiente. Así, el indeterminado «ser» es generalísimo, trascendental, y se podrá aplicar incluso

1. «Eius [intellectus] obiecta prima et principalia in sensibilibus fundantur» (I, q. 84, a. 8 ad 1) «impossibile est intellectum secundum praesentis vitae statum... aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata» (I, q. 84, a. 7). Cfr. J. MOREAU, *De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin*, París, 1976. Hemos reducido las notas a un mínimo, porque las citas de textos de las obras de Santo Tomás, de las antiguas biografías, de los innumerables estudios sobre el pensamiento del Aquinate, podrían llenar volúmenes.

2. «Sequitur quod... intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibili, vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni» (*In De Anima* III, lect. 7).

3. Citado con frecuencia como «autoridad» por Avicena: «Primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit» (*I Metaphys.*, lect. 2).

al irreal («la esfinge es un animal fantástico») y al no-ser («la nada es ausencia de ser») ⁴.

El conocimiento intelectual no se detiene en el primer indeterminado «es», sino que va más adelante en distintas direcciones. Y una dirección consiste en la constatación de que un «es» no es el otro («esto no es aquello», «esto no es»). Así toma forma el primer juicio de combinación (negativa) de conceptos: ser no es no-ser (el primer juicio, hablando absolutamente, «es», no era juicio de combinación, sino juicio sintético, cuyos elementos se identifican posteriormente). Así como el primer juicio sintético es fundamental para todos los conceptos siguientes, así también, el primer juicio de combinación es fundamental para todos los juicios siguientes. Es el principio de no contradicción (bajo todas sus formas, por ejemplo el principio de tercero excluido), principio metafísico, ya que se basa inmediatamente en el objeto conocido, y principio gnoseológico, ya que el conocimiento depende del objeto ⁵.

El primer conocimiento intelectual se desarrolla además en otra dirección: porque de este y aquel ente, y del hecho de que el uno no es el otro, se elaboran los conceptos de algo y de ser (este último se elaborará posteriormente, con razonamientos sucesivos, hasta la distinción de la existencia de hecho y del acto de ser constitutivo del ser dado).

El análisis posterior de los conceptos dados en los juicios de las experiencias siguientes, añade una dirección de desarrollo. Así, ya que el primer «es» indeterminado está siempre presente, se llega a la constatación de que todas las determinaciones siguientes permanecen dentro de aquel «ser», y que se trata de analogía.

Además, el desarrollo del conocimiento en nuevos juicios y conceptos permite nuevas combinaciones (así como la primera fue la combinación negativa de ser y no-ser). Tales combinaciones son juicios mediatos (no inmediatos, que son fuente de conceptos) de combinación positiva o

4. «Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis... cuius nota est hoc verbum *est*... Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens» (I, q. 48, a. 2 ad 2), «privationes et negationes entia dicuntur» (*De ente et essentia*, c. 1).

5. «Primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem» (I, q. 11, a. 2 ad 4).

negativa, y juicios combinados de razonamiento. De esta manera es posible conocer los principios segundos (respecto al principio de no-contradicción) y el principio de causalidad (que supone, por lo menos, el principio de causa). Así es posible llegar desde los primeros juicios del dato sensible y de su análisis (a causa de la analogía del ser) hasta el conocimiento del alma, fundamento del conocimiento, hasta las consideraciones del ser en sí (*ens in quantum ens*), hasta la especulación de las sustancias inmateriales y finalmente hasta el conocimiento (analógico) de la Causa Primera. Santo Tomás conoce este desarrollo «histórico» tanto en el conocimiento del individuo como en el conocimiento de la humanidad ⁶.

Estos dos presupuestos, o constataciones de hechos, tales como el *cómo* y el *qué*, son las bases de los dos pilares maestros del método tomista. De hecho, es necesario partir de los datos, como nos enseña el *cómo* del conocimiento, y es necesario conservar los fundamentos del contenido: el ser, los primeros principios y su desarrollo, como nos enseña el *qué*. Equivale a decir que el método empieza con los datos (lo que se recibe) y se desarrolla con la ordenación de los conceptos, juicios y razonamientos sobre el contenido de los datos, es decir, del *qué*. Esto último es la elaboración que conduce a la síntesis.

Los datos

Los objetos que se presentan ante las facultades cognitivas receptoras (los sentidos y el intelecto) se pueden clasificar según distintos criterios. El criterio más comprensivo, más fundamental, ya que se refiere a la causa cuasi-eficiente, es el del origen de estos datos, que provienen del mismo sujeto que hace la investigación (el filósofo, el teólogo) o de otros (filósofos, fuentes de la teología y teólogos).

6. Sobre el desarrollo en el individuo, vid. el orden pedagógico de las ciencias (en la segunda parte del capítulo). Sobre el desarrollo en la humanidad: «se homines ad invicem iuvant ad considerandum veritatem... Dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem... Illi a quibus nos accepimus, invenerunt aliquos praecessores a quibus acceperunt, quique fuerunt eis causa instructionis» (*In II Metaphys.*, lect. 1).

Hay, pues, datos que provienen del sujeto mismo que conoce. Pueden ser inmediatos, y entonces son de origen externo o interno. Su conjunto se puede llamar «fenomenología». Los datos de origen externo se indican a menudo con el verbo «apparet» o con verbos que reflejan la actividad (receptora) de los sentidos: «videmus», etc. Los datos de origen interno pertenecen más bien al aspecto psicológico o de introspección y se indican a menudo con el verbo «experimur». Así como los primeros (externos) pertenecen propiamente a la filosofía natural (actualmente se usa el término menos exacto de «cosmología»), los otros (internos) pertenecen más propiamente a la psicología, por ejemplo a la gnoseología (recordemos el argumento contra los averroístas: «hic homo intelligit»; la doctrina de la necesidad de los fantasmas en todo conocimiento intelectual; la famosa doctrina del autoconocimiento del *De Veritate*, q. 10, a.8) y a la moral (doctrina de la conciencia moral, de las virtudes, etc.)⁷.

Otros datos son mediatos, es decir, provocados, experimentales. En este aspecto Santo Tomás no está a la altura de ciertos contemporáneos suyos, como por ejemplo, su maestro Alberto Magno o el franciscano Roger Bacon. Haría falta, sin embargo, estudiar en qué medida el Aquinate conocía los progresos científicos de su tiempo (la aportación científica del siglo XIII es demasiado pobre con respecto a la del siglo XIV; la ciencia matemática, biológica, etc., de Santo Tomás necesita una mayor investigación). Hay que tener presente, de todas maneras, que tal conocimiento experimental no pertenece propiamente a la filosofía sino a la ciencia prefilosófica (ciertas «artes») y que tal conocimiento provocado no pertenece a la teología.

Una segunda categoría de *datos* no procede del sujeto mismo sino que constituye un objeto aceptado. Es, más o menos, el «locus ab auctoritate» de los antiguos. Estos datos aceptados pertenecen en parte a las ciencias experimentales y consecuentemente entran en el párrafo anterior. Sin embargo, la parte más importante de esta categoría está constituida por datos doctrinales que pertenecen ya a la elaboración de datos primitivos. Las dos partes juntas

7. Vid. los numerosos textos citados bajo la voz «experior» en el *Index Thomisticus*.

forman la categoría de las «auctoritates», aunque la segunda parte, doctrinal, se llame «auctoritas» en sentido más estricto.

Hay que recordar que los dos grupos de datos (propios, de los demás) no se deben separar, sino que deben constituir juntos el primer paso del método de la investigación. Esta colaboración es evidente, por ejemplo, en la doctrina sobre la Eucaristía: los sentidos ofrecen datos inmediatos, es decir, el conocimiento de los accidentes persistentes; y la «auctoritas» de la fe, la Sagrada Escritura y la Iglesia, ofrecen el dato de la «conversio»; la totalidad de las fuentes da el fundamento para la elaboración de una doctrina.

La *auctoritas*, porque suple los límites de la propia experiencia y de la propia elaboración, con el peso de toda la tradición y del saber superior (por ejemplo del saber divino en la Revelación), ocupa un puesto de primera importancia en el método tomista. Podemos dejar aparte las consideraciones lingüísticas sobre el término «auctoritas» (*auctor*) y sus relaciones con *agere*, *augere*, *authenticus*, y sus distinciones con *scriptor*, *compilator*, *commentator*, *inventor*, etc. Lo que importa es el significado doctrinal en la investigación intelectual, sus categorías y su uso.

El significado exacto de *auctoritas* es la cualidad de poder imponer una acción o una doctrina. Tal propiedad pertenece a un *auctor* o a una persona *authenticus*. Además la expresión de tal autoridad en una orden, en escritos, en una sentencia, obtiene la misma calificación: un libro es *auctoritas* y *authenticus*, una sentencia es *auctoritas* o *authenticus*, así como la persona a la que pertenece el libro o la sentencia. Esto explica el sentido de los libros de «sentencias» en la Edad Media (con distintos apelativos: *auctoritates*, *flores*, etc.). Lo autorizado se opone a lo no-auténtico, a lo apócrifo (pero también estos términos exigen un estudio lingüístico del cual no nos ocuparemos).

Las categorías de *auctoritates* están bastante diversificadas. Cuando se trata de ciencias humanas estamos ante distintos criterios. Los lógicos que se ocupaban del «locus ab auctoritate» decían que la autoridad es «iudicium sapientis in sua scientia»⁸. Se trata, pues, de celebridades de un autor, de tradición, de uso y aprobación común. Así Euclides es

8. Pietro Hispano, Lamberto d'Auxerre, y otros.

una autoridad en matemáticas, Galeno y Avicena y otros más son una autoridad en medicina, y Aristóteles se puede constituir como autoridad en filosofía. Un criterio que vale para las «sentencias» (no para los autores) es la «*communis opinio*», con la convicción de que sería inconcebible que todos estuvieran en el error⁹, y esto explica también el rechazo de las opiniones y posiciones «*extraneae*»¹⁰. Tales criterios se confirman, con la organización de los estudios, cuando textos concretos se aprueban para la enseñanza. Pero todo esto demuestra que la autoridad en las ciencias humanas es relativa y que su uso puede calificarse como un «*locus infirmus*», sobre todo en ciertos casos¹¹. En el fondo, la autoridad humana es siempre «*ratio*».

Cuando se trata de la ciencia divina (la teología, ciencia de la Sagrada Escritura, vid. la *Prima Pars*, q.1), la posición de la autoridad está mucho más determinada en una jerarquía orgánica. La autoridad suprema es la de Dios, expresada en su creación (que es una especie de «*liber*») y, en particular, en la Sagrada Escritura. Tal autoridad está directamente presente para nosotros en la fundación divina, que es la Iglesia. La autoridad de la Iglesia se manifiesta a través de personas: en primer lugar el Sumo Pontífice y después los Concilios (no es éste el lugar para exponer la doctrina de Santo Tomás sobre el Papa y los Concilios), y se expresa, así mismo, a través de la vida de la Iglesia: la tradición, la liturgia, el *usus* o *consuetudo*. Se trata, en el fondo, de los «*articuli fidei*».

La Iglesia, además, puede aprobar un grado inferior de autoridad. Se refiere, en primer lugar a los «*Sancti*». Santo Tomás hace también una distinción entre los antiguos y San Agustín y los santos posteriores¹². Los santos confieren aún una forma de autoridad a los recopiladores

9. «*Quod... ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est...*» (*Summa contra Gentiles*, I, cap. 34) (en la respuesta, cap. 37, Santo Tomás no niega el principio).

10. «*Opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae, dicuntur positiones extraneae*» (*De Malo*, q.6, a.1).

11. En la *Summa*, atribuida a Alberto Magno: «*In aliis scientiis [a theologia] locus ab auctoritate infirmus est et infirmior ceteris*» (ed. Borgnet 31, p. 24).

12. Santo Tomás considera aparte los «*antiqui doctores Ecclesiae qui fuerunt ante Augustinum*», en *De Malo*, q.3, a.14 y otros lugares.

de los «dicta Sanctorum» (las sentencias, etc.). Los maestros que han recibido la licencia para enseñar, los «magistri», están en último lugar. Alguno ha recibido una aprobación relativa, como Pedro Lombardo, en el Concilio Lateranense IV. Los maestros tienen todavía cierto peso de autoridad cuando están concordados («communiter»). Un maestro puede tener también cierta autoridad para sus discípulos, pero sus «dicta magistralia» no tienen propiamente autoridad para los demás ¹³.

En conclusión, cuanto más se baja en la escala de las autoridades teológicas, más cerca nos encontramos de la autoridad humana, la de la «ratio».

Por último, la teología, usando la filosofía como instrumento, recurre también a las autoridades de las ciencias humanas, pero se trata de una autoridad mínima y de argumentos «extranei» a la ciencia divina ¹⁴.

No debemos ocuparnos aquí, hablando del *uso* de las autoridades, ni del modo como se conocen las autoridades (directamente o no), ni del modo en que se citan (citas implícitas o explícitas), ni del grado de fidelidad de las citas (variables según el fin, doctrinal o no). Lo que importa en el uso, con respecto al método, es la postura de Santo Tomás (y de los demás escolásticos) ante las distintas autoridades.

Es evidente que la autoridad divina y la de la Iglesia no pueden estar en contradicción. Se trata, pues, en primer lugar de tener una documentación exacta sobre estas autoridades fundamentales. Para la Sagrada Escritura, Santo Tomás, no conociendo la lengua hebrea ni el griego suficientemente, pudo, sin embargo, acudir a trabajos de sus colegas ¹⁵. Cita muchas veces traducciones diferentes («alia littera»), pero este aspecto de la exégesis tomista no se ha estudiado todavía. Hacía falta, además, tener una buena

13. Santo Tomás habla de la «auctoritas Magistri Sententiarum» (bastante relativa) (I, q.94, a.4 ad 2). La autoridad relativa de los «magistri theologiae» en conjunto es mencionada en el *De forma absolutiois* y I, q.63, a.5. Sobre los maestros singulares: «quamvis dicta Hugonis... magistralia sint et robur auctoritatis non habeant» (II-II, q.5., a.1 ad 1).

14. «Etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur... Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus» (I, q.1, a.8 ad 2).

15. Vid. los artículos *Bibelkonkordanz* y *Bibelkorrektorien*, de J. SCHMID, en el *Lexikon für Theologie und Kirche*, II (1958).

documentación de los textos del Magisterio y de los Concilios, y Santo Tomás estaba convencido de ello ¹⁶. La interpretación de la Sagrada Escritura podía hacer surgir problemas. En estos casos las antiguas reglas de Ticonio eran útiles, pero el verdadero fundamento está en la doctrina de los distintos sentidos de la Escritura ¹⁷.

Por lo que respecta a las autoridades propiamente humanas, la postura es distinta, pero analógicamente símil, en las ciencias humanas y en la ciencia divina. Esta postura se puede definir con dos características: la libertad y el respeto.

La libertad intelectual se basa en la conciencia del hecho de que la verdad es objetiva y no pertenece a un autor, sino que es, como mucho, la conquista de toda la humanidad en su historia. De aquí se deduce que para Santo Tomás, además de la antigua concepción cristiana de que la sabiduría pagana pertenece por derecho a los cristianos, tiene la convicción de que el pensador tiene que usar el pensamiento ya realizado y continuarlo, porque la búsqueda de la verdad no se ha terminado. Por eso el estudio de las autoridades humanas no se detiene ante un «ipse dixit», ni se para ante la pura documentación o conocimiento erudito de opiniones y doctrinas, sino que debe servir para la búsqueda de la verdad ¹⁸. Tal postura no concierne sólo a los demás, sino también al mismo Santo Tomás. Por eso él no se atribuye a sí mismo los pensamientos que ha obtenido, como desarrollos y conclusiones, de los escritos de los demás. Y esto explica también por qué usa la terminología de otro autor —si los términos parecen útiles, y si han sido ocasión de un replantamiento personal— con un significado totalmente nuevo ¹⁹.

16. Vid. G. GEENEN, *En marge du Concile de Chalcedoine...*, «Angelicum» 1952 (29), 43-59; también en alemán, en el volumen *Thomas von Aquin I*, Darmstadt, 1978.

17. I, q.1, a.10.

18. «Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum» (*In De Caelo et Mundo I*, lect. 22).

19. Ejemplos bastante convincentes son, por ejemplo, el uso del boeciano *esse-quod est* o del platónico *participatio*. Vid. la observación de P. KUNZLE: «...dass sowohl Scholastiker wie Mystiker gewisse Termini gebrauchen, die zwar einem eindeutig bestimmten System entstammen, wie z.B. den der Emanation, damit aber nicht mehr die für das betreffen-

Juntamente con esta libertad en el uso de las autoridades humanas, existe un profundo respeto. Sabiendo que la ciencia no se reconstruye constantemente y que su construcción exige la colaboración, cuya forma más común es la «via disciplinae», Santo Tomás se coloca en la escuela de los «auctores». Era necesario, pues, tener una buena documentación de textos de los filósofos y de los santos. Una gran parte de estos textos pertenecía al mundo griego y Santo Tomás tuvo que recurrir a las traducciones. Incluso aquí usa metódicamente dos medios. Primero, él hizo traducir algunas obras desconocidas por los latinos. Tenemos su propio testimonio en la *Catena Aurea*, por lo que se refiere a obras de autores eclesiásticos griegos²⁰. Por lo que se refiere a la filosofía griega y a una eventual ayuda de Guillermo de Moerbeke, el asunto no está igualmente documentado y permanece discutido²¹. Hay un hecho claro: por ejemplo, que Tomás fue el primero en usar la traducción que un colega suyo hizo de la *Elementatio Theologica* de Proclo (esto no nos parece que sea accidental). Segundo, en sus comentarios a autores griegos, lo mismo teólogos (como el Pseudo-Dionisio) que filósofos (Aristóteles), él hace muchas veces uso de diferentes traducciones para encontrar el verdadero sentido del texto (demostrando así el respeto por los diversos traductores)²².

Además, se supone siempre que los «auctores» buscan la verdad. Esta es la *intentio recta* general. De esto se deduce

de System typische Auffassung ausdrücken... Ein anderes Beispiel ist das Axiom "bonum est diffusivum sui" das im Neuplatonismus im Sinne der Wirkursache gilt und damit emanatistisch klingt, bei Thomas aber zielursächlich verstanden wird und so den freien Schöpfungsakt Gottes nicht antastet" (Heinrich SEUSES, *Horologium Sapientiae*, Freiburg, 1977, p. 77 n. 3).

20. «Quasdam expositiones doctorum graecorum in latinum feci transferri», Epistola dedicatoria ad Hannibaldum in *Catenam super Marci Evangelium*. La *Catena Aurea* nos da a conocer también el método de citas usado por Santo Tomás y otros (y esto parece importante por el juicio sobre el *Libellus* que está al principio del tratado falsamente titulado *Contra errores Graecorum*): «In assumendis autem Sanctorum testimoniis plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam necnon ad manifestiorem sensum, vel secundum congruentiam expositionis litterae ordinem commutari. Interdum etiam sensum posui, verba dimisi» (*Ad Urbanum IV epistola dedicatoria*).

21. Existe una tradición sobre tal colaboración.

22. El ejemplo más típico es quizá el comentario a la *Metafísica* (vid. la *Rassegna di Letteratura Tomistica* V, n. 177).

que los verdaderos autores están, en cierto sentido, de acuerdo²³. Se supone además que en general la doctrina de un autor es unitaria, y que se puede recurrir a toda la obra de los autores para conocer su pensamiento. Sin embargo, los autores humanos son falibles, y por esto los llamados presupuestos (verdad, concordia, unidad) tienen excepciones, que se pueden afrontar metódicamente. Si se trata de errores (o inexactitudes), se explican con la búsqueda de la causa del error²⁴, introducidos en la *intentio* particular (es decir, la cuestión de la cual se trata) del autor²⁵ y, por consiguiente, se encuentra una explicación respetuosa, sobre todo cuando se trata de «Sancti».

En el caso de divergencias entre autores, se pueden aplicar los mismos medios (búsqueda de la causa, de la intención) para encontrar una concordancia. En ciertos casos se impone una preferencia o una decidida elección. La doctrina católica podrá servir para juzgar entre los filósofos, pero Aristóteles siempre será el principal²⁶. Para los santos, los que vivieron antes de San Agustín tendrán una autoridad menor que el Autor Africano²⁷. En todos estos casos, Santo Tomás y los escolásticos conocen y aplican las reglas del *Sic et Non* de Abelardo y de la *Concordantia discordantium canonum* de Graciano y de las escuelas de derecho.

En algún caso se presentaba también el hecho de la evolución del pensamiento de un autor. Las *Retractationes*

23. Los contactos entre Aristóteles y Platón se advierten a menudo en los comentarios aristotélicos (p. e., *In I Ethic.*, lect. 6).

24. Se indica la posibilidad del error: «Expositores autem in aliis quae non sunt fidei multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in his poterant errare» (*Quodlibetum XII*, a.26 ad 1). La causa de las inexactitudes es individuada: «Basilium enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones Platonis», y esto explica también la diversidad de opiniones de los «expositores sacrae scripturae» (*II Sent.*, d.14, q.1, a.2).

25. Para tal «intentio» particular, véase, por ejemplo, *De Veritate*, q.3, a.1 ad 6: «intentio Dionysii est» y ad 10: «intentio Anselmi est».

26. La idea parece implícita cuando Santo Tomás dice: «Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur» (*De spiritualibus creaturis*, a.10 ad 8). Santo Tomás acepta regularmente las críticas a Platón hechas por Aristóteles. La *sententia Aristotelis* es igualada a la *veritas* en *Librum de Causis*, prop. 3 y 5 y en otros lugares, y en cualquier caso el Aquinate dice expresamente que la «sententia Aristotelis» es «magis consona fidei christianae» (*op. cit.*, prop. 10).

27. Vid. la nota 12.

de San Agustín ya eran conocidas y se hablaba también de retractaciones de otros autores (San Hilario, Gilberto Porrreta y otros). Si, como ya se ha dicho, el error de las autoridades humanas era tratado fácilmente con respeto, hay excepciones cuando se trata de errores peligrosos para la fe ²⁸. Sin embargo, cuando los errores provienen de personas que no gozan de autoridad, entonces la condena es tajante para las opiniones heréticas y para las ideas anti-filosóficas ²⁹.

Sin embargo, errores y opiniones contrarias tienen también su puesto en la evolución del pensamiento ³⁰. Combatir los errores es evidentemente un deber. Para hacerlo con provecho y honradamente hay que conocerlos exactamente, es decir, con sus argumentos. También aquí, pues, la documentación exacta es necesaria ³¹.

La elaboración científica

El instrumento general para todas las ciencias es la Lógica. Santo Tomás se ha ocupado expresamente de ella en los comentarios al *Perihermeneias* y a los *Analitici Posteriori*. Hay que recordar también los escritos *De Propositionibus Modalibus* y *De Fallaciis* (excelente resumen del *De Sophisticis Elenchis* de Aristóteles), que la edición leonina de las *Opera Omnia* del Aquinate ha publicado recientemente en edición científica. Son también de gran utilidad los numerosos escritos lógicos, por ejemplo, la *Summa Totius Logicae*, falsamente atribuidos a Santo Tomás, pero que provienen de su escuela. Además, el uso de la Lógica, incluso reflexivamente, es evidente en cada paso de la filosofía y de la teología, y a veces de manera muy particular, cuando se trata

28. En el *De unitate intellectus*, Santo Tomás dice que Averroes «non tam Peripateticus fuit quam philosophiae peripateticae depravator».

29. Vid. *De Malo*, q.6., a.1 (cfr. nota 10).

30. «Indirecte vero [adiuvatur unus ab altero ad considerationem veritatis] in quantum priores errantes circa veritatem posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret» (*In II Metaphys.*, lect. 1); «ad sciendum veritatem multum valet videre rationes contrariarum opinionum» (*In De Caelo*, I, lect. 22).

31. Un ejemplo típico de tal honestidad de la crítica del Aquinate es su discusión contra los averroístas en el *De unitate intellectus*. Examina cuidadosamente sus argumentos y los combate con argumentos filosóficos, es decir, en su propio terreno. Esto explica el influjo de su crítica y el respeto que Siger y otros averroístas demuestran por Santo Tomás.

de rebatir una argumentación (las respuestas al final de los artículos son interesantes bajo este aspecto) ³².

No hay que olvidar la importancia, como instrumento paralelo a la lógica, de la gramática especulativa, que aporta las reglas para expresarse correctamente, de la misma manera que la lógica da las reglas del recto pensar. Santo Tomás no ha escrito un tratado sobre esta materia, pero su presencia es bastante evidente. Más de una vez recuerda la sentencia atribuida a San Jerónimo: «ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis» ³³. Las citas (no detectadas todavía cuidadosamente) de los gramáticos, entre los cuales está Prisciano, de las *Etimologías* de San Isidoro, de léxicos, como el de Papias, manifiestan la misma preocupación. Véanse también las consideraciones sobre los nombres divinos ³⁴, etc. El signo más evidente del interés lingüístico-filosófico nos lo presentan las explicaciones terminológicas, con las cuales Santo Tomás demuestra una ciencia casi moderna de las leyes del desarrollo semántico. Véanse las observaciones sobre el término *natura* ³⁵ y sobre otros términos, como *ens*, *potentia*, *voluntas* y otros. La sensibilidad por el valor de la lengua se manifiesta también por el hecho de que el Aquinate no ha introducido términos nuevos para sus nuevas ideas. El sacaba las consecuencias de la antigua doctrina sobre el carácter «ad placitum» de las palabras ³⁶. El contexto, la explicación de la «res» funda el porqué de los términos usados.

Son importantes ciertas aplicaciones particulares de la lógica. En primer lugar está la regla del auto-control del razonamiento o «discursus», que se debe basar en los primeros principios y que debe reducirse en último lugar a estos mismos principios. Se trata de la «via inveniendi-via

32. A propósito de la importancia de la Lógica, vid. también, más adelante, lo que se dice sobre la síntesis y el orden pedagógico de las ciencias.

33. I, q.31, a.2.

34. *I Sent.*, d.22, q.1, a.2: «Utrum aliquod nomen possit dici proprie de Deo», y los lugares paralelos.

35. III, q.2, a.1.

36. «Ista quaestio parum valet, quia non est de re sed de vocis significatione quae est ad placitum, unde in ea plurimum valet usus, quia nominibus utendum est ut plures... de rebus autem iudicandum secundum sapientes» (*I Sent.*, d.27, q.2, a.2).

iudicandi»³⁷. Los primeros principios a los que nos referimos son los absolutamente primeros del conocimiento (principio de no-contradicción) y los que son propios de toda ciencia: las matemáticas, por ejemplo, tiene principios como: dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí; así, en la filosofía natural, el principio está en los datos sensibles, y las conclusiones se deben reducir *ad sensum*. En la teología tales principios propios son los *articuli fidei*.

Otra regla, que concierne a la «*via inveniendi*», subraya la importancia de los datos iniciales para determinar la línea de desarrollo lógico de la elaboración. Esta regla se expresa en la «*via resolutionis-via compositionis*»³⁸. También es aquí posible un control, que resulta de la aplicación de las dos vías³⁹.

La síntesis

La síntesis conclusiva del pensamiento, fruto de la elaboración de los datos, hecha según las reglas generales del razonamiento y de su expresión lingüística, presenta tres aspectos.

37. Un texto es instructivo: «Ratio... comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter etiam nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret nisi fieret examinatio eius quod per discursum invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam iudicandi» (*De Veritate*, q.15, a.1).

38. «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si sicut est prius in cognitione ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod prius est in cognitione sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices» (I-II, q.14, a.5); «Necessarium est... in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo. E converso autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia» (*In I Ethic.*, lect.3).

39. «Ad cognitionem compositorum primo opus est via resolutionis, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postmodum vero necessaria est via compositionis, ut ex principiis indivisibilibus iam notis diiudicemus de rebus quae ex principiis causantur» (*In I Polit.*, lect. 1).

La síntesis filosófica. Debe suponerse de lo precedente que la síntesis sea lógica. El carácter científico lleva consigo el uso del silogismo demostrativo ⁴⁰. La síntesis filosófica exige también la unidad. Santo Tomás, consciente de esta exigencia, describe detalladamente el orden orgánico de las partes de la filosofía en las introducciones a los distintos comentarios aristotélicos. Además, unifica toda la filosofía bajo la dirección de la metafísica ⁴¹. Todo esto es todavía pensamiento aristotélico. La aportación personal de Santo Tomás está en la unificación bajo el concepto metafísico central de ser (esto corresponde exactamente a la doctrina sobre el principio del pensamiento; ver más arriba).

Hay que tener en cuenta que el Aquinano no ha escrito un manual o una suma de filosofía, y que tal síntesis filosófica sólo la podemos conocer *a posteriori*, es decir, a partir del análisis de sus escritos. Partiendo del primer objeto del intelecto, «ens», podemos llegar a la necesidad del «Esse». La aplicación de los trascendentales, convertibles con el ser, de la causalidad con las doctrinas relacionadas con la analogía y con la participación, a los datos, permite la construcción de toda la filosofía especulativa bajo la luz del ser. La filosofía práctica sigue después naturalmente, con la aplicación de los principios: «agere sequitur esse», «intellectus speculativus extensione fit practicus», «ars imitatur naturam».

Otro aspecto de esta unidad de la síntesis filosófica lo encontramos en el hecho de que Santo Tomás coordina los elementos útiles que se encuentran en los *Auctores*, en la filosofía para él fundamental, la aristotélica ⁴².

La síntesis teológica. La teología de Santo Tomás está tan unificada como su filosofía. Los principios que la rigen

40. Sobre el valor de las diversas argumentaciones, vid. el prólogo al comentario a los *Analitici Posteriori*, y también I, q.1, a.9.

41. «Cum maxime intellectualis sit est aliarum regulatrix» (*In Metaphys.*, Proemium); «omnes aliae scientiae in eam ordinantur sicut in finem» (*op. cit.*, lect. 3); «philosophus primus debet disputare contra negantes principia singularium scientiarum» (*op. cit.*, IV, lect. 17); «ab ea aliae scientiae huiusmodi principia accipiunt» (*op. cit.*, XI, lect. 1).

42. Cfr. nota 26. Un ejemplo típico en la cuarta vía, la «platónica», única en que Santo Tomás cita una autoridad y precisamente Aristóteles. «Quand saint Thomas 'assume l'héritage platonicien et augustinien', il ne songe nullement à platoniser, il aristotélise au plus haut point, en insérant le platonisme à la place qui lui revient dans les structures métaphysiques aristotéliennes», A. DE MURALT, in *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino*, VI (1977), p. 495.

son los datos de la autoridad infalible. Para la elaboración científica —para el Aquinate la teología es ciencia; ver la primera cuestión de la *Suma Teológica*— hacen falta distintos instrumentos. El primero es el instrumento común para toda obra intelectual, es decir, la lógica. El segundo es el uso de las autoridades humanas de los santos (y en cierta medida de los maestros; ver más arriba). Esta autoridad, siendo humana, pertenece a la razón, y por lo tanto la autoridad de los filósofos puede ser una ayuda secundaria, no propiamente teológica ⁴³.

Santo Tomás define metódicamente el papel subordinado de la filosofía en la doctrina de la fe. La filosofía puede demostrar los *praeambula fidei*, necesarios para la aceptación de la fe, como por ejemplo, la existencia de Dios. Con respecto a lo que es propio de la fe, los *articuli fidei*, la filosofía tiene un valor restringido. Es incapaz de demostrar los artículos. Sin embargo, puede indicar algunas conveniencias de los hechos de la fe, tratar de dar una explicación limitada para la inteligencia humana, y demostrar de esta manera la conexión entre los artículos. La filosofía tiene por otra parte, una importante tarea negativa: demostrar que los argumentos contra la fe o son falsos o no concluyentes ⁴⁴.

Para el contenido de la síntesis teológica nos remitimos a la segunda parte, ya que, al contrario de la filosofía, Santo Tomás nos ha dejado distintos ensayos sintéticos.

La síntesis de filosofía y teología. La idea que rige las relaciones entre filosofía y teología y también el método del uso recíproco es la de la unidad de la verdad, ya que corresponde a la realidad. Esto tiene como consecuencia, por una parte, que cada aspecto de la verdad es objeto de una ciencia con sus propios caracteres: la filosofía no es teología, así como la filosofía natural no es metafísica ⁴⁵. Por otra parte, un sector del estudio de la verdad no puede contradecir a otro ⁴⁶.

43. Cfr. nota 14.

44. Vid. para mayores detalles, la recensión del libro de M. COBBIN, en «Rassegna di Letteratura Tomistica» IX, n. 858.

45. La tendencia de la escuela tradicional agustiniana era sobre todo hacia la negación de la distinción (con las «rationes necessariae»).

46. Contra la mentalidad fundamental del averroísmo, que hizo decir a los contemporáneos que ellos se expresaban como si hubiera dos verdades (opuestas).

El hecho del orden en las ciencias lleva consigo, además, que una ayuda a la otra y que hay una jerarquía de perfección. Por eso la ciencia de los datos divinos de la revelación es superior a las demás, pero las supone, pues de otra manera no habría *ordo*. Es la aplicación del *adagium* «*gratia non destruit naturam, sed perficit*». Así como la verdad de la «ancilla» ayuda a la comprensión teológica, la verdad de la «domina» ayuda a la comprensión filosófica. Esta fue la postura de San Agustín (correspondencia de los pensamientos platónicos y del pensamiento cristiano; con distinción imperfecta todavía entre filosofía y teología), y ésta es la de Santo Tomás (la filosofía del ser viene confirmada por el texto del *Exodo*). Esta relación recíproca viene confirmada por el hecho de que la metafísica, en su parte suprema, es tan difícil, que la revelación de verdades filosóficas se puede considerar como «necesaria», es decir, muy conveniente ⁴⁷. De esta manera, la revelación y la razón se amparan mutuamente.

Santo Tomás encuentra en particular (es decir, en lo que se refiere a ciertas doctrinas especiales) una unión específica entre la filosofía y la teología en dos conceptos típicos de su pensamiento. Primero: lo que pertenece a lo sobrenatural propiamente dicho pertenece siempre al dominio del ser, de otra manera sería no-ser o nada. Un ejemplo característico es el de la doctrina sobre el misterio de la Eucaristía ⁴⁸. Segundo: existe un contacto analógico (que manifiesta la importancia de la doctrina de la analogía y de la participación, como fundamento de la analogía metafísica) entre Dios y la creatura intelectual en el grado supremo del ser, que es la persona (véase también la idea de la imagen de la Trinidad personal en lo específico de la persona humana) ⁴⁹.

47. La idea viene quizás de Maimónides (vid. *In Boethii de Trinitate*, q.3, a.1), pero Santo Tomás le ha dado una interpretación propia, en la *Summa contra Gentiles* I, cap. 4; II-II, q.2, a.4, y en otros lugares.

48. «*Virtute agentis infiniti quod habet actionem in totum ens potest talis conversio fieri, quia utrique formae et utrique materiae est communis natura entis*» (III, q.75, a.4 ad 3).

49. «*Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum, nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones*» (*Summa contra Gentiles* I, cap. 44).

2. *El método de enseñanza**Orden pedagógico de las ciencias*

El orden de las ciencias que Santo Tomás propone como programa de enseñanza universitario —cuyo valor actual merecería la consideración de los profesores— en la introducción a su comentario al *Liber de Causis* y en el comentario a la *Ética* (VI, cap. 7), comprende, en cierto sentido (presuponiendo las escuelas elementales del *trivium*), las artes liberales del antiguo programa y supone que el curso filosófico se corone con la teología, como ocurría en las universidades de su tiempo. Este orden no es un orden sistemático ni un orden de valor, ni el de la importancia histórica, ni el psicológico-genético, sino que es el orden metodológico-pedagógico, basado en el doble aspecto de la «disciplina»: la dificultad de la materia y la preparación del estudiante.

Hay que empezar con la lógica, porque es el «modus» de las ciencias, de toda la filosofía⁵⁰. Podemos suponer que Santo Tomás incluya aquí también el «modus significandi» de la gramática especulativa, ya que en el prólogo a la *Ética*, donde define el «ordo quem ratio considerando facit in proprio actu», dice que éste se realiza «cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae».

El segundo paso es el estudio de las matemáticas. De hecho también los «pueri» son capaces de hacerlo, ya que las ciencias matemáticas (el antiguo *quadrivium*) no exigen experiencia y no van más allá de la imaginación (las observaciones de Santo Tomás sobre las relaciones de matemáticas e imaginación son interesantes para la justificación de distintos sistemas matemáticos y geométricos posibles).

El tercer grado es la filosofía natural que exige un mayor desarrollo temporal ya que se basa en la experiencia, permaneciendo sin embargo a nivel del sentido y de la imaginación, en sus comienzos. (Esta observación es también

50. Vid. lo que se dice sobre el lugar de la lógica en la elaboración de la ciencia. Cfr.: «debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica dit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis» (*In II Metaphys.*, lect. 5).

importante para el problema de las relaciones entre las ciencias empíricas y la filosofía de la naturaleza.)

El cuarto paso lleva a la filosofía moral, ésta exige una madurez de experiencia y un «anima a passionibus libera» (observación de sabor actual, cuando vemos cómo las pasiones crean la justificación de una moral aberrante).

El último puesto lo ocupa la ciencia «divina», la «sapiencia» que considera las causas primeras. Tal objeto trasciende la imaginación y exige un «validus intellectus» y presupone muchas otras ciencias⁵¹. Hay que señalar que Santo Tomás habla, a propósito del último grado, solamente de la ciencia «divina». De hecho, en otro lugar (el prólogo al comentario de la *Física*) dice que la «filosofía primera», en la que se trata de los «*communia entis in quantum ens*», está antes de las demás ciencias. Creemos pues que ésta se debe colocar después de la lógica. La teología viene, como última etapa, después de la filosofía⁵².

Método en la enseñanza de la filosofía

Ya que Santo Tomás no nos ha dejado una suma de filosofía, tenemos que deducir ciertos elementos de su método de enseñanza de la filosofía a partir de sus escritos. El primer elemento lo obtenemos del método general de elaboración de la ciencia (ver más arriba). Otros elementos vienen ofrecidos por la consideración de sus comentarios filosóficos (un estudio de los «opúsculos» filosóficos exigiría un trabajo preparatorio que todavía no se ha realizado). Estos comentarios nos proponen algunos pasos de la «lectio» o comentario de un texto: el prólogo que indica el puesto de la materia tratada en el conjunto de la filosofía; la «*divisio textus*», llevada al último detalle, que demuestra la conexión lógica de todo el tratado que se comenta; los «ex-

51. «*Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia huiusmodi de Deo ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis*» (II-II, q.2, a.4).

52. «*Omnis... cognitio veritatis quae nobis necessaria est de aliis rebus, referenda est ad cognitionem veritatis divinarum*» (*In Psalmos*, 48); cfr. la cuestión: «*Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi*» (I, q.1, a.1) y los lugares paralelos. La idea la expresará claramente Domenico di Fiandra en el prólogo a las cuestiones sobre la *Metafísica*: «*catholicae veritatis doctor incipit ubi metaphysica desinit*».

cursum» que explican más profundamente ciertas nociones y doctrinas que encontramos en el texto, y «questiones» que tienen un papel análogo. En general los comentarios de Santo Tomás se distinguen metodológicamente de los de ciertos autores de su tiempo en cuanto a la forma: mientras que San Alberto prefiere (con alguna excepción) una forma perifrásica (con «digressiones» extensas), Santo Tomás usa siempre la forma del comentario literal. Se diferencian también en la intención final: mientras que San Alberto quiere (al menos en teoría) exponer solamente las teorías de los «peripatéticos» (según su concepción), y los «averroístas» quieren exponer solamente la doctrina (definitiva) del Sumo Filósofo, Santo Tomás quiere, exponiendo el pensamiento de Aristóteles, llegar a la verdad, a veces contradiciendo al filósofo y, sobre todo, desarrollando su pensamiento.

Hay, además, algunas observaciones metodológicas particulares, que habría que ordenar (y que también son análogicamente aplicables en teología). Señalamos: el «modus» propio de cada ciencia se debe exponer al principio; hay que empezar por las cosas más comunes y universales, es decir, con el «magis cognitum»⁵³. Recordemos también la q. 6, a. 1 del *In Boetium de Trinitate*: «utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter» y las observaciones (aristotélicas) sobre la distinta «certitudo» en las diversas ciencias⁵⁴.

Método en la enseñanza de la teología

En el caso de la teología tenemos la suerte de poder ver en las obras de Santo Tomás la doble forma del método didáctico; es decir, el método inventivo, en los comentarios

53. «Modus autem proprius singularum scientiarum in scientiis singulis circa principium tradi debet» (*In II Metaphys.*, lect. 5); «in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia et postea propria unicuique illius generis», (*In De Anima*, I, lect. 1); «ut accipiatur quo ordine oporteat procedere in qualibet materia, considerandum est quod oporteat incipere a magis cognitis, quia per notiora devenimus ad ignota» (*In I Ethic.*, lect. 4).

54. «Ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti sicut in materia necessaria semper eodem modo se habente» (*In I Ethic.*, lect. 3).

a la Sagrada Escritura y a los teólogos (único método conocido en el caso de la filosofía) y el método constructivo en las obras sistemáticas.

El método inventivo de los comentarios es análogo al de los comentarios filosóficos. No podemos analizar aquí todos estos escritos. Señalamos sin embargo que también en esta ocasión, en la que la materia teológica no se presenta sistemáticamente, Santo Tomás busca la existencia de un orden y de una unidad. Esto es evidente en los comentarios al Nuevo Testamento. El Evangelio de Mateo trata principalmente la «humanitas Christi» del cual describe la entrada en el mundo, el progreso y la salida. El Evangelio de Juan trata principalmente de la «divinitas Verbi». La exigencia metódica de orden se manifiesta sobre todo en el comentario tomista a San Pablo, en el cual el Aquinate organiza todas las cartas del Apóstol en torno al concepto de la «gratia Christi» considerada en la Cabeza, en los miembros principales, en el Cuerpo Místico, la Iglesia.

En el comentario a las sentencias, Santo Tomás sigue evidentemente la organización imperfecta de Pedro Lombardo. Sin embargo, aquí encuentra ya un orden tradicional que corresponde más o menos al orden de la historia y del Símbolo. Aquí se encuentra implícita la idea (no platónica) de *exitus-reditus* (que se expresará claramente, por ejemplo, en el *De Veritate*, q. 20, a. 4).

Las obras originales sistemáticas de teología demuestran cómo el método de la exposición se adapta siempre a la intención de la obra, es decir, a los destinatarios. A veces, se trata de una finalidad de instrucción espiritual para uso personal, como el *Compendium Theologiae*, o para uso común, para el pueblo creyente, como las *Collationes cathechetice* (que normalmente se atribuyen al último año de la enseñanza de Santo Tomás, en Nápoles, en 1273). En los dos casos, el Aquinate centra la exposición en la «salus humana». En el *Compendium Theologiae* dice que para la salvación se necesita: el conocimiento (los artículos del Símbolo, que corresponden a la fe), la búsqueda del fin (expresada en el *Pater*, que corresponde a la esperanza), la observancia de la justicia (el precepto de la caridad, que corresponde a la tercera virtud teologal). Santo Tomás encuentra el esquema de las tres virtudes en San Pablo y en San Agustín. En las *Collationes*, para la salvación son necesarias tres cosas (paralelamente al *Compendium*): la ciencia de la fe (el Símbolo),

la ciencia de lo que debemos desear (el *Pater*), la ciencia de lo que tenemos que obrar (la ley del decálogo y de la caridad).

Por el contrario, cuando se trata de la instrucción de los misioneros entre los «Gentiles», según la antigua tradición, es decir en la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás sigue el método que se adapta al caso. Desarrolla dos exposiciones paralelas distinguiendo las verdades que se pueden conocer naturalmente de aquellas que van más allá de la razón. En la primera sigue implícitamente el esquema *exitus-reditus*: Dios (la naturaleza divina), la creación (la potencia divina), el camino de las criaturas hacia Dios. (Dios como «finis et rector»). Ponemos de relieve que todo se considera bajo la luz de Dios, como en la *Suma Teológica*. En la segunda parte el movimiento paralelo es: la Trinidad, la Encarnación, el fin (resurrección, etc.).

En la suma de teología, escrita para los «incipientes» (para los cuales a veces las soluciones son más simples que en otros escritos de teología), el punto de vista dominante es el mismo que en la *Summa contra Gentiles*. Dios es el centro: en sí mismo, como principio, como fin. De nuevo está implícita la idea *exitus-reditus*. No debemos detenernos aquí sobre las recientes discusiones en torno al plan de la *Suma*⁵⁵. Recordamos solamente que Santo Tomás ha perfeccionado el plan tradicional (sin rechazarlo) de las sentencias de Pedro Lombardo.

3. *El método en la actitud personal*

Según los antiguos biógrafos del Aquinate, Santo Tomás daba la impresión de ser un innovador. En realidad, el método constructivo de la ciencia y el método de la enseñanza, brevemente descritos en las páginas precedentes, no se encuentran en los autores anteriores ni en los contemporáneos de una manera semejante.

Por lo que se refiere a la actitud personal —podemos decir el método caracteriológico— señalemos solamente

55. Recordemos solamente las bellas consideraciones de R. J. HENNESSEY en la introducción al primer volumen de la *Tertia Pars* en traducción inglesa (cfr. «Rassegna di Litteratura Tomistica» XII, n. 86).

algunos rasgos típicos (haría falta analizar toda su biografía, investigar los rasgos que revelan su carácter y su temperamento en los escritos, valorar el estudio grafológico de los autógrafos) ⁵⁶.

La obra de Santo Tomás, bajo los aspectos cuantitativo y cualitativo juntamente, revela «un modelo insuperado de laboriosidad y de valoración del tiempo» ⁵⁷. Bajo el aspecto puramente cualitativo, llama la atención en primer lugar la sencillez del lenguaje juntamente con la limpieza de exposición. La filosofía de Santo Tomás es la filosofía natural de la mente humana ⁵⁸, sin pre-conceptos, sin cuestiones *a priori*, sin fantasías, y que no traiciona nunca la intuición natural del conocimiento espontáneo (bajo cualquier aspecto Tomás es el «parvulus» del Evangelio).

Esto está de acuerdo con un rasgo de carácter que ha llamado la atención a los antiguos biógrafos: su humildad. Típicamente, Santo Tomás cita repetidamente el texto de los *Proverbios*: «ubi autem est humilitas ibi est sapientia». Esta humildad es la base de las ayudas sobrenaturales, y es también la base de la apertura hacia toda verdad, de la búsqueda de documentación, del respeto por la autoridad (ver más arriba), de la consideración de todas las dificultades y objeciones (no pocas veces Santo Tomás desarrolla objeciones supuestas, que podrían plantearse) y todo esto demuestra su sentido crítico ⁵⁹.

La humildad se une sin dificultad con la confianza en la razón, don de Dios y fundamento de la imagen divina natural en el hombre, incluso también con la conciencia de los límites de la inteligencia humana, que no produce un complejo de inferioridad o de duda (la filosofía empieza con la certeza del *ens* y de los primeros principios, y la certeza de la fe es aún mayor).

La humildad se une también al espíritu social (el pensamiento tomista sobre las formas de sociedad es casi un claro reflejo). La verdad y la ciencia no son propiedades privadas,

56. Vid. las páginas sobre Santo Tomás del libro de G. M. MORETTI, *I Santi dalla Scrittura* (Padua, 1952; nueva ed. 1975).

57. L. BOGLIOLO, *Guida alla ricerca scientifica e allo studio di S. Tommaso* (Roma, 1967), p. 115.

58. L. BOGLIOLO, *op. cit.*, p. 127.

59. «Ad sciendam veritatem multum valet videre rationes contrariarum opinionum» (*In De Caelo*, I, lect. 22).

sino que crecen con la mutua colaboración. Por eso la actitud de Santo Tomás se expresa con la palabra de la Sabiduría: «sine invidia communico»⁶⁰.

Este carácter comunicativo cuadra muy bien con el carácter afectivo de Santo Tomás que se manifiesta en su doctrina sobre la caridad y la amistad, por lo cual él es el «Doctor amicitiae», y que se manifestaba también en su vida, es decir, en las relaciones amistosas con sus discípulos y con sus colegas.

El carácter «intuitivo» natural, realista del intelecto, junto con el carácter afectivo (y el temperamento despierto) nos dan a entender en qué modo Santo Tomás puede ser considerado un artista. No pensamos solamente en el oficio del *Corpus Domini*, sino también, y quizás en primer lugar, en las bellísimas expresiones esparcidas por sus escritos que merecerían una antología⁶¹.

Ya que el Aquinate es, ante todo, un teólogo, el aspecto personal, subjetivo, de teólogo adquiere una particular importancia. Bajo el aspecto ascético, ponemos de relieve, además de la humildad ya mencionada, la pureza, cuya importancia para la vida intelectual él mismo subraya⁶². Los rasgos de carácter intelectual, como el sentido profundo del misterio⁶³ la fe inquebrantable, la vida de oración, son los más directamente «teológicos». En definitiva, son la «sintonía de su vida con las exigencias propuestas por el anuncio evangélico»⁶⁴. Todo esto quiere decir que fue un santo y un

60. El texto es citado en el antiguo oficio para la fiesta de Santo Tomás.

61. Un ejemplo: «Aperta enim manu clave amoris, creaturae prodierunt» (Prólogo al *II Sent.*) (la expresión «clave amoris» hace pensar en la terminología de la poesía cortesana).

62. «Virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis, ut dicit Commentator; castitas enim praecipue inter virtutes morales corporis animae oboediens redit» (*II Sent.*, d.7, q.2, a.2 ad 6).

63. En cuanto al misterio de Dios: «Quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit sed potius quomodo non sit» (I, q.3, Prologus); los textos análogos son numerosos. En cuanto al misterio de la Encarnación (y otros): «Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit» (III, q.1, a.3).

64. S. CIPRIANI, en *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino* IV, Nápoles, 1976, p. 59.

santo típicamente dominico, modelo de equilibrio de ciencia y santidad, de ascética, contemplación y acción pastoral de enseñanza a todos los niveles. Justamente se ha dicho que en su enseñanza se siente «el esfuerzo por presentar a sus lectores no un mensaje abstracto, sino inserto en su existencia cristiana de cada día»⁶⁵.

Nos apena solamente no poder conocer la voz del Aquinate, su manera de hablar, de enseñar, de disputar, de predicar.

65. S. CIPRIANI, *loc. cit.* Todo el método tomista, considerado tanto bajo el aspecto objetivo como subjetivo, explica cómo es posible, para cualquier problema humano, incluso situado en el marco de unas circunstancias históricas extrañas a la época de Santo Tomás, recurrir a sus intuiciones o a sus principios, porque están basados en la naturaleza de las cosas y del hombre, naturaleza que no cambia.