

UNA “ÚNICA VÍA” ENTRE DIOS Y EL HOMBRE: EL ÁMBITO DE LO “*DIVINITUS REVELABILIA*”

A “One Way” between God and Man: the ambit of “*Divinitus Revelabilia*”

Eduardo Caballero Baza, EP¹

Resumen

En opinión de no pocos autores, santo Tomás de Aquino desarrolla su reflexión a lo largo de dos vías distintas, una “filosófica” y otra “teológica”. Sin embargo, admitir la existencia de una vía exclusivamente filosófica en la doctrina del Doctor Angélico significa atribuirle una reflexión *autosuficiente*, cosa ajena a su pensamiento. Por el contrario, la razón en él es siempre *autónoma*, lo que significa que el *fundamento* de la reflexión es siempre la divina Revelación, aun cuando ésta no aparezca explícitamente en cuanto *dato*. El concepto de “*divinitus revelabilia*” permite reconocer la existencia de una “única vía”, que es una vía de fe, al mismo tiempo genuinamente filosófica y auténticamente teológica, a lo largo de la cual se verifican *simultáneamente* los movimientos de “ascenso” y “descenso”, la “teología natural” y la “teología de la naturaleza”, que se pueden *distinguir formalmente*, pero no *separar materialmente*.

Palavras-chave: *sacra doctrina*, revelación, fe y razón, Tomás de Aquino, Suma de Teología.

Abstract

According to many authors, St. Thomas Aquinas develops his consideration along two distinct paths: one “philosophical” and the other “theological”. Nevertheless, to admit the existence of an exclusively philosophical way in the doctrine of the Angelic Doctor would be to attribute to him *self-sufficient* consideration, something foreign to his thought. On the contrary, reason is always *autonomous* for him, which means that the *foundation* of the consideration is always divine Revelation, even if this does not explicitly appear as *dato*. The concept of “*divinitus revelabilia*” allows for the recognition of “one way”, a way of faith, which is both genuinely philosophical and authentically theological, throughout which the movements of “ascent” and “descent”, “natural theology” and the “theology of nature” are *simultaneously* perceived and *formally distinguishable*, but not materially separable.

Keywords: sacred doctrine, revelation, faith and reason, Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*.

1) Doctorando en Teología en la Pontificia Università Gregoriana. Artículo recibido en 13/12/2014; aprobado en 21/2/2015.

Habitualmente decimos que existen dos vías para el “conocimiento de Dios”: una filosófica y otra teológica. La búsqueda de Dios por parte de la Antigüedad clásica, en efecto, era una reflexión característicamente desarrollada al margen de la fe, mientras que la de la tradición judeo-cristiana está fundamentalmente caracterizada por el amparo de la divina Revelación, es decir, del *lumen fidei*. Sin embargo, esta clasificación se revela reductiva e incluso equívoca cuando se pretende encontrar estas dos vías igualmente separadas dentro del ámbito de la *sacra doctrina*, en el cual se encuadra toda la obra de santo Tomás de Aquino. Así, no pocos autores creen reconocer en el pensamiento del Doctor Angélico estas dos diferentes vías. La confusión se acentúa aún más si se pretende atribuir la expresión “conocimiento *natural* de Dios” a la supuesta vía exclusivamente filosófica, pues el significado concreto del adjetivo “natural” es ambiguo. Se trata, pues, de saber si la reflexión del Maestro de Aquino se desarrolla realmente a lo largo de dos vías separadas, una “filosófica” y otra “teológica”, o de una sola vía.

Para introducir el tema, nada mejor que presentar el contraste. El Angélico comienza el comentario al *De Trinitate* de Boecio (480-526) afirmando categóricamente, con base en el Libro de Job,² que, en el estado de la naturaleza humana decaída, el conocimiento de Dios por las solas fuerzas de la razón natural —que evidentemente debe verificarse necesariamente a través de la creación— está sujeto a todo tipo de errores, pues se trata de un “ver de lejos”, ya que las criaturas están infinitamente alejadas de Dios.³ Por este motivo, el Creador ha establecido para el ser humano “otra vía” de conocimiento de Dios completamente diferente a través de la fe.⁴ Se trata, por tanto, de “dos vías” distintas en el conocimiento de Dios por parte del hombre: una compete *exclusivamente* a la razón; la otra se caracteriza por ser iluminada por la fe. Sin embargo, al inicio del libro IV de la *Suma contra los gentiles*, explica el Maestro de Aquino que el camino de subida (*ascensus*) —por

2) Cf. Jb 36,24-26: “Recuerda ensalzar sus obras, que todos los hombres cantaron; todos los humanos las contemplan, *los hombres de lejos las perciben*. Dios es sublime, no lo conocemos, es incalculable la suma de sus años”. *Cursiva nuestra*.

3) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Boet. De Trin.*, pr. 1: “Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in primae veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest. Unde oportet ut secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat et a creaturis in Deum [...] *unusquisque intuetur procul*. Creaturae enim, per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab ipso distant. Sed quia in his, quae procul videntur, facile visus decipitur, idcirco ex creaturis in Deum cognoscendum tendentes in errores multiplices inciderunt”. *Cursiva del original*.

4) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Boet. De Trin.*, pr. 1: “Et ideo Deus humano generi *aliam tutam viam cognitionis* providit, suam notitiam mentibus hominum per fidem infundens”. *Cursiva nuestra*.

el cual la razón se remonta hasta el conocimiento de Dios a través de las criaturas— y de bajada (*descensus*) —el conocimiento de la fe que desciende a nosotros a través de la divina Revelación— son el mismo camino, “la misma vía” (*eadem via ascensus et descensus*) por lo que respecta a las verdades sobre Dios que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón —tratadas en los libros I a III—, y que conviene que así continúe siendo para las verdades que exceden completamente la humana razón y que son objeto del libro IV.⁵ Por tanto, el Aquinate habla, por un lado, de “dos vías” y, por otro, de “una vía”. Además, en el mismo lugar de la *Suma contra los gentiles* se hace referencia también a una diversidad de vías (*viarum diversitas; per has igitur vias; ipsae viae; vias praedictas*).⁶

¿Qué significa esta aparente ambigüedad? ¿Se trata de una evolución en el pensamiento del Angélico? ¿Una contradicción? Por detrás de estas paradójicas afirmaciones se encuentra un concepto fundamental en la comprensión de la *sacra doctrina*, a saber, el de la “vía única” entre el hombre y Dios, que constituye el ámbito de lo *divinitus revelabilia*, dentro del cual se desarrolla precisamente la propia *sacra doctrina*.⁷ En las páginas que siguen pretendemos abordar el análisis de algunos aspectos esenciales de esta cuestión, apoyados en la doctrina magisterial y en los propios textos del Maestro de Aquino.

1. La unidad de la verdad

La encíclica *Fides et ratio* ha insistido de modo acentuado, como sabemos, en la unidad esencial entre razón y fe, entre filosofía y teología. Hacia el final de la misma, san Juan Pablo II cita al Doctor Seráfico para mostrar que esta unidad no se restringe a una simple dimensión metodológica, sino que “impregna” de alguna manera la esencia del ser cristiano:

san Buenaventura, gran maestro del pensamiento y de la espiritualidad, [...] al introducir al lector en su *Itinerarium mentis in Deum* lo invitaba a

5) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *SCG*, lib. 4, cap. 1, n. 15: “Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem *eadem via ascensus et descensus*: oportet *eadem via* procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo”. *Cursiva nuestra*.

6) Cf. citas concretas más adelante.

7) Para una introducción general a la cuestión de la categoría teológica de “*divinitus revelabilia*”, oriunda de santo Tomás, véase nuestro artículo: CABALLERO BAZA, Eduardo. Lo “*divinitus revelabilia*” en la *sacra doctrina*, según santo Tomás de Aquino: una categoría teológica frecuentemente olvidada. *Lumen Veritatis*, v. 7, 2014, p. 301-317.

darse cuenta de que “no es suficiente la lectura sin el arrepentimiento, el conocimiento sin la devoción, la búsqueda sin el impulso de la sorpresa, la prudencia sin la capacidad de abandonarse a la alegría, la actividad disociada de la religiosidad, el saber separado de la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio no sostenido por la divina gracia, la reflexión sin la sabiduría inspirada por Dios”.⁸

La comprensión extrinsecista de sesgo nominalista de las relaciones entre la fe y la razón, en cambio, pretende ver en el necesario concurso de la razón un motivo de separación entre ambas instancias, incluso dentro de la *sacra doctrina*, considerando que existen —precisamente en este ámbito— dos vías separadas por las cuales se puede dar el conocimiento de Dios. La misma encíclica describe de modo sintético el proceso histórico que llevó a este error:

Con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación. Sin embargo, a partir de la baja Edad Media la *legítima distinción* entre los dos saberes se transformó progresivamente en una *nefasta separación*. Debido al excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores, se radicalizaron las posturas, llegándose de hecho a una filosofía separada y absolutamente autónoma respecto a los contenidos de la fe. Entre las consecuencias de esta separación está el recelo cada vez mayor hacia la razón misma. Algunos comenzaron a profesar una desconfianza general, escéptica y agnóstica, bien para reservar mayor espacio a la fe, o bien para desacreditar cualquier referencia racional posible a la misma. En resumen, lo que el pensamiento patristico y medieval había concebido y realizado como unidad profunda, generadora de un conocimiento capaz de llegar a las formas más altas de la especulación, fue destruido de hecho por los sistemas que asumieron la posición de un conocimiento racional separado de la fe o alternativo a ella.⁹

Y sin embargo, la verdad revelada no excluye la razón, sino que, por el contrario, la reclama, en la línea del principio anselmiano del *fides quaerens intellectum*,¹⁰ de acuerdo, además, con el pensamiento de santo Tomás de Aquino

8) JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, n. 105.

9) *Ibid.*, n. 45. Cursiva nuestra.

10) Cf. ANSELMO DE CANTERBURY. *Proslogion*, pr.

no: “Esta relación [entre la verdad revelada y la filosofía] impone una doble consideración, en cuanto que la verdad que nos llega por la Revelación es, al mismo tiempo, una verdad que debe ser comprendida a la luz de la razón”.¹¹

El Magisterio no ha dejado de pronunciarse al respecto, con frecuencia a través del concepto de “unidad de la verdad”. Así lo hizo, por ejemplo, en tiempos relativamente recientes, Juan Pablo II, sirviéndose de la misma cita del Doctor Angélico mencionada más arriba, con ocasión de un congreso sobre el Maestro de Aquino.¹² No obstante, es de notar que en este importante texto el Aquinatense no habla simplemente de la “unidad de la verdad”, sino específicamente de la “unicidad de la vía”. No nos consta, sin embargo, que haya sido puesta en evidencia de modo explícito en los pronunciamientos del Magisterio —más allá de lo mencionado implícitamente en las citas que usamos aquí de la encíclica *Fides et ratio*— esta específica *unicidad de la vía* entre Dios y el hombre, con movimiento de ascenso y descenso (*eadem via ascensus et descensus*), apuntada por el Aquinate en el ámbito de la *sacra doctrina*.

Por otro lado, no es infrecuente encontrar en la literatura actual especializada a respecto de este texto del Angélico una cierta confusión, situando el movimiento ascendente fuera del ámbito de la fe, en un recorrido exclusivamente filosófico, lo cual, como veremos, no corresponde al pensamiento de Santo Tomás.¹³ Un semejante camino reflejaría, efectivamente, la operación

11) JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, n. 35.

12) JUAN PABLO II. *Discorso ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale*: “La verità filosofica e quella teologica convergono nell'unica verità. La verità della ragione risale dalle creature a Dio; la verità della fede discende direttamente da Dio all'uomo. Ma questa diversità di metodo e di origine non toglie la loro fondamentale unicità, perché identico è l'Autore sia della verità, che si manifesta attraverso la creazione, sia della verità, che viene comunicata personalmente all'uomo attraverso la sua Parola. Ricerca filosofica e ricerca teologica sono due diverse direzioni di marcia dell'unica verità, destinate ad incontrarsi, non a scontrarsi, sulla medesima via, per aiutarsi. Così la ragione illuminata, irrobustita, garantita dalla fede diviene una fedele compagna della fede stessa e la fede allarga immensamente l'orizzonte limitato della ragione umana. Su questo punto San Tommaso è davvero un Maestro illuminante: ‘*Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit; fidei vero in nos, e converso, divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere in his quae supra rationem credentur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo*’ (S. TOMMASO, *Contra Gentiles*, IV, 1, n. 3349)”. *Cursiva del original*.

13) Por ejemplo, véase la alusión de G. Tanzella-Nitti a esta cita del Doctor Angélico en un artículo, por lo demás, preciso e iluminante donde los haya en este complejo ámbito: “Da un'altra prospettiva, la conoscenza di Dio potrebbe concepirsi come un itinerario dell'intelletto non illuminato dalla fede, ed allora la garanzia che questo cammino ascendente esista e sia percorribile viene chiesta interamente allo sforzo del pensiero filosofico. Di conseguenza, sarà solo la razionalità filosofica, e non la Rivelazione, a dirci quale “immagine dell'Assoluto” si trovi al suo termine” (TANZELLA-NITTI, Giuseppe. La dinamica di fede e ragione nella conoscenza naturale di Dio. In: LARREY, Philip (ed.). *Per una filosofia del Senso Comune*. Fs. A. Livi. Milano: Italianova, 2009, p. 115). Y en nota (8): “In termini più generali, la corrispondenza fra le due prospettive viene indicata da Tommaso d'Aquino impiegando la metafora

de una razón abandonada a sus propias fuerzas y completamente al margen de la fe —como la de los “filósofos” de que habla el Aquinatense—, por lo que no forma parte de la “única vía” a que se refiere el Maestro de Aquino; no se realiza *dentro* de la *sacra doctrina*.

Es necesario, en cambio, subrayar que el *lumen fidei* no impide una reflexión genuinamente filosófica en el seno de la *sacra doctrina*, del mismo modo que no imposibilita que los juicios de la razón sean universalmente significativos, como señala claramente la mencionada encíclica:

El filósofo cristiano, al argumentar *a la luz de la razón* y según sus reglas, aunque *guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios*, puede desarrollar una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación.¹⁴

Es decir, lo que el Angélico pone en foco es la *reflexión filosófica del creyente*, en la cual la fe no puede dejar de tener un papel indispensable.

2. Una contradicción sólo aparente

La aparente contradicción entre los textos tomasianos mencionados más arriba —“dos vías” / “una vía”— se explica fácilmente, en una primera aproximación, en función de los diferentes contextos, y en particular, considerando el ámbito de la *sacra doctrina* en el que se desarrolla todo el pensamiento de santo Tomás.

El Doctor Angélico se refiere a “dos vías” en el prólogo a su comentario a la obra de Boecio simplemente para introducir el problema del conocimiento de Dios por parte del hombre tanto en un contexto *estrictamente filosófi-*

del ‘doppio moto’, quello ascendente della filosofia e della conoscenza razionale di Dio, quello discendente della rivelazione divina, segnalando tuttavia che non si tratta di ‘due vie diverse’, ma della medesima strada: ‘Siccome la ragione naturale sale alla conoscenza di Dio attraverso le creature, mentre la conoscenza della fede, in ordine inverso, discende a noi da Dio per rivelazione divina, essendo identica la via che sale e quella che discende, nell’espone le cose che noi crediamo superiori alla ragione, bisogna procedere per la medesima via, che sopra abbiamo percorso trattando le verità divine conoscibili con la ragione naturale’, Summa contra Gentiles, IV, c. 1, tr. it. Utet, Torino 1997, 973; cfr. anche ibidem, II, c. 4”.

14) JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, n. 104. Cf. etiam: ibid., n. 103: “Una filosofía que, impulsada por las exigencias de la teología, se desarrolla en coherencia con la fe, forma parte de la “*evangelización de la cultura*” que Pablo VI propuso como uno de los objetivos fundamentales de la evangelización” [...] “me dirijo a los filósofos para que profundicen en las dimensiones de la verdad, del bien y de la belleza, a las que conduce la palabra de Dios”. *Cursiva nuestra*.

co —el de los “filósofos” de la Antigüedad, por ejemplo, que constituye “una vía”—, como en un contexto de fe —el de los “teólogos”, que constituye “otra vía”—, en el cual encuadra precisamente a Boecio.¹⁵ El hecho de que Boecio intente conciliar una argumentación racional con las verdades de fe que vienen de la autoridad de la Sagrada Escritura y de la Tradición¹⁶ no quiere decir que su reflexión tenga pretensiones de *autosuficiencia* en relación a la fe.¹⁷ El Maestro de Aquino, al exponer el “modo” inherente a la obra del filósofo romano, explica que, así como san Agustín de Hipona (354-430) recurrió tanto a las “autoridades” como a las “argumentaciones”, así como san Ambrosio de Milán (c. 340-397) y san Hilario de Poitiers (c. 315-367) hicieron solamente recurso a las “autoridades”, Boecio decidió valerse de las “argumentaciones”. Sin embargo, el Angélico deja muy claro que, al hacerlo, este último *presupone implícitamente* los resultados que los santos Padres habían alcanzado mediante el recurso a las autoridades.¹⁸ La vía seguida por Boecio es, pues, una vía de fe.

Por lo que se refiere, en cambio, a la intención del Aquinate en la *Suma contra los gentiles*, la polémica al respecto es larga y vasta, como se sabe. La más reciente opinión de J.-P. Torrell, por lo que aquí nos interesa, se sitúa en la línea de lo afirmado en 1983 por A. Patfoort y ratificado, aunque con reservas, por R.-A. Gauthier en 1993. Se trata de una obra pensada para no cristianos, pero dirigida a cristianos que deben entrar en contacto con paganos, de modo que puedan anticiparse a sus objeciones en relación a las verdades

15) Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, pr. 2: “Hunc ergo ordinem secutus Boethius ea quae sunt fidei tractare intendens in ipsa summa rerum origine principium suae considerationis instituit, scilicet Trinitate unius simplicis Dei”.

16) Cf. PANDOLFI, Carmelo. “Introduzione”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Commenti ai libri di Boezio. De Trinitate. De hebdomadibus*. Tr. C. Pandolfi, Bologna: EDB, 1997, p. 34-35: “L’Aquinate — riteniamo — riandò a Boezio poiché quella boeziana è la prima *opera latina* che, mettendoli in primo piano anche l’argomentazione razionale, oltre al dato della fede consegnato tramite le *autorità della tradizione*, tenta di smussare i punti d’urto fra i due poli, di proporre la vera sintesi, di *distinguere per unire*”. *Cursiva del original*.

17) A fin de evitar confusiones, consideramos como sinónimos, por un lado, los vocablos “autónomo” e “independiente” y sus derivados, y por otro, en sentido opuesto, los términos “autosuficiente” y “autorreferencial” y sus derivados. En este contexto, “autosuficiente” quiere decir “completamente al margen de la fe (o de la divina Revelación)”, o bien “abandonado a las solas fuerzas de la razón”; en cambio, “autónomo” significa “libre de operar *dentro* de la fe”.

18) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Boet. De Trin.*, pr. 5: “Modus autem de Trinitate tractandi duplex est, ut dicit Augustinus in I de Trinitate, scilicet per auctoritates et per rationes, quem utrumque modum Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit. Quidam vero sanctorum patrum, ut Ambrosius et Hilarius, alterum tantum modum prosecuti sunt, scilicet per auctoritates. Boethius vero elegit prosequi per alium modum, scilicet per rationes, *praesupponens hoc quod ab aliis per auctoritates fuerat prosecutum*”. *Cursiva nuestra*.

de fe y presentarles la doctrina cristiana de una manera que deje trasparecer, por un lado, su incolumidad, y por otro, los muchos puntos de convergencia con las convicciones de los propios paganos. En este sentido, constituye una genuina tentativa ecuménica entre cristianos e “infieles”.¹⁹ Es decir, la argumentación del Doctor Angélico se encuadra dentro de la fe. En cuanto a la aludida diversidad de vías mencionada en la *Suma contra los gentiles*, se trata sólo de acepciones circunstanciales que hacen referencia a la multiplicidad de las criaturas.²⁰ El contexto, en cambio, es el de “una vía” (*quaedam via*) por la cual el ser humano puede ascender hasta el conocimiento de Dios en un proceso gradual comenzando por los seres inferiores, a semejanza de los movimientos corpóreos, que siguen el mismo camino (*eadem est via*) a menos que varíen el inicio o el fin.²¹

19) Cf. TORRELL, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. 3. ed. Paris: Cerf, 2008, p. 155-156; la indicación bibliográfica de R.-A. Gauthier (ibid., p. 542). La argumentación de A. Patfoort: “un ouvrage ‘pensé-pour’ des non-chrétiens, pour des infidèles, mais ‘adressé-à’ des chrétiens appelés eux-mêmes à prendre contact avec des infidèles, à aller au-devant de leurs objections, à leur présenter la doctrine chrétienne d’une manière qui montre qu’elle échappe à leurs difficultés et coïncide largement avec leurs propres convictions. Bref la SCG serait une école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne, une tentative d’œcuménisme, avant la lettre, entre chrétiens et infidèles” (PATFOORT, Albert. *La Somme contre les Gentils, école de présentation aux infidèles de la foi chrétienne*. In: idem. *Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie*, Paris: FAC, 1983, p. 105). Elders parece confirmar esta opinión: “L’intention d’écrire un ouvrage qui serait utile aussi dans le dialogue et les disputes avec les savants juifs et musulmans, était présente à l’esprit de Thomas” (ELDERS, Leo J. *Les destinataires de la Somme contre les gentils*. In: PIOLANTI, Antonio (ed.). *S. Tommaso Filosofo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*. Studi tomistici 60. Città del Vaticano: LEV, 1995, p. 304). *Cursiva del original*.

20) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *SCG*, lib. 4, cap. 1, n. 5: “Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet *viarum diversitas*, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa”. Cf. etiam: ibid., n. 6: “*Per has igitur vias* intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec *ipsas vias* perfecte cognoscere possumus”; ibid: “Si igitur *ipsae viae* imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum *ipsarum viarum principium* poterimus pervenire? Quod quia sine proportione excedit *vias praedictas*, etiam si *vias ipsas* cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset”; ibid, n. 7: “Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per *vias praedictas* intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt”. *Cursiva nuestra*.

21) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *SCG*, lib. 4, cap. 1, n. 3: “datur homini *quaedam via* per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus *eadem est via* qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta”. *Cursiva nuestra*.

La intención del Angélico, pues, en la *Suma contra los gentiles* es perfectamente compatible con una argumentación que se mantenga exclusivamente dentro de una “única vía”, que además se caracteriza por el hecho de desarrollarse enteramente dentro de la fe, como veremos a continuación, tal como se verifica en el comentario al *De Trinitate* de Boecio. Por lo demás, la proximidad temporal en la composición de ambas obras parece corroborar la impresión de que el autor haya sido plenamente consciente de esta diferencia metodológica esencial en cuanto a las “vías”, descartando la eventualidad de una evolución de su pensamiento en este sentido.²²

3. Una “vía de fe”

A lo largo de los nueve primeros capítulos del libro I de la *Suma contra los gentiles*, el Doctor Angélico expone el método que sigue en toda la obra y el capítulo 9 constituye propiamente un resumen de dicha exposición.²³ De este modo, algunas de las afirmaciones del Aquinate en estos capítulos gozan del valor de una síntesis en relación a toda la obra. Es lo que ocurre, a nuestro juicio, cuando en el capítulo 4 del libro I habla de una “vía de fe”,²⁴ donde la expresión “*per viam fidei*” no significa, evidentemente, exclusión de la razón, sino preeminencia de la fe con el concurso de la razón.

Evidentemente, santo Tomás se está refiriendo a la reflexión que se lleva a cabo dentro de la *sacra doctrina*. Ahora bien, es necesario distinguir. Toda reflexión del Angélico se caracteriza, sin duda, por la “fe formada” o “fe viva”, por contraposición a la “fe muerta”, estéril y sin obras a que se refiere el Apóstol Santiago en su epístola, como la que tienen los demonios.²⁵ Sin

22) En opinión de J.-P. Torrell, el comentario al *De Trinitate* fue compuesto entre 1257 y 1258, o tal vez inicio de 1259; en todo caso, antes del inicio de la *Suma contra los gentiles*, cuyos 53 primeros capítulos del libro I fueron terminados ese mismo año (cf. TORRELL. Op. cit., p. 97-99; 141-170; 486-487; 503-504; 597).

23) Cf. TORRELL. Op. cit., p. 157, nota 50.

24) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *SCG*, lib. 1, cap. 4, n. 5: “Et ideo oportuit *per viam fidei* fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi”. *Cursiva nuestra*.

25) Cf. St 2,17-26: “Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta. Y al contrario, alguno podrá decir: ‘¿Tú tienes fe? Pues yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin obras y yo te mostraré por las obras mi fe’. ¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios creen y tiemblan. ¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril? Abrahán nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección? Y alcanzó pleno cumplimiento la Escritura que dice: Creyó Abrahán en Dios y se le consideró como justicia y se le llamó amigo de Dios. Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente. Del mismo modo Rajab, la prostituta, ¿no quedó

embargo, el ámbito de la *sacra doctrina* es mucho más amplio, pues se extiende a todos los casos en que está presente el *lumen fidei*,²⁶ incluso cuando la fe no está perfeccionada por la caridad.

Por el Bautismo, como sabemos, la Santísima Trinidad infunde en el alma humana la gracia santificante, que la hace capaz de creer en Dios, de esperar en Él y de amarlo mediante las virtudes teologales. En el alma del bautizado existe, pues, la virtud infusa de la fe teologal.²⁷ Las virtudes teologales infusas garantizan la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades de la persona humana.²⁸ Lo que el Doctor Angélico, con la teología escolástica, denomina mediante la expresión “*fides formata*”²⁹ pone de manifiesto, además de la preeminencia de la fe, el hecho de que la perfección de ésta no se realiza sin la esperanza y la caridad, ya que las tres virtudes teologales son indisolubles. Ello no impide, no obstante, que la “fe informe” o “no formada” sea considerada verdadera fe por el Maestro de Aquino, pues lo que hace que la fe sea formada —esto es, la caridad³⁰— no pertenece a su esencia.³¹ Sin embargo, no es virtud; solamente la “fe formada” es virtud,³² es decir, sólo ésta lleva a la vida eterna y es una anticipación de la visión beatífica. A esta “fe formada” parece referirse la definición de fe que se encuentra en la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, por la que la persona humana presta a Dios que se revela la “obediencia de la fe”, con la cual se abandona totalmente y libremente en Él prestándole el pleno homenaje de su inteligencia y de su voluntad y asintiendo voluntariamente a su divina Reve-

justificada por las obras al dar hospedaje a los mensajeros y hacerles marchar por otro camino? Porque así como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta”.

26) Precisamente, el concepto de “*divinitus revelabilia*” es el que permite establecer esta relación. Todo aquello que es susceptible de entrar en la consideración de la *sacra doctrina*, desde el punto de vista de lo que principalmente caracteriza su objeto formal propio, esto es, el *lumen fidei*, constituye el conjunto de las realidades *divinitus revelabilia* (cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, q. 1, a. 3, co.: “*Omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una*”).

27) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1266.

28) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1813.

29) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 5, co.

30) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 3, s. c.: “*dilectio caritatis est forma fidei*”; *ibid.*, co.: “*caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur*”.

31) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 4, ad 2: “*Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam non est de essentia fidei*”.

32) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 5, co. “*Et ideo fides formata est virtus. Fides autem informis non est virtus*”.

lación. Esto sólo es posible con la gracia de Dios que previene y ayuda, así como con la asistencia interior del Espíritu Santo que mueva el corazón, lo dirija hacia Dios y “abra los ojos del espíritu”, concediendo a la vez gozo en el consentir y creer en la verdad.³³

Es importante notar que la existencia del *lumen fidei* en el alma tiene como consecuencia la *intervención* de la divina Revelación en cuanto *fundamento* de la reflexión, y no sólo su *presencia* en cuanto *dato*. En cierto sentido, implica una *actitud vital* que engloba la persona *en su totalidad*, por lo que no es posible prescindir de ella “momentáneamente” o “selectivamente” —cual paleta de colores de un pintor— a fin de entregarse a una presunta reflexión “exclusivamente filosófica”, para después volver a asumir la perspectiva que da la fe, como un políglota que cambia de lengua según el interlocutor, o un orador que escoge el registro idiomático más adecuado a sus oyentes. Por el contrario, el *lumen fidei* orienta habitualmente toda reflexión de quien lo posee, ya que, en la medida en que la voluntad consiente, se da el asentimiento de fe *ex necessitate*. Esto no quiere decir que sea necesario un consentimiento *explícito* de la voluntad para que el *lumen fidei* oriente efectivamente la reflexión del creyente. Sin embargo, para que el intelecto no haga su juicio de acuerdo con la iluminación del *lumen fidei* sí es necesario un acto explícito de la voluntad en el sentido de prohibirlo, de modo que no se puede prescindir del juicio del intelecto iluminado por el *lumen fidei* sin renegar de la propia fe.³⁴ O, en sentido inverso, en ausencia de un explícito rechazo de la propia fe, es inevitable que el *lumen fidei* oriente, de alguna manera, los juicios del intelecto. Es por ello que, para quien tiene fe, no es posible usar filosóficamente las verdades de fe en las mismas condiciones que lo haría Aristóteles o cualquiera de los filósofos de la Antigüedad.

En cambio, cuando el *lumen fidei* no está presente en el alma, entonces sí es posible una reflexión exclusivamente filosófica de una razón *autosuficiente* abandonada a sí misma, sin otros recursos que sus propias fuerzas.³⁵ La

33) Cf. CONCILIO VATICANO II. *Dei Verbum*, n. 5: “Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei, qua homo se totum libere Deo committit ‘plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium’ praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo. Quae fides ut praebeatur, opus est praeveniente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det ‘omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati’, Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit”.

34) Cabría aquí preguntarse hasta qué punto esto es posible sin perder, de hecho, la fe.

35) Se trata, evidentemente, de una autosuficiencia siempre sometida a la Providencia Divina y que debe, por tanto, ser convenientemente entendida.

doctrina católica, evidentemente, reconoce sin duda ninguna la posibilidad efectiva de un conocimiento de Dios en estas condiciones.³⁶ Pero semejante conocimiento —que se puede denominar “natural” en sentido estricto— es esencialmente diferente de aquél que se da en el alma donde se encuentra la luz de la fe.

Es ésta la disyuntiva, impuesta por la presencia del *lumen fidei*, que caracteriza la “actitud vital” a que nos referimos, propia de la presencia de la fe en la reflexión. Las consecuencias de este “dilema existencial” se ponen de manifiesto en la doctrina del Doctor Angélico a través del concepto de “*divinitus revelabilia*”, en el sentido de que resulta de la imposibilidad de *separar materialmente* lo que sólo puede ser *distinguido formalmente*: *no existe* una reflexión *exclusivamente* filosófica —*autosuficiente*, esto es, al margen de la fe— dentro de la *sacra doctrina*.³⁷

4. La vía es única porque la divina Revelación es necesaria

Del análisis de las palabras del Maestro Aquinatense, de hecho, resulta clara su intención: es a lo largo de esta *única vía* —una vía de fe— que opera y se desarrolla la *sacra doctrina*. Se trata de una característica explícitamente subrayada por la encíclica *Fides et ratio*, aunque con otras palabras: “No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la *unidad profunda* que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía”.³⁸ Así, cuando en la *Suma contra los gentiles* define santo Tomás el primero y más imperfecto de los tres conocimientos de las “cosas divinas” como aquél que se obtiene cuando el hombre se remonta hasta la noción de Dios por medio de las criaturas con la luz natural de la razón,³⁹ no está refiriéndose a una razón *autosuficien-*

36) En sentido contrario se sitúa, como es sabido, la opinión protestante tradicional, en particular de los luteranos, representados característicamente por la posición de Karl Barth (1886-1968), para quien es imposible cualquier conocimiento de Dios por la razón natural. A respecto de esta temática, el estudio de Henri Bouillard (1908-1981) en dos volúmenes se ha hecho ya clásico: BOUILLARD, Henri. *Karl Barth*. Vol I. *Genèse et évolution de la théologie dialectique*. Vol. II. *Parole de Dieu et existence humaine*. Paris: Aubier, 1957. Un resumen perfectamente científico del mismo se encuentra en: Idem. *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Paris: Aubier, 1967.

37) Véase al respecto nuestro análisis: CABALLERO BAZA, Eduardo. El concepto de “*divinitus revelabilia*” en la comprensión de la autonomía de la filosofía. *Lumen Veritatis*, v. 7, 2014, p. 63-76 [esp. p. 72-74].

38) JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, n. 48. Cursiva nuestra.

39) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *SCG*, lib. 4, cap. 1, n. 9: “Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit”.

te en relación a la fe, sino *autónoma* en su operación, en consonancia con “la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón”,⁴⁰ pues “durante la Edad Media [...] se puso en evidencia la importancia de una armonía constructiva entre el saber filosófico y el teológico”.⁴¹

La unicidad de la vía es, en efecto, coherente con la unidad de la *sacra doctrina*, la cual impide que se puedan *separar materialmente* dentro de ella la operación de la fe y de la razón. Porque la *sacra doctrina* es *una sola ciencia*, también dentro de ella se lleva a cabo *una sola reflexión*, cuyo *único objeto formal* tiene dos causas eficientes: el *lumen fidei* como causa eficiente principal y el *lumen naturale mentis humanae* como causa eficiente instrumental, las cuales dan lugar a *una única acción*. No hay, por tanto, ningún inconveniente en hacer una *distinción formal* entre ambas, pues la necesaria articulación no puede ir en detrimento del “vínculo íntimo” que existe entre ellas.⁴² De modo análogo, su “amigable asociación”⁴³ tampoco impide que cada causa eficiente confiera autónomamente su forma propia y específica al objeto formal de la reflexión, por lo que la *sacra doctrina* es, al mismo tiempo, verdaderamente teológica y auténticamente filosófica.⁴⁴

En este sentido, resulta especialmente significativo que la locución “*divinitus revelabilia*” aparezca únicamente en el artículo 3 de la primera cuestión de la primera parte de la *Suma*, esto es, precisamente el artículo donde se discute la unidad de la *sacra doctrina*, lo cual está de acuerdo con la unicidad de la vía. En efecto, lo que está diciendo el Maestro de Aquino con la expresión “*divinitus revelabilia*” es que esas cosas *que son objeto de la sacra doctrina* se pueden conocer a través de la razón humana —son *cognoscibilia*—, pero no sin la intervención decisiva del *lumen divinae revelationis*, es decir, son *divinitus cognoscibilia, divinitus revelabilia*. Y es precisamente la *necesidad*

40) JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, n. 59.

41) *Ibid.*, n. 62. Cf. etiam: *ibid.*, n. 17: “No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe [...] Dios y el hombre, cada uno en su respectivo mundo, se encuentran así en *una relación única*”. *Cursiva nuestra*.

42) *Ibid.*, n. 63: “me ha parecido urgente poner de relieve con esta Encíclica [...] el *vínculo íntimo* que une el trabajo teológico con la búsqueda filosófica de la verdad”. *Cursiva nuestra*.

43) La encíclica *Fides et ratio* (n. 57), citando la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, lo enuncia claramente: “santo Tomás, *‘distinguiendo muy bien* la razón de la fe, como es justo, pero *asociándolas amigablemente*, conservó los derechos de una y otra, y proveyó a su dignidad”. *Cursiva nuestra*.

44) Véase al respecto nuestro análisis: CABALLERO BAZA, Eduardo. El concepto de “*divinitus revelabilia*” en la comprensión de la autonomía de la filosofía. *Lumen Veritatis*, v. 7, 2014, p. 63-76 [esp. p. 69-72].

de este *lumen* la que hace que se pueda hablar de una “única vía”.⁴⁵ En otras palabras, la necesidad de la divina Revelación —incluso para aquellas verdades que no son, de por sí, inaccesibles a la sola razón— *determina* la unicidad de la vía. Pues si no fuera necesaria la Revelación divina para conocer estas verdades *dentro de la sacra doctrina*, habría, de hecho, dos vías distintas: la de la fe (creyendo en la Revelación) para las verdades que exceden completamente la capacidad de la sola razón y la de la razón por sí sola (sin fe) para las verdades que, de por sí, no le son inaccesibles.

5. Lo “revelado” y lo “revelable”

De este modo resulta claro que la correcta distinción entre lo “revelado” y lo “revelable” no puede prescindir del concepto de “vía única” como presupuesto, porque no se puede disociar del concepto de “necesidad de la divina Revelación”.

Las interpretaciones de la reflexión teológica a respecto del significado del vocablo “*revelabilia*” en santo Tomás han sido y continúan siendo con frecuencia contrastantes. Su definición como siendo simplemente “lo que puede ser revelado” o “lo revelable” resulta ambigua, pues da margen a que se ponga en entredicho la necesidad de la divina Revelación; su definición como “lo que tiene que ser revelado para que pueda ser conocido”, aunque formalmente verdadera, resulta insuficiente; igualmente insuficiente es referirse a ello como “las cosas que son revelables divinamente”, o “las cosas que son cognoscibles por medio de la luz divina”, si bien estas afirmaciones no son contrarias a la verdad; tampoco coincide con un objeto de conocimiento “naturalmente accesible a la razón natural”, pues el Doctor Angélico especifica que se refiere a todo lo que abarca la *sacra doctrina*. Por este mismo motivo, no parece correcto asociar: por un lado, lo “revelable” (*revelabile*) con lo accesible a la razón humana con sus solas fuerzas, y, por otro, lo “revelado” (*revelatum*) con lo que la supera completamente; si así fuese, las verdades que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón, no podrían ser englobadas dentro de lo “revelado”, lo cual es evidentemente falso.⁴⁶

45) Para poner de manifiesto el concurso *indispensable* de la fe, Juan Pablo II cita, en la *Fides et ratio*, su encíclica *Dominum et vivificantem*: “El ‘guiar hasta la verdad completa’ se realiza, pues, en la fe y mediante la fe, lo cual es obra del Espíritu de la verdad y fruto de su acción en el hombre” (JUAN PABLO II. *Fides et ratio*, n. 92, nota 109). *Cursiva nuestra*.

46) Cf. CABALLERO BAZA, Eduardo. Lo “*divinitus revelabilia*” en la *sacra doctrina*, según santo Tomás de Aquino: una categoría teológica frecuentemente olvidada. *Lumen Veritatis*, v. 7, 2014, p. 301-317 [esp. p. 304-307].

Precisamente, todo aquello que es susceptible de entrar en la consideración de la *sacra doctrina*, desde el punto de vista de lo que principalmente caracteriza su objeto formal propio, esto es, el *lumen fidei*, constituye el conjunto de las realidades *divinitus revelabilia*. Y así, no todo lo que cae bajo el dominio de la *sacra doctrina* es (*divinitus*) *revelata*; en cambio, todo es (*divinitus*) *revelabilia*. Nótese que esto se aplica indistintamente a Dios y a las realidades creadas, pues la expresión “cosas divinas” en el Angélico no se refiere al objeto material, sino al objeto formal, es decir, a todo aquello que puede ser considerado “con los ojos de Dios”.

De este modo, lo “revelabilia” es lo que puede ser revelado, sí, pero con vistas a la plenitud de la facultad natural cognoscitiva del hombre; plenitud que sólo es posible bajo la acción del don de Dios, y por tanto, íntimamente relacionada con su salvación eterna, esto es, con la necesidad de la divina Revelación. Es decir, no se pueden disociar los conceptos de “revelabilia” y de “necesidad de la divina Revelación”.⁴⁷

6. “Camino de ascenso” y “teología natural”

Y sin embargo, es propiamente una disociación lo que con frecuencia se pretende establecer dentro de la *sacra doctrina* cuando se sitúa el movimiento de “ascenso” del ser humano hacia Dios a partir de las criaturas fuera de la “única vía de fe”, estableciendo “dos vías” distintas, una filosófica y otra teológica, donde “filosófica” se entiende en el sentido de “autosuficiente en relación a la fe”. Ello tiene lugar, habitualmente, en el contexto de la literatura relativa a la “teología natural”, que resulta asociada al “camino de ascenso” del hombre a Dios a partir de las criaturas, como si de una *vía autosuficiente* se tratase. En estos casos, se incurre en contradicciones de tipo, al menos, hermenéutico, en relación con los textos del Doctor Angélico, además de sustraerle a la propia teología natural las condiciones epistemológicas de alcanzar de modo satisfactorio su objeto. Tanto más que habitualmente se suele echar mano de la propia doctrina del Maestro de Aquino para sustentar semejante posición.

Por un lado se afirma —son casos de la literatura especializada más o menos reciente—, que resulta evidente que la reflexión en el ámbito de la teología natural no puede prescindir de la divina Revelación. Es lo que caracteriza, por ejemplo, la noción ya clásica de “filosofía cristiana” que Étienne Hen-

47) Para más detalles al respecto cf. *Ibid.*, p. 301-317 [esp. p. 311-314].

ry Gilson (1884-1978) y Josef Pieper (1904-1997) asocian a la doctrina del Aquinate.⁴⁸ Otto Hermann Pesch (1931-2014), junto con muchos otros, se pronuncia en el mismo sentido.⁴⁹ Anton Charles Pegis afirma, incluso, que nadie está autorizado a atribuir al Doctor Angélico una filosofía autosuficiente en relación a la divina Revelación, una vez que él mismo no lo hizo.⁵⁰

Por otro lado, esta indicación de A. C. Pegis adquiere especial relevancia si se tiene en cuenta que, más allá de una simple y legítima *distinción formal*, con frecuencia se opera en la práctica una *separación material* de la filosofía en relación con la teología —he aquí la aparición de las dos vías distintas—, precisamente invocando la doctrina del Maestro de Aquino. En efecto, no es raro encontrar, en los mismos autores que admiten la mencionada relación con la divina Revelación, la distinción que hace el Doctor Angélico entre la “filosofía” y la *sacra doctrina* como explicación de la distinción entre la “teología natural” y la “teología (sobrenatural)” en sentido actual.

Dos parecen ser los textos más citados en este sentido.⁵¹ Uno se encuentra en la *Summa Theologiae*;⁵² el otro, en el comentario al *De Trinitate* de Boe-

48) Cf. GILSON, Étienne H. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* [orig. fr. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, Paris 1965]. 4a. ed. Colección Filosófica 29. Pamplona: Eunsa, 2002, p. 18: “Probablemente, Santo Tomás no preveía que llegaría un día en el que se intentaría reunir en sus obras los elementos de una filosofía extraída de su teología. Él, personalmente, jamás intentó esta síntesis. En tanto que teólogo no le incumbía constituirla. Otros lo han hecho después, y esto sirve para indicar el carácter del título de *filosofía cristiana* [nota 19] con el que se ha calificado la filosofía de Santo Tomás”. Y en nota (19): “La expresión es empleada por el P. Touron, que tuvo un sentido tan perfectamente justo del pensamiento tomista [...]. Era de uso corriente en el primer tercio del siglo XIX; de cualquier modo, forma parte del título que lleva ordinariamente la Enciclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879): *De Philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda*”.

49) Cf. PESCH, Otto H. *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale*. 4a. ed. Brescia: Queriniana, 1994, p. 30: “questo fatto della ‘filosofía cristiana’ in Tommaso è divenuto [...] una cosa ovvia anche nella letteratura specializzata di autori cristiani”.

50) Lo refiere L. J. Elders: “Su questa linea si pongono anche le riflessioni di A. C. Pegis: ‘Se san Tommaso non elaborò una filosofia autonoma, nessun altro può farlo per lui’ (o. c. [A.C. PEGIS, “Sub ratione Dei: A reply to Professor Anderson”, *The New Scholasticism* 39 (1965) 141-157], 145, Anm. 4)” (ELDERS, Leo J. *La metafísica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. II. *La teologia filosofica*. Città del Vaticano: LEV, 1995, p. 11, nota 9). Como se ve, A. C. Pegis usa el vocablo “autonoma”. Sin embargo, lo traducimos aquí como “autosuficiente” atendiendo al criterio que hemos adoptado para el uso de los términos “autónomo” e “independiente”, por un lado, y “autosuficiente” y “autorreferencial”, por otro. Así, con base en el contexto y teniendo en cuenta la confusión terminológica que existe en este ámbito entre los significados de ambos vocablos, resulta evidente que ésta es su intención.

51) Otros también citados son: *SCG*, lib. 1, cap. 3; *In Metaphys.*, pr. (cf. ELDERS, Leo J. *La metafísica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, vol. 2. Op. cit., p. 11). Los dos que mencionamos aquí, más emblemáticos, son suficientes al caso.

52) Así, por ejemplo, GILSON. Op. cit., p. 46.

cio.⁵³ En el primer caso, el Maestro Aquinatense explica que hay una diferencia genérica (de género), y no simplemente específica (de especie) entre la *theologia* que se refiere a la *sacra doctrina* y la *theologia* que forma parte de la “filosofía”.⁵⁴ Pero, ¿a qué “filosofía” se refiere? Basta remitirse a la formulación de la segunda objeción (a la cual está respondiendo), para ver que se trata de la noción propia de Aristóteles —“el Filósofo” por antonomasia para el Maestro de Aquino—, dentro de la cual el Estagirita engloba lo que denomina “*theologia*”.⁵⁵ En el segundo caso, el Doctor Aquinatense es más explícito aún a este respecto, pues especifica que la *theologia* o “ciencia divina” es doble: una es la que practican los “filósofos”, llamada también “*metaphysica*” o “*theologia philosophica*”; la otra es la *theologia* que viene de la Sagrada Escritura.⁵⁶ ¿Y quiénes son estos “filósofos”? Lo dice él mismo poco antes. Al explicar que los principios primeros, a pesar de ser evidentes en sí mismos, no lo son para nuestra inteligencia, que se encuentra delante de ellos como el ojo del murciélago frente a la luz del sol, afirma que la razón natural sólo puede alcanzar dichos principios primeros en la medida en que sus efectos nos pueden llevar a ellos, que es el modo en el cual los alcanzaron los “filósofos”. Y añade: “ello está claramente dicho en Rm 1,20: ‘lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras’”. Es decir, son los paganos (filósofos o no).⁵⁷ No se trata, por tanto, de una filosofía en general, como pueda ser practicada por cualquier persona

53) Por ejemplo, GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.L. *Filosofía di Dio* [orig. esp. *Teología natural*, Pamplona 1982]. Firenze: Le Monnier, 1997 (reimpr.), p. 9-10, nota 19. Por errata, la referencia bibliográfica que da González Álvarez es incorrecta; el texto citado en la referida nota de esta obra corresponde, en realidad, a: TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, co. 3.

54) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2: “Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur”.

55) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, arg. 2: “unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in VI Metaphys”.

56) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Boet. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, co. 4: “Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur. [...] Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo sicut de principii subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio”.

57) Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, co. 3: “Quia autem huiusmodi prima principia quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in II metaphysicae, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur; et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Rom. 1: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*”.

hoy en día entre los bautizados, sino de la reflexión filosófica que llevaban a cabo los filósofos de la Antigüedad.

Por tanto, los textos aducidos en estos casos muestran simplemente que el Aquinatense establece una diferencia esencial entre la reflexión de los filósofos paganos y la reflexión teológica —que constituyen realmente dos vías distintas entre el hombre y Dios, pues la primera es *autosuficiente* en relación a la fe—, pero en ningún momento identifica aquélla con la reflexión filosófica que él mismo lleva a cabo, pues ésta es *autónoma*, pero nunca *autosuficiente*, ya que se realiza *siempre* a lo largo de la *única vía de fe* constituida por la *sacra doctrina*.

7. La reflexión filosófica del creyente

Como consecuencia, según la doctrina de santo Tomás, *no existe* ninguna reflexión genuinamente filosófica del creyente en la que la divina Revelación no tenga un papel *ineludible e indispensable* en cuanto *fundamento* de la misma, independientemente de que esté presente o no en cuanto *dato*.

En efecto, el binomio “*revelabilia / cognoscibilia*” pone de manifiesto, en los textos del Maestro de Aquino, la relación entre dos elementos *distinguidos formalmente*, pero no *separables materialmente*, a saber, entre el don de Dios (*revelabilia*) y la acción humana (*cognoscibilia*) en el ámbito de la *sacra doctrina*: el conocimiento humano es susceptible de alcanzar su plenitud solamente gracias al don de Dios; y el don de Dios es concedido en vista de la capacidad humana *natural* de conocer, a fin de sublimarla hasta la plenitud para la cual ha sido creada.⁵⁸ Ahora bien, lo que caracteriza a la filosofía como tal es el conocimiento de todas las cosas en cuanto *cognoscibles* por medio de la luz natural de la razón.⁵⁹ Es decir, para quien tiene fe teológica, todo lo que es *cognoscibilia*, es también, precisamente por ese motivo, *revelabilia*. O dicho de otro modo, para un creyente, pensar filosóficamente significa, en el fondo, razonar teológicamente.⁶⁰

58) Para más detalles al respecto, véase: CABALLERO BAZA, Eduardo. Lo “*divinitus revelabilia*” en la *sacra doctrina*, según santo Tomás de Aquino: una categoría teológica frecuentemente olvidada. *Lumen Veritatis*, v. 7, 2014, p. 301-317 [esp. p. 307-311].

59) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2: “Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant *secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis*, et aliam scientiam tractare *secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis*”. *Cursiva nuestra*.

60) Somos bien conscientes de que no existe verdadera teología sin método teológico. Aquí nos referimos, sin embargo, al objeto formal de la reflexión, que es teológico. Hablamos, por tanto, en sentido lato.

Es de notar que, dada la amplitud de la definición de filosofía que acabamos de utilizar, la consecuencia de ello es que la *sacra doctrina* engloba, de alguna manera que no dudamos en denominar *misteriosa, toda y cualquier reflexión* de quien tiene fe teologal. No hay que confundir, sin embargo, esta dependencia con una intención explícita por parte del sujeto de la reflexión, pues en la inmensa mayoría de los casos que se encuadran dentro de la *sacra doctrina*, la relación será, de hecho, implícita, aunque efectiva. En este carácter implícito de la influencia de la divina Revelación en cuanto *fundamento* de la reflexión del creyente hay que buscar, sin duda ninguna, un elemento importante de su enorme fuerza de difusión, como los gases, que se expanden de modo incontenible mientras no se les oponga resistencia. A lo largo, pues, de la única vía del *lumen fidei*, se entrelazan las influencias explícitas e implícitas de la divina Revelación en cuanto *fundamento* de toda reflexión del creyente.⁶¹

8. “*Teología natural*” y “*teología de la naturaleza*”

El uso metafórico de los verbos “ascender” y “descender”, que tanto ayuda a entender intuitivamente la doctrina a respecto del “conocimiento natural de Dios” y de su necesario complemento, el “acceso del ser humano a la divina Revelación”, aquí se muestra equívoco, pues subir y bajar son dos acciones que se excluyen mutuamente. En la *sacra doctrina*, sin embargo, no sucede así. De hecho, los movimientos de “ascenso” y “descenso” que se verifican a lo largo de la “única vía” entre el hombre y Dios según la expresión del propio Doctor Angélico resultan reductivos si entendidos en sentido estricto, como veremos a continuación. Ello tiene inevitablemente una estrecha relación con los conceptos de “teología natural” y de “teología de la naturaleza” en la medida en que estos, en una primera aproximación, son frecuentemente asociados respectivamente a dichos movimientos. La comparación de ambas realidades en función del concepto de “*divinitus revelabilia*” —por un lado, los movimientos de ascenso y descenso; por otro, la teología natural y la teología de la naturaleza— resulta ser muy provechosa.

61) Se trata de una conclusión profundamente sorprendente, que, sin embargo, ayuda a comprender, en última instancia, que la civilización nacida en el seno de la tradición judeo-cristiana y amparada por la Palabra de Dios, que “para siempre, firme está en los cielos” (Sal 119,89), haya sido capaz de logros *duraderos* como ninguna otra conocida en campos del saber y de la actividad humana que aparentemente nada o poco tienen que ver con el *dato* revelado. Se trata de una perspectiva verdaderamente fascinante que no nos cabe tratar aquí.

En efecto, consecuencia del concepto de “*divinitus revelabilia*” es que la “teología natural” en el sentido actual de la expresión, en cuanto conocimiento “natural” de Dios, se encuadra *dentro* de la *sacra doctrina*, asemejándose al “movimiento ascendente” a lo largo de la “única vía”: comprender algo de la realidad de Dios a partir de las criaturas, aunque *no al margen* de la fe, precisamente por formar parte de la *sacra doctrina*. En cambio, la “teología de la naturaleza”, también incluida *dentro* de la *sacra doctrina*, representa *de algún modo* el “movimiento descendente” a lo largo de esa misma “única vía”, que busca comprender el *significado* de las realidades creadas en su relación con el Creador a la luz de la divina Revelación, esto es, su papel en la *oeconomia salutis*. Tanto el *lumen fidei* como el *lumen naturale mentis humanae* se encuentran presentes en ambos “movimientos” como causas eficientes del *objeto formal* de la reflexión, pues ambos se verifican a lo largo de una “vía de fe” y de fe teologal.

La “teología natural” y la “teología de la naturaleza” resultan ser, pues, esencialmente idénticas, ya que tienen el mismo *objeto formal*, diferenciándose simplemente en el *objeto material inmediato*⁶² de la reflexión. Si la misma se centra en el conocimiento de las realidades creadas (considerar todo lo que no es Dios en su relación con Él), el movimiento *aparenta ser* “descendente”, pues estamos discuriendo acerca de lo que está “debajo” de Dios a partir de Dios mismo, debido al *lumen fidei*, don de Dios que “desciende” de lo alto. Si, por el contrario, el objeto material inmediato de la reflexión es Dios mismo o sus relaciones con todo lo que no es Él (el cosmos, el ser humano, la historia), entonces el movimiento *aparenta ser* “ascendente” en el sentido que el *lumen naturale mentis humanae* se esfuerza por “remontarse” hasta Dios a partir de la consideración de todo aquello que está “por debajo” de Él.

En realidad, analizando los conceptos de “teología natural” y de “teología de la naturaleza” en función de la categoría teológica de “*divinitus revelabilia*” y de sus consecuencias inmediatas, la unidad de la *sacra doctrina* y la unicidad de la vía, se llega también a una conclusión sorprendente: ambos movimientos (ascendente y descendente), se pueden *distinguir formalmente*, pero no se pueden *separar materialmente*. Efectivamente, en el movimiento de ascenso a partir de las criaturas hacia el Creador está implícitamente presente el descenso, a saber: el don de Dios que permite “reconocer” la imagen divina “velada” en las criaturas, y por tanto, el ascenso. De modo análogo, en

62) Evitamos las categorías de “objeto material primario” y “objeto material secundario” a fin de no complicar innecesariamente la explicación.

el movimiento de descenso desde la consideración de Dios por la fe hasta la consideración del significado de las criaturas en su obra salvífica está también presente de modo implícito el ascenso, a saber: la capacidad natural real del hombre de conocer a Dios, “condición trascendental” del conocimiento de fe.⁶³

Esto tiene, al menos, tres consecuencias importantes. La primera es que resulta evidente que los movimientos ascendente y descendente dentro de la *sacra doctrina* no se alternan según una secuencia cronológica, es decir, no son consecutivos, sino simultáneos y, en cierto sentido, se “autocontienen” el uno en el otro. Más que hablar de una circularidad entre ambos movimientos, se podría decir que la relación entre ellos es “pericorética”, en el sentido de que el uno no se da sin el otro. Se trata de dos “momentos internos” de esta única vía como dos son las causas eficientes del único objeto formal de la reflexión; no en el sentido de que el *lumen fidei* corresponda al movimiento descendente y el *lumen naturale mentis humanae* al ascendente, sino en el sentido de que la razón de la simultaneidad estriba en que no se pueden *separar materialmente*, aunque sea posible *distinguirlos formalmente*, como ocurre con las dos causas eficientes mencionadas.

En segundo lugar, tanto la “teología natural” como la “teología de la naturaleza” pierden su sentido si se las pretende encuadrar fuera de la fe. Situarlas fuera de la *sacra doctrina* significa, en el fondo, negar que la divina Revelación constituye en ellas el *fundamento* de la reflexión, reservándole simplemente una participación en la misma, cuando mucho, en cuanto *dato*. Esto que resulta bastante evidente en relación a la “teología de la naturaleza” no lo es tanto —ni mucho menos— por lo que respecta a la “teología natural”. En efecto, la multisecular tradición que ha considerado esta expresión como propia de un ámbito exclusivamente filosófico, completamente al margen de la fe, tiene un peso considerable aún hoy en día.

La tercera consecuencia, en fin, es que la distinción entre la “teología natural” y la “teología de la naturaleza” como “movimiento ascendente” y “movimiento descendente” respectivamente resulta ser, en cierta medida, reductiva y debe, por tanto, ser usada con cautela. O dicho de otro modo, las mencionadas expresiones pueden ser asimiladas sólo en un sentido puramente analógi-

63) H. Bouillard defendió, en el ámbito de la polémica con K. Barth, que la fe está *necesariamente implicada* en el conocimiento natural de Dios, en cuanto *condición racional*; es la “condición interna” que le permite al hombre distinguir a Dios de los ídolos y que, por tanto, hace moralmente inexcusable la actitud de los paganos a los que se refiere el Apóstol Pablo (cf. Rm 1,20): “La *possibilité* de la *connaissance naturelle* de Dieu est la *condition transcendente* de la *connaissance de foi*” (BOUILLARD. Op. cit., p. 54). *Cursiva* nuestra.

co a los dos movimientos, ascendente y descendente, de una misma vía entre Dios y el género humano.

9. Conclusión

El concepto de “única vía” inherente a la *sacra doctrina*, se revela, pues, poco evidente y, con frecuencia, mal entendido, contrariamente a lo que podría parecer. En particular, de lo expuesto en estas páginas se desprende que la expresión “conocimiento natural de Dios” resulta equívoca si se usa para referirse indistintamente al caso en que el *lumen fidei* está presente y al caso en el que está ausente. Se puede usar en *sentido estricto* para el caso de la reflexión *autosuficiente*, totalmente al margen de la fe. En cambio, para el caso de la reflexión *autónoma* dentro de la fe, debe usarse en *sentido analógico* si se quiere evitar el equívoco.

Esta confusión parece tener dos orígenes distintos. Por un lado, la presunción de que cualquier reflexión filosófica verdaderamente genuina, en todo tiempo y lugar, es siempre epistemológicamente idéntica y sin ninguna relación con el *lumen fidei*. En concreto, se juzga erróneamente que son realidades equivalentes: la “filosofía” de los “filósofos” de la Antigüedad, tal como la describe santo Tomás; la filosofía propia del Doctor Angélico; la filosofía en Occidente durante toda la Edad Moderna y Contemporánea y la reflexión filosófica actual. Por otro lado, la confusión adquiere la forma de una identificación entre la distinción que hacía el Doctor Angélico entre la “filosofía” y la *sacra doctrina* y la distinción que con frecuencia se pretende establecer hoy en día entre la “teología natural” y la “teología (sobrenatural)” respectivamente.

Esta identificación resulta doblemente equívoca. En primer lugar, por considerar idénticas la *sacra doctrina* y la “teología (sobrenatural)”, ya que ésta exige un método científico, mientras que aquélla se extiende inconmensurablemente más allá de una reflexión sistemática, gracias al concepto de “*divinitus revelabilia*”. En segundo lugar, por considerar igualmente idénticas la “filosofía”, según el concepto tomasiano (esto es, la de los filósofos de la Antigüedad), y la “teología natural”, según el concepto actual, ya que *no existe*, en el ámbito de la *sacra doctrina*, un “movimiento ascendente”, desde las criaturas hacia Dios, que sea *exclusivamente* filosófico, es decir, que se verifique *al margen de* la “vía de fe” que la caracteriza, lo cual no significa negar que tal movimiento sea *genuinamente* filosófico. Es decir, en ningún caso la doctrina de santo Tomás puede ser entendida como una reflexión *autosuficiente*. La misma puede, en cambio, denominarse *autónoma* con toda pro-

piEDAD, pues no por ello deja de tener su *fundamento* en la divina Revelación, aun cuando no se haga referencia explícita al *dato* revelado. Algo semejante ocurre con el acto de fe, cuyas dos dimensiones no se pueden disociar, esto es, en cuanto *don de Dios* y en cuanto *respuesta del ser humano*, en la medida en que el don de Dios es concedido en vista de la respuesta y la propia respuesta no deja de ser un don de Dios.

De hecho, la unicidad de la vía estriba, en el fondo, en las implicaciones que tiene para el sujeto creyente la presencia del *lumen fidei* en su alma. La virtud infusa teologal de la fe implica una *actitud vital* que va mucho más allá de una cuestión simplemente epistemológica. Si una persona acepta la divina Revelación como verdadera y la considera necesaria para la salvación eterna, entonces se verifican las condiciones humanas de posibilidad para que su reflexión filosófica sea también formalmente teológica a partir del momento en que reciba la virtud infusa teologal de la fe. En tal caso, esto es, con la fe teologal presente, la reflexión se desarrolla *necesariamente* dentro del ámbito de la *sacra doctrina*. O, en otras palabras, la reflexión filosófica es intra-teológica.

La unidad de la *sacra doctrina*, la “unicidad de la vía” entre Dios y el ser humano, la necesidad salvífica de la divina Revelación, la imposibilidad de *separar materialmente* la acción del *lumen fidei* y la del *lumen naturale mentis humanae* en la reflexión, el hecho de que la locución “*divinitus revelabilia*” aparezca únicamente en el artículo 3 de la primera cuestión de la primera parte de la *Suma de Teología*, esto es, precisamente el artículo donde se discute la unidad de la *sacra doctrina*, son algunos de los indicios que nos llevan a comprender que una unidad fundamental subyace al pensamiento del Doctor Angélico. En santo Tomás se pueden reconocer un pensamiento genuinamente filosófico y otro genuinamente teológico, los cuales, sin embargo, no se pueden *separar materialmente*, por más que se puedan *distinguir formalmente*. No se trata, por tanto, de *dos vías* distintas a lo largo de las cuales se desarrolla la reflexión, sino de *una única vía*, constituida por la *sacra doctrina*, que es una *vía de fe*, y de *fe teologal*: propiamente, el ámbito correspondiente a lo *divinitus revelabilia*.