

Razón y fe en la *Exposición del De Trinitate de Boecio* de Tomás de Aquino

FRANCISCO TAUSTE ALCOCER

Catedràtic jubilat d'Ensenyament Secundari
ftause@xtec.cat

Resum: Aquesta *Exposición del De Trinitate de Boeci* s'escriu en els anys 1257-1258 i queda inacabada. Cal situar-la al primer magisteri de l'Aquinat. Consta de tres parts: un proemi i dos capítols. El que intenta Tomàs en aquesta obra és aclarir una sèrie de problemes més que comentar directament l'obra de Boeci. I entre ells, destaca l'aclariment epistemològic de la teologia. En aquest punt hauríem de parlar del coneixement de l'essència divina des de les relacions de la fe i la raó. Déu no és el primer que coneixem en aquesta vida. En reconèixer la raó humana els seus propis límits en relació amb el coneixement de la divinitat, es planteja la possibilitat d'un coneixement sobrenatural de caràcter gratuït al qual només es pot arribar a través de la fe, la qual cosa proporciona un coneixement ferm del que no és accessible per la raó humana.

Paraules clau: raó, fe, naturalesa, gràcia.

Reason and faith in Thomas Aquinas' Expositio on Boethius' De Trinitate

Abstract: This *Expositio on Boethius' De Trinitate* is written in the years 1257-1258 and remains unfinished. It must be placed in the first Parisian teaching of Aquinas. It consists of three parts: a proem and two chapters. What Thomas tries to do in this work is to clarify a series of problems rather than directly comment on Boethius' work. And among them stands out the epistemological clarification of theology. At this point we would have to talk about the knowledge of the divine essence from the relationships of faith and reason. God is not the first thing we know in this life. By recognizing human reason its own limits in relation to the knowledge of divinity, the possibility of a gratuitous supernatural knowledge is raised, which can only be reached through faith, which provides a firm knowledge of what is not accessible by human reason.

Keywords: reason, faith, nature, grace.

Santo Tomás de Aquino fue el único autor del siglo XIII que comentó la obra *De Trinitate* de Boecio, que había contado en los siglos anteriores con una serie de comentarios y glosas muy destacados. En esta comunicación nos vamos a limitar a tratar un tópico muy importante en el medievo como fue la relación entre razón y fe, que, lejos de constituir un problema irresoluble, se intentó una cierta armonización entre ambos extremos, siguiendo la máxima anselmiana: *fides quarens intellectum*.

Si, como afirman los padres de la Iglesia, el Creador ha dejado sus huellas en las realidades creadas, el ser humano podría haber conseguido conocerlo a través de su razón, pero «su corazón insensato se entenebreció y se ofuscaron sus razonamientos» (Rm 1:21), con lo cual, debido a las tinieblas de sus propios errores, no ha llegado a conocer la realidad divina por el camino clásico de la sabiduría mundana, antes bien ha vivido perdido en medio de la confusión de una serie de representaciones terrestres de carácter idolátrico cuando este Ser Supremo no se encuentra muy lejos de cada uno de nosotros «pues en Él vivimos, nos movemos y existimos» (Ac 17:28).

Comenzamos nuestra lectura de esta *Expositio* a partir del Prólogo con la cita de Rm 1:20: «Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur». Y, como dice en Sabiduría 13: «A partir de la grandeza y hermosura de las criaturas se puede llegar a conocer a su Creador». Pero fijarse exclusivamente en las criaturas para llegar a Dios puede llevarnos por caminos de confusión, como se reconoce en Sab 13 y en el Ps 63:7.

Por tanto, la forma más segura de llegar a Él es a través de otro camino, tal y como lo expresa el propio Pablo en 1Cor 2:11: «Nadie conoce lo que es de Dios sino el Espíritu de Dios».

Dos son, pues, las vías para llegar a Dios: las criaturas, que proporcionan un conocimiento natural de Él, y la revelación, que supone un conocimiento sobrenatural que lleva implícito el acto de fe. Mientras los filósofos, que se mueven en el campo del conocimiento natural, ordenan las ciencias de las criaturas a la ciencia divina, la física a la metafísica, los teólogos proceden al revés: «ut Creatoris consideratio considerationem preveniat creaturae».¹

Por tanto, la mente humana no es suficiente para investigar estas verdades tan profundas, a no ser que esté iluminada por la luz divina de la gracia que actúa como causa eficiente principal a la hora de conocerlas.

En la cuestión primera aborda el conocimiento humano de lo divino: el intelecto humano no puede llegar a la verdad a no ser que la luz del Sol invisible (Dios) le ilumine: «nec per ipsum potest aliquis veritatem inspicere nisi de novo mens illustretur a Deo [...] ergo non habemus sufficientia principia

1. Tomás de Aquino, *Super Boethium de Trinitate* pr35.

in nobis ad veritatem cognoscendam».² La mente humana no puede conocer lo que excede la capacidad de la razón si no es ilustrada por una nueva luz divina de carácter sobrenatural. A este respecto san Agustín nos dice que la voluntad no puede querer ordenadamente si no es ayudada por la gracia.³

Así pues, en la situación actual del intelecto humano, *in via*, no puede conocer a Dios según la manera de conocerlo los bienaventurados, *in Patria*. Dios no puede ser accesible al intelecto humano a través de las formas creadas. Por ejemplo, no podemos conocer a Dios a través de formas meramente inteligibles, como pueden ser las abstracciones. En esta vida solo podemos conocer a Dios de manera natural, no sobrenatural, mediante sus efectos. El Pseudo-Dionisio afirma: «Dios se conoce por ser causa de todas las cosas, por excederlas, y por ser remoto a ellas».⁴ Según san Juan Damasceno, «no podemos conocer la esencia de Dios, “¿qué es?” sino solo que existe, porque si se conociera a Dios en su esencia, todo ser humano sería así bienaventurado».⁵

Por tanto, Dios es conocido y buscado de un modo vago, en cuanto vamos en busca del bien y de la felicidad y todos nuestros actos los hacemos *sub aspectu boni*. Se puede conocer la existencia de Dios por la razón natural *ex effectibus*, pero no su esencia, como podría ser la Unidad y la Trinidad.

En la cuestión segunda, que trata de la manifestación del conocimiento de Dios, se indaga la licitud de la investigación sobre la existencia del Ser Supremo. Ya el Pseudo-Dionisio afirma que «el silencio es la forma de aquello que nos trasciende».⁶ Este movimiento indagatorio en busca del Absoluto es como un proceso constante hacia un fin que se considera inalcanzable en la circunstancia presente, debido a su carácter infinito.

En la filosofía primera aristotélica se ha llegado al Primer Motor, pero esto lo comprendemos intelectualmente a través de conceptos abstractos. En cambio, aprehender las realidades divinas en sí mismas no lo podemos experimentar en esta vida, aunque es posible una cierta participación y asimilación del conocimiento divino en cuanto nos adherimos a la verdad primera por la fe infundida en nosotros.

Para hacer ciencia sobre Dios no es necesario conocer antes su esencia. Basta poseer la Sabiduría divina que sobrepasa toda ciencia:

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quaedam est in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis sed a visione eius cui creditur. Et

2. Tomás de Aquino, *Super Boethium de Trinitate* q1, a1, arg2.
3. Agustín, *De corruptione et gratia* 1, n2 (PL 44: 917).
4. Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* 7.3.
5. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* 1.7.
6. Pseudo-Dionisio, *De coelesti hierarchia* 15.9.

sic in quantum deest visio, deficit a ratione cognitionis, quae est in scientia, nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.⁷

Tal sabiduría divina comporta, pues, una ciencia peculiar al estar dotada de una visión que no puede faltar nunca en semejante proceso indagatorio. Por tanto, el fin de la fe es llegar a entender aquello que creemos, no de una forma total y definitiva sino en la medida de nuestras posibilidades propias de la situación presente (*in via*).

Pero, ¿es lícito utilizar demostraciones filosóficas al abordar cuestiones de fe? Ya san Pablo se pregunta en 1Cor 1:20: «¿Dónde está el investigador de este siglo?», y san Ambrosio nos dice que «el misterio de la fe no está sometido a los argumentos filosóficos».⁸ Además, los herejes utilizan pruebas filosóficas para corromper la fe, según el parecer de san Jerónimo.⁹ Es útil y fructuoso que alguien utilice la sabiduría mundana, pero se puede llegar a un abuso de la filosofía, aunque esto no tiene lugar cuando se emplean las razones filosóficas para combatir polémicamente a los enemigos de la fe. Para el Aquinate, la luz de la fe, de carácter gratuito, no destruye sino que perfecciona la luz natural de la razón, ya que «la naturaleza es preámbulo de la gracia».¹⁰

Y, aunque la luz natural es insuficiente para entender las verdades reveladas, sin embargo es imposible que lo que Dios nos revela sea contrario a lo que conocemos naturalmente, de lo que se deduce que la luz de la fe y la luz de la razón se complementan.

Así pues, podemos usar la teología de tres maneras diferentes: 1) para demostrar los preámbulos de la fe: aquello que se puede probar de Dios a través de la razón (su existencia o su unidad); 2) para ilustrar las verdades de la fe mediante semejanzas, tal y como hace san Agustín en el *De Trinitate*; y 3) para rebatir lo que dicen los filósofos en contra de la fe, demostrando que esas afirmaciones son falsas.

Por tanto, no se pueden encerrar en los límites de la filosofía las verdades de la fe, por ejemplo, no podemos utilizar la doctrina de los filósofos como argumento principal. El teólogo debe aceptar los argumentos filosóficos en razón de lo que afirman, reconociendo lo que tienen de verdad y rechazando todo lo demás.

Pero, ¿las realidades divinas deben ser veladas por la oscuridad de las palabras? Jesús nos dice en Mt 10:37: «Lo que os digo en la oscuridad, decidlo

7. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q12, a13, ad3.

8. Son palabras no de san Ambrosio sino de Pedro Lombardo (*Sent.* III d22, c1); cf. Ambrosio, *De fide* 1.13, n84)

9. *Glossa de Os* 2.16.

10. *Summa Theologiae* I, q2, a3.

a la luz». San Agustín nos decía en *De doctrina christiana* (IV 8) que hay que utilizar palabras claras que entienda todo el mundo. Pero no debemos olvidar el uso de parábolas en los textos evangélicos, por ejemplo Lc 8:10.

Llegamos a abordar la cuestión tercera: necesidad y excelencia de la fe. En la Epístola a los Hebreos 11:6 se nos dice: «Sin fe es imposible agradar a Dios». Y Hugo de san Víctor sitúa la fe entre la ciencia y la opinión.¹¹ Debemos entender la opinión como lo no demostrable de modo natural por el intelecto. En esto difiere de la ciencia, que posee un carácter demostrativo. Y así san Agustín llega a afirmar que «*ipsum credere non est aliud quam cum assentione cogitare*»,¹² ya que en toda relación humana es necesario algún tipo de fe a través de la cual los demás crean lo que uno dice. Parece ser que esto es el fundamento de la justicia, según la opinión de Cicerón en el *De officiis*.¹³

Pero es que, además, la fe se necesita para conocer las cosas divinas desde el principio. Desde siempre ha estado previsto por la voluntad divina que los hombres alcancen este conocimiento mediante la fe para que así no permanezcan ignorantes de las realidades del espíritu. Porque dichas realidades, como la Trinidad del Dios único, no pueden ser conocidas plenamente por ninguna razón humana. Hemos de esperar, pues, a una situación futura donde podremos alcanzar una felicidad completa. El ser humano no es conducido al conocimiento de estas realidades por exigencias de la naturaleza sino a través de la gracia, de acuerdo con Isaías 7:9: «Si no creéis, no entenderéis».

Por encima de lo debido a la naturaleza se añaden algunas perfecciones por pura gracia, entre las que se encuentra la fe como don de Dios, según Efesios 2:8: «Porque por la gracia habéis sido salvados mediante la fe, y esto es de vosotros, que de Dios es el don».

La fe pertenece a la opción religiosa, según señala Cicerón,¹⁴ ya que la religión, como parte de la justicia, pertenece al ámbito de las virtudes cardinales. Pero, a la vez, toda virtud que tiene a Dios por objeto posee un carácter teológico y el culto a Dios se designa con el nombre de adoración. La religión consiste, pues, en la operación por la que el hombre honra a Dios, sometiéndose a Él, operación que forma parte de las virtudes teológicas, como afirma san Agustín: «Dios es honrado por la fe, la esperanza y la caridad».¹⁵

La cuestión quinta trata de la división de la ciencia especulativa en física, matemática y metafísica. Al abordar el objeto de la metafísica nos señala que es el ente inmaterial e inmóvil, es decir, la metafísica estudia a Dios a través de sus efectos visibles, de acuerdo con Rm 1:2: «El intelecto conoce lo invis-

11. Hugo de S. Víctor, *De sacramentis* (PL 176: 330c).

12. Agustín, *De predestinatione sanctorum* 2, n5 (PL 44: 963).

13. Cicerón, *De officiis* 1.7.23.

14. Cicerón, *De inventione rethorica* 2.22.65.

15. Agustín, *Enchiridion* 3 (PL 40: 232).

ble de Dios a través de sus efectos». Las realidades divinas, de las que trata la metafísica, se estudian en cuanto son substancias en sí mismas como objeto de la ciencia. Esta parte es la propia de la teología como tal, que se desarrolla después en la Sagrada Escritura, y es la fe la que se entiende como el hábito de los primeros principios de la teología.

En la cuestión sexta se estudian los métodos de las ciencias especulativas según Boecio. El conocimiento de las realidades divinas que nos vienen por la fe pertenece al intelecto, pero no recibimos estas verdades gracias a la investigación racional sino que las tenemos porque este entendimiento las capta inmediatamente sin tener previamente un conocimiento pleno de ellas: «Intelligentia est de solis rerum principiis, id est, de Deo, de ideis, hyle (materia), et de incorporeis substantiis, pura et certa cognitio».¹⁶

En el artículo 3 se llega a afirmar que en nuestra vida es imposible contemplar la esencia divina, ni siquiera a través de un conocimiento analógico de la misma. Como dice el Pseudo-Dionisio: «La luz divina solo brilla para nosotros oscurecida por la variedad de los velos sagrados».¹⁷ Podemos llegar a conocer la existencia de lo divino (*an est*), pero en vez de conocer su esencia tenemos un conocimiento por negación, por causalidad y por eminencia.¹⁸

Finalmente, corresponde a la teología estudiar la esencia divina y llegar a un conocimiento propio de nuestra condición mortal en cuanto que está por encima de toda imaginación y fantasía. La contemplación de estas realidades últimas por medio de la inteligencia, mediante el hábito de la sabiduría, es una actividad imperfecta y se da como posible de esta manera en esta vida, sin llegar a conocer plenamente la esencia de esas substancias últimas. Un conocimiento perfecto solo puede obtenerse en la otra vida a través del *lumen gloriae*. Es lo que denominamos *visión beatífica*, en la que podremos ver a Dios en su esencia y a las demás substancias separadas.

Por tanto, a través de la teología y mediante la fe solo podemos tener un conocimiento imperfecto de esas realidades divinas y, aunque el ser humano está inclinado a superar la imperfección del ahora mundano, sin embargo no puede alcanzar este objetivo sino es a través de la gracia.

Naturaleza y gracia, igual que razón y fe, no luchan por ver quién triunfa sobre la otra, sino que buscan convivir armónica y pacíficamente dentro de un mismo orden económico que abarca tanto la creación como la redención.¹⁹

16. Pseudo-Agustín, *De spiritu et anima* (PL 40: 808).

17. Pseudo-Dionisio, *De caelesti hierarchia* 1.2.

18. Cf. Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus* 7.3.

19. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q1, a8, ad2: «Cum enim gratia non tollit naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit II ad Cor 10:5: "in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi"».

Bibliografía

- AGUSTÍN, *De corruptione et gratia*, en *PL* 44: 915-946. [Trad. cast. BAC, 50]
- AMBROSIO, *De fide*, en *PL* 17: 549-568.
- CICERÓN. (1997) *La invención retórica*. Trad. S. Núñez. Madrid: Gredos.
- (2014) *Los deberes*. Trad. I. J. García Pinilla. Madrid: Gredos.
- DAMASCENO, J. *De fide orthodoxa*, en *PG* 94: 789-1228. [*Exposición de la fe*. Trad. J. P. Torrebiarte. Madrid: Ciudad Nueva, 2003]
- PSEUDO-AGUSTÍN, *De spiritu et anima*, en *PL* 40: 779-832.
- PSEUDO-DIONISIO, *De coelesti hierarchia*, en *PG* 3: 119-570. [Trad. cast. BAC, 511]
- *De divinis nominibus*, en *PG* 3: 585-996. [Trad. cast. BAC, 511]
- HUGO DE S. VÍCTOR, *De sacramentis*, en *PL* 176: 173-618.
- LOMBARDO, P. *Sententiarum libri quatuor*, en *PL* 192: 521-964.
- PG* = J. P. Migne (ed.) (1857-1866), *Patrologia Graeca*. 161 vols. París: Migne.
- PL* = J. P. Migne (ed.) (1844-1864), *Patrologia Latina*. 221 vols. París: Migne.
- TOMÁS DE AQUINO. (1953-1960) *Suma Teológica*. 16 vols. Madrid: BAC. [Edición bilingüe latín-castellano]
- (1986) *Exposición del De Trinitate de Boecio*. Trad. A. García Marqués, J. A. Fernández. Pamplona: EUNSA.
- (1992) *Expositio super Boetium De Trinitate*. Roma: Commissio Leonina.
- UDINA I COBO, J. M. (1982) «Fe i raó: un problema no tan antic». *Enrahonar* 4: 71-80.