

IX JORNADA: REFLEXIÓN, FILOSOFÍA E INTERPRETACIÓN

FILOSOFÍA, HERMENÉUTICA Y RACIONALIDAD TEOLÓGICA

Carlos Paván S.

Abstract:

Thomas of Aquinas dedicates the first quaestio of the Summa Theologiae to the subject of the theology assuming a general perspective. De sacra Doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat: this is the title with which he begins his work. The first article discusses if the philosophy is, for the man, a sufficient knowledge and, then, in the second article, studies a problem of our interest: Utrum sacra doctrina sit una scientia. The question is urgent for a theologian of the XIII century that, like the Angelicus, does not misestimate the decisive importance of the aristotelian philosophy and, therefore, of the concept of science that he proposes. The discussion was difficult. In effect, there were theologians who sentenced: «Vituperabiles sunt doctores sacrae scripturae philosophica documenta miscentes». The biblical reference used in the ratio theologica of some theologians was clear: it is not necessary to mix the wine of the faith with the water of the philosophy. But Thomas is not frightened and answered: «Unde illi utuntur philosophicis documentis in sacra

* El Profesor **Carlos Paván** es Profesor (Titular) de Pregrado de la UCV. Realizó sus estudios de primaria en Padova (Italia). Licenciado en Filosofía por la UCV. Doctor en Filosofía por la UCV. Es Profesor (Titular) de la UCV y ex Director de la Escuela de Filosofía de la misma UCV. Actualmente ocupa el cargo de Jefe del Departamento de Historia de la Filosofía de la UCV. Es autor de varias publicaciones, entre las que destacan: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson*, y *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles*. Ha sido condecorado por la UCV con la Orden José María Vargas.

scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum». The problem the will be approached, is to say, the problem of the epistemic nature of theological reasoning expressed in the words quoted previously. Let's see how.

Key words: Thomas of Aquinas, theological reason, theological reasoning, philosophy and theology, science, sacred doctrine.

Tomás de Aquino dedica la primera *quaestio* de la *Summa Theologiae* al tema de la teología enfocándolo desde una perspectiva de carácter general. *De sacra Doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat*: este es el título con el que comienza la obra. El primer artículo discute si la filosofía es, para el hombre, un saber suficiente y, renglón seguido, el Aquinatense, en el segundo artículo, estudia el problema que nos interesa: *Utrum sacra doctrina sit una scientia*. La cuestión es apremiante para un teólogo del siglo XIII que, como el *Angelicus*, no desestima la decisiva importancia de la filosofía aristotélica y, por ende, del concepto de ciencia que ella propone. Tema apremiante y, además, cita culturalmente difícil. No faltan, en efecto, los teólogos que sentencian: «*Vituperabiles sunt doctores sacrae scripturae philosophica documenta miscentes*». La referencia bíblica de la *ratio theologica* intransigente es clara: no hay que mezclar el vino de la fe con el agua de la filosofía. Pero Tomás no se amilana y contesta: «*Unde illi utuntur philosophicis documentis in sacra scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum.*»¹ Me atrevería a afirmar que el núcleo del problema que nos ocupa, es decir, el problema de la naturaleza epistémica de la razón teológica, es resuelto en estas sobrias y elegantes palabras de Tomás, pero, veamos cómo.

I. Acerca del carácter epistémico de la teología.

En la misma definición paulina de la fe la referencia a la razón argumentativa es evidente: *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*: como traduce Bover en su magistral obra

¹ *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, recensuit B. Decker, Leiden, E. J. Brill, 1959, q. 2, a. 3, ad 5.

dedicada a la teología de San Pablo, «Es la fe convicción (o base, o realidad) de las cosas que se esperan, argumento de las que no se ven»². *Argumentum non apparentium*: he aquí la clara referencia a la razón, a la argumentación en el contexto mismo de la definición de la fe³. La argumentación, es decir, la reflexión racional, no puede desligarse de la *comprensión* de la fe y este hecho, señalado por la misma definición paulina, es, para Tomás, indiscutiblemente cierto. Así las cosas, habrá que aceptar el desafío de la filosofía aristotélica y de su concepto de *episteme*; desafío que nuestro teólogo plantea claramente mostrando de entrada en qué consiste el núcleo de la dificultad. He aquí sus palabras:

«1. *Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: non enim omnium est fides, ut dicitur II Thess. 3, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia.*»⁴

La más precisa glosa de estas líneas que yo conozca nos lo brinda Chenu cuando comenta: «Postulat inviolable: la parfaite qualité de ce savoir éminent qu'est la science, n'est concevable et possible que si l'esprit est totalement et immédiatement maître de son donné initial, c'est-à-dire si les énoncés de départ portent en eux-mêmes leur lumière, discernable à la seule considération de leurs termes, *per se nota*. Point de recours, point de «docilité», mais autonomie. Ce sont exactement les conditions contraires à la foi, dont le trait premier est l'inévidence, dans son objet, et donc, pour l'esprit, l'obéissance.»⁵ Y este precisa individuación del problema es confirmada por los mismas palabras del *Doctor angelicus*:

«*Praeterea, omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae quisque probat audita, aut ex principiis quae ab his fidem habent. Sed articuli fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt huiusmodi, quia neque sunt per se nota neque ad principia per se nota resolvi possunt demonstrative, utdictum est. Ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia.*»⁶

² J. M. Bover, *Teología de San Pablo*, trad. cast., Madrid, BAC, 1967, p. 759.

³ Como señala acertadamente y con la agudeza que lo caracteriza Chenu, «*Argumentum non apparentium*: c'est autour de cette formule paulinienne (Heb., XI, i) que s'étaient cristallisées les réflexions méthodologiques concernant l'insertion de la raison dans la doctrine sacrée.» (M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII siècle*, Paris, Vrin, 1969, p. 85).

⁴ ST, I, I, q. 1, a 2, obj. 1.

⁵ M.-D. Chenu, 1969, p. 68 s.

Como podemos apreciar, la dificultad es grave ya que apunta directamente a la aparente incompatibilidad protológica de fe y razón. Pues bien, la genialidad de la solución del Aquinatense estriba en que resuelve la aporía utilizando las mismas armas del arsenal aristotélico. Como es bien sabido, se trata de la que, en la tradición filosófica tomista y medieval, se conoce como la teoría de la *subalternatio scientiarum*. He aquí las palabras de Tomás:

«Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo.»⁷

La respuesta del teólogo al desafío epistemológico aristotélico es clara y se puede resumir así. La teología es ciencia porque se concibe y elabora de la misma manera en que concebimos y elaboramos la estructura epistemológica de las ciencias subalternadas. A manera de ejemplo: la óptica se construye como ciencia asumiendo principios que el científico recaba de la geometría y que, en el marco de su ciencia, no pueden ser demostrados. El óptico asume pues su verdad porque la deriva de una ciencia superior. *Análogamente*, el teólogo asume los principios de su ciencia de una ciencia superior que es la del mismo Dios. En conclusión, la teología puede ser construida científicamente porque es un caso más de la relación epistémica de subalternación. Permítaseme citar una vez más a Chenu: «La «docilité» du théologien qui «croit» ses principes sans en avoir l' évidence n' est donc qu' un cas particulier du régime normal des sciences. La foi qui lui procure sa lumière, son atmosphère spirituelle, est l' analogue des coordonnées spirituelles qui composent au savant son milieu de travail.»⁸

En el párrafo anterior he subrayado el adverbio *análogamente*, concepto que, como vemos, utiliza también Chenu. Lo hice porque la concepción

⁶ *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2, obj. 5.

⁷ ST, I, I, q. 1, a. 2, resp.

⁸ M.-D. Chenu, 1969, p. 71 s.

tomista de la teología revelada como saber que se constituye científicamente mediante la *subalternatio scientiarum* puede ser leída como una aplicación epistemológica del concepto de analogía. En efecto, la relación que se instaura entre la ciencia del mismo Dios y la *sacra doctrina* puede ser considerada como la primera pareja de una relación de analogía proporcional cuya segunda pareja es la de la ciencia (humana) subalternante y la ciencia (humana) subalternada. A manera de ejemplo, podríamos elaborar esta analogía proporcional: «la ciencia de Dios es a la sacra doctrina lo que la matemática es a la música». Y, más aun, podríamos considerar la aplicación de la *subalternatio* no sólo desde el punto de vista de la analogía proporcional sino también desde el punto de vista de la analogía participativa ya que la ciencia del teólogo, dentro de los límites propios de la naturaleza humana, participa del mismo saber que Dios tiene de sí mismo.

Como podemos apreciar, la solución que nos brinda Sto. Tomás es brillantemente sencilla (lo cual, desde el punto de vista epistemológico, atestigua a su favor) y consiste en extender el método apodíctico o axiomático a la misma estructura jerárquica del saber científico. En otras palabras, así como todo saber epistémico supone unos principios autoevidentes y, a partir de ellos, la aplicación del aparato silogístico asegura la verdad de las conclusiones deducidas, análogamente, podemos aplicar ese mismo método a dos ciencias distintas concatenándolas entre sí de forma tal que los principios que la ciencia inferior asume sean justificados lógicamente por la ciencia subalternante. A este respecto es preciso señalar que la *subalternatio scientiarum*, asegurando el carácter científico de una ciencia, supone dos cosas: en primer lugar, permite que la ciencia subalternada goce de autonomía metodológica cara a la ciencia subalternante de la cual recibe sus principios y, en segundo lugar, hace que los objetos de las dos ciencias sean independientes y distintos. Ahora bien, y como advierte Chenu con la claridad acostumbrada de su palabra, «Il n'en va pas ainsi dans la subalternation de la théologie à la science de Dieu [...] Il n'y a pas ici subalternation d'objet, mais seulement subalternation de principes; c'est-à-dire que le théologien reçoit ses principes de la science de Dieu (c'est la foi), mais l'objet qu'il traite n'est pas «extérieur» à celui de la science de Dieu»⁹. Tomás, con la honestidad propia del pensador, se percató de este aspecto de la cuestión y por ello advierte:

⁹M.-D. Chenu, 1969, p. 81.

«*Est ergo theologia scientia quasi-subalternata divinae scientiae, a qua accipit pincipia sua.*»¹⁰

La *subalternatio scientiarum*, en su aplicación a la *sacra doctrina*, es en verdad una *quasi-subalternatio*, lo cual marca el límite epistemológico que separa la Teología respecto de cualquier otra ciencia y, paralelamente, obliga a nuestro teólogo a reformar los cánones epistémicos aristotélicos. En todo caso, utilizando la filosofía del griego y adaptándola epistemológicamente a la temática cristiana, Tomás de Aquino resuelve brillantemente el problema de la científicidad de la Teología revelada.

II. La *quaestio disputata*

Hasta esta fase del desarrollo de nuestras reflexiones es claro que no podemos hablar de razón hermenéutica. La solución tomista al problema *utrum sacra doctrina sit scientia* estriba en una aplicación del método apodíctico y nada es más lejano que semejante método del proceder hermenéutico. Sin embargo es preciso observar que el método de constitución de la misma teología tomista aplicado magistralmente en la *Summa theologiae* es el de la *quaestio*; así que, desde el punto de vista del contexto de justificación, la metodología tomista es axiomática pero, desde el punto de vista del contexto de descubrimiento, su proceder es el de la *quaestio* que Gilberto de la Porrée define así : «*Quaestio ex affirmatione et eius negatione constat [...] cum utraque pars argumenta veritatis habere videtur, quaestio est.*»¹¹ Como es sabido, hasta el siglo XII los teólogos utilizaban el procedimiento de la *lectio*, es decir, de la práfrasis de los textos sagrados. Paulatinamente a la *lectio* fue integrándose la *quaestio disputata* y se considera que es Simon de Tournai¹² (1130-1201) quien separa ambas metodologías. En el siglo XIII el método de la *quaestio* se impone como el proceder común que orienta el desarrollo de las investigaciones teológicas y, sin duda ninguna, las grandes obras de Tomás de Aquino lo colocan en un lugar destacadísimo en el manejo de este procedimiento de la especulación teológica. Es ampliamente conocido cómo se construye una *quaestio*, sin embargo, es preciso resumir su estructura para los fines de mis reflexiones. Ahora bien, una *quaestio* empieza con el planteamiento del problema.

¹⁰ *In Sent.* prol. a. 3, sol. 2. Negrillas añadidas.

¹¹ *In Boëthii de Trinitate*, PL 64, 1253, 1258.

¹² Me refiero a su *Summa Theologica*, también conocida como *Institutiones in sacram paginam* (1165-1170).

Renglón seguido, el autor esgrime los argumentos que el considera más poderosos en contra de su propia tesis y, a continuación, cita algunos razonamiento que militan a favor de su propia idea del asunto. Luego, expone la solución del problema -es decir, de la *quaestio*- que él considera válida y, por último, se dedica a la tarea de discutir uno por uno los argumentos ya expuestos al comienzo y que contradicen su solución. Como ha señalado con toda razón Kenny, «Este método constituye una poderosa disciplina intelectual para impedir que un filósofo dé muchas cosas por supuestas»¹³ y, en este sentido, es un formidable desmentido de tantas exageraciones que se han vertido acerca del «dogmatismo» escolástico. En todo caso, será mejor recordar al *mestro di color che sanno* y decir con el «*non ti curar di lor ma guarda e passa*». Ahora bien, el filósofo formado aristotélicamente no tardará en percatarse de que la *quaestio disputata* no es más que una puesta en orden de aporías y, desde este punto de vista, es referencia ineludible el III libro de la *Metafísica*. Sin embargo, en esta ocasión no entraré en un análisis comparativo de los dos métodos¹⁴ y me limitaré a señalar algunos aspectos de la *quaestio* que me parecen sumamente significativos desde el enfoque hermenéutico.

Ya se dijo que se considera el padre de la *quaestio* a Simón de Tournai. Sin embargo, en mi opinión¹⁵ y dejando de lado la posible proveniencia aristotélica que, como acabo de indicar, ameritaría una consideración puntual, creo que el verdadero iniciador de la *quaestio disputata* fue Abelardo y, específicamente, su *Sic et non*. En tal sentido, haré una breve referencia al Prólogo de dicho texto.

Como señala acertadamente Grabmann en su obra maestra dedicada a la historia del método escolástico, «Il *sic et non* d' Abelardo è una compilazione di testi delle Scritture e dei Padri, apparentemente contrastanti fra di loro, intorno a 150 importanti questioni teologiche. Il punto metodologicamente più importante dell' opera si trova nel Prologo che stabilisce le regole per conciliare queste

¹³ A. Kenny, *Tomás de Aquino y la mente*, trad. cast. de J. M. López de Castro, Barcelona, Herder, 2000, p. 30.

¹⁴ Acerca de la estructura dialéctica de la *Metafísica* aristotélica remito el lector a mi libro *Filosofía de la filosofía en Aristóteles*, Caracas, Edipus, 2004.

¹⁵ Comparto plenamente estas palabras de Gilson: «El método del *Sic et non* pasará íntegro a la *Summa theologiae* de Santo Tomás, donde cada cuestión opone las autoridades en pro y las autoridades en contra, pero resuelve dicha oposición al elegir, determinar y probar la solución.» (E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, trad. cast. de A. Palacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 1989, p. 263).

autorità in contraddizione fra loro.»¹⁶ Ahora bien, entre las reglas mencionadas, a mi manera de ver, destacan las siguientes. En primer lugar, es preciso determinar si los textos que producen la contradicción son auténticos. En tal sentido, la investigación filológica adquiere un rol determinante. He aquí las palabras del lógico medieval: «*Illud quoque diligenter attendi convenit, ne, dum aliqua nobis ex dictis sanctorum obiciuntur, tamquam sint opposita vel a veritate aliena, falsa tituli inscriptione vel scripturae ipsius corruptione fallamur. Pleraque enim apocrypha ex sanctorum nominibus, ut auctoritatem habeant, intitulata sunt; et nonnulla in ipsis etiam divinorum Testamentorum scriptis scriptorum vitio corrupta sunt.*»¹⁷ En segundo lugar, para resolver las contradicciones habrá que determinar con rigurosidad el significado de los términos para cerciorarse de que las palabras en cuestión no sean utilizadas con sentidos distintos por las diversas autoridades: «*Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus.*»¹⁸. Si estas estrategias hermenéuticas fallaran, entonces habrá que acudir a un atento análisis de las argumentaciones para así resolver la cuestión.

Como podemos apreciar, la conciencia metodológica de Abelardo es sumamente clara y, aunque en esta sede no sea materialmente posible rastrear las resonancias históricas de estas pautas metodológicas en el desarrollo del método escolástico, me parece evidente que la estrategia abelardiana es una de las fuentes fundamentales de la *quaestio disputata*. Ahora bien, cabe preguntarnos si la dialéctica de la *quaestio* puede ser entendida desde el enfoque de la hermenéutica filosófica contemporánea. A tal fin, utilizaré como trasfondo teórico la obra fundamental de Gadamer.

¹⁶ M. Grabmbann, *Storia del metodo scolastico*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1980, vol. II, p. 243 s.

¹⁷ Migne, PL, CLXXVIII, pp. 1340s. «Conviene atender diligentemente, cuando se nos ponen objeciones a base de dichos de los Santos como opuestas a la verdad o ajenas a la misma, no sea que nos equivoquemos por causa de una falsa inscripción del título o corrupción del mismo texto. Pues la mayoría de los apócrifos se han titulado con el nombre de algún Santo, para tener autoridad; e incluso algunas cosas de los mismos escritos del AT y NT están corrompidas por fallo de los copistas».

¹⁸ Texto citado, p. 1344. «Se encontraría fácilmente la solución a la mayor parte de las controversias, si pudiéramos defender que las mismas palabras fueron usadas por los distintos autores en diversos sentidos.»

III. La racionalidad hermenéutica en Tomás de Aquino

En el marco de la segunda parte de *Verdad y método*, al establecer los fundamentos del proceder hermenéutico, Gadamer entrelaza cinco conceptos que constituyen los pilares de su concepción de la universalidad filosófica hermenéutica. Me refiero a: *el círculo hermenéutico, la tradición, la distancia en el tiempo, la historia efectual y la aplicación*. Seguir la pista del desarrollo progresivo del engarce de estas nociones fundamentales no es posible en esta sede. Sin embargo, el concepto de tradición luce como el centro gravitacional de estas constelación teórica. En efecto, la tradición, entendida desde las costumbres que conforman su autoridad, es definida como «el fundamento de su validez»¹⁹. En este sentido, «la pertenencia a la tradición es una de las condiciones de la comprensión»²⁰ y ello se debe a que en la tradición se encuentra el horizonte que orienta el esfuerzo hermenéutico: «El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está allí **bajo la forma de la tradición**, se encuentra en perpetuo movimiento.»²¹ Ahora bien, «*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos. La fuerza de esta fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo nuevo y lo viejo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.»*²²

Esta rapidísima inspección textual muestra, como decíamos, el rol decisivo de la noción de tradición en el marco de algunos de los nudos conceptuales determinantes de la hermenéutica gadameriana. La tradición es, pues, el acervo cultural desde el cual el hermeneuta desarrolla su esfuerzo interpretativo: constatada una distorsión de sentido en la cosa (un texto o una obra en sentido amplio) el lector siente la necesidad de interpretar aquello que produce dicha

¹⁹ El texto completo reza así: «La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. **Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez.**» (H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. cast. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, ed. Sígueme, 1993, I, p. 348; negrillas añadidas).

²⁰ Gadamer, I, 1993, p. 401.

²¹ Gadamer, I, 1993, p. 375.

²² Gadamer, 1993, I, p. 377; negrillas añadidas.

distorsión. En el trasfondo determinado por la tradición —el cual, mediante la «efectualidad» histórica que se realiza en la distancia temporal, marca la formación del discurso del mismo intérprete—, se instaura un diálogo entre el texto y su lector que, a su vez, en el desarrollo del círculo hermenéutico, se concretará en una nueva lectura la cual, a su vez, modificará la tradición misma. En tal sentido, no creo se distorsione la propuesta gadameriana, si definimos su concepto de la tradición como el infinito sucederse de innovaciones bien logradas. De esta manera, la tradición, lejos de ser un cerco que dogmáticamente se impone al intérprete, es, más bien, la condición de la movilidad del horizonte o, si se prefiere, de la transformación de la misma tradición producida por el logro del esfuerzo hermenéutico. Ahora bien, es de suyo evidente que, si aceptamos esta propuesta filosófica, el modelo epistémico centrado en el concepto de objetividad tiene que ser abandonado y el mismo Gadamer es claro al respecto: «Cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitaremos a guiarnos por la necesidad de las cosas. Ya la crítica a la conciencia tanto estética como histórica nos había obligado a criticar el concepto de lo objetivo, nos había forzado a apartarnos de la fundamentación cartesiana de la ciencia moderna para resucitar ciertos momentos del pensamiento griego [...] el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo. Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición.»²³ Aquello que marca la especificidad de la comprensión hermenéutica en relación con el método científico es la copertenencia del intérprete y la tradición siendo tal relación requerida por la misma estructura del círculo hermenéutico. Escribe Gadamer al respecto: «El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete.»²⁴

Ahora bien, cabe preguntarnos hasta qué punto el método teológico practicado por Tomás de Aquino es hermenéutico. Como vimos, el discurso

²³ Gadamer, 1993, I, p. 552.

²⁴ Gadamer, 1993, p. 363.

teológico tomista se articula en una doble dimensión metodológica. Por un lado, la naturaleza científica de la *sacra doctrina* es asegurada por la *subalternatio scientiarum*, es decir, por la aplicación interepistémica de la estructura intraepistémica de la noción aristotélica de ciencia en cuanto saber apodíctico. Ahora bien, desde esta perspectiva, la teología tomista no puede ser considerada hermenéutica ya que el método axiomático, en vista de su misma estructura, no se refiere, para su constitución interna, a ningún tipo de diálogo y, mucho menos, al diálogo en el que se actualiza la «interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete». Sin embargo, por otra parte, el panorama cambia drásticamente si consideramos la teología no tanto en su estructura epistémica de justificación sino en su efectivo desarrollo o, si se prefiere, desde el punto de vista del contexto de descubrimiento. A este respecto, es preciso considerar un poco más de cerca el efectivo desarrollo de la *quaestio*. En primer lugar, como ya se dijo, el autor plantea la pregunta que constituye el tema de su reflexión. Ahora bien, no toda pregunta es de suyo hermenéutica; sin embargo, la de la *quaestio* sí lo es porque la dificultad que se discute es un problema real, esto es, es una efectiva aporía que impide el desarrollo de la comprensión en el marco de una tradición establecida²⁵. No depende, pues, del arbitrio del lector, sino de una distorsión real que afecta el acto comunicativo y que se produce en el marco de la historia efectual. Justamente por ello, la pregunta de la *quaestio* tomista es una pregunta apremiante y en ella se realiza aquel acontecer en el seno de la tradición²⁶ que constituye la fuente del esfuerzo hermenéutico. Ahora bien, la presencia esencial de la tradición –factor determinante del proceder hermenéutico– en tanto historia efectual es confirmado

²⁵ «Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*» (Gadamer, 1993, p. 365).

²⁶ «La comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse *interpelado* por la tradición misma.» (Gadamer, 1993, p. 350). En este sentido, el acontecer se realiza en la distancia en el tiempo: «de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido.» (Gadamer, 1993, p. 367).

por la necesidad propia de la *quaestio* de anteponer a la *solutio* las opiniones de las más destacadas *auctoritates*. Esgrimir las opuestas argumentaciones no es para nada una fase secundaria de la *quaestio* sino, más bien, indica la referencia necesaria a la tradición propia de la historia efectual²⁷ y, además, la contraposición en forma aporética hace patente la ruptura que se ha producido en el interior de la tradición misma. Ahora bien, en la *solutio* se concreta el esfuerzo interpretativo cuya naturaleza hermenéutica se patentiza en el hecho por el cual el autor se ve obligado a leer los textos de manera original transformando así la tradición en la que el mismo está inscrito. Claro ejemplo de ello es justamente la *subalternatio scientiarum* en cuanto método - aristotélico- aplicado al problema -cristiano- de la posible naturaleza científica de la teología. Ya he enfatizado que tal procedimiento no es en sí hermenéutico; sin embargo, ello no es óbice para que, considerado desde la tradición, no se la pueda concebir como el resultado de un esfuerzo hermenéutico. La estrategia tomista que orienta la solución de la *quaestio* señalada constituye un verdadero proceso hermenéutico realizándose en ella aquella «fusión horizontal»²⁸ que es propia de la historia efectual. Tanto la filosofía aristotélica como el pensamiento cristiano sufren una recíproca modificación en la cual se lleva a cabo la realización del esfuerzo hermenéutico. Estamos pues en presencia de un auténtico círculo hermenéutico del todo (la tradición) y la parte (*subalternatio*). Por último, la discusión de los argumentos en contra de la solución planteada -parte conclusiva de la *quaestio*- muestra la necesidad de liberarse de preconceptos equivocados o prejuicios ilegítimos, que son justamente los que producen la distorsión de sentido. En suma, la pregunta que constituye el tema en cuestión y la necesaria referencia y discusión de las *auctoritates* no pueden prescindir de la presencia de un horizonte que la historia efectual ha venido configurando y del cual el mismo intérprete forma parte. En este marco referencial, toda separación sujeto/objeto carece de sentido y, en cambio, es la copertencia del hermeneuta y de la tradición la que hace posible la misma interpretación. En este sentido (sin que

²⁷ «El que en las ciencias del espíritu sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace tanto más patente si se atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias de la naturaleza.» (Gadamer, 1993, p. 351).

²⁸ «En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual.» (Gadamer, 1993, p. 377).

ello signifique convertir a Tomás en un Gadamer *ante litteram*), el concreto proceder de la *quaestio* leído desde Gadamer permite evidenciar la presencia de lo que podríamos denominar «razón hermenéutica», convirtiendo al Aquinatense en particular y a la tradición medieval en general en una prefiguración necesaria de la hermenéutica contemporánea con lo cual se confirma la naturaleza filosófica y no simplemente metodológica de la hermenéutica así como Gadamer ha venido sosteniendo en sus obras. En tal sentido, el estudio de la teología medieval y del pensamiento tomista constituye, para nosotros, una referencia decisiva que confirma la extraordinaria relevancia de la escolástica en general y del tomismo en particular.

IV. Reflexión final

Antes de dar por concluidas mis reflexiones quizás sea oportuno trazar un breve resumen de los resultados logrados. En estas páginas intenté mostrar de la manera más rigurosa posible, es decir, mediante un contacto directo y continuo con las fuentes medievales, la dimensión hermenéutica del pensamiento de Tomás de Aquino. En el recorrido, he señalado que, desde el punto de vista metodológico, existe en la obra del filósofo escolástico una bidimensionalidad en cuanto a la naturaleza del proceso de constitución de la teología revelada. Por un lado, la naturaleza científica de tal saber es asegurada por la que convenimos en presentar como una «extensión interepistémica del método intraepistémico de la *apodeixis*». Desde este punto de vista, la aplicación de la *subalternatio scientiarum* permite afirmar el carácter científico de la teología asumiendo que su estructura epistémica corresponde a un caso especial del sistema deductivo en el cual los principios, en lugar de ser autoevidentes o *per se nota*, son derivados de una ciencia superior que, en este caso, es la revelación divina. Ahora bien, es a todas luces evidente que semejante aplicación del método axiomático tiene una naturaleza única y especial que obliga al *Angelicus* a hablarnos de una *quasi-subalternatio*. En efecto y en primer lugar, contrariamente a lo que sucede en los casos normales de aplicación de la *subalternatio* a las ciencias constituidas por el hombre, en el contexto teológico no se produce la diferenciación de objetos que es propia de la subalternación de dos ciencias cualquiera. En segundo lugar, la asunción de los principios de la teología en cuanto derivados del mismo saber divino supone, para su aceptación, un acto de fe que ninguna otra ciencia necesita. En consecuencia, tanto desde el punto de vista subjetivo como objetivo, la aplicación a la teología del modelo de conocimiento propio de la ciencia adquiere un carácter especial que justifica,

en el caso de la *sacra Doctrina*, la introducción por parte del Aquinatense de la fórmula «*quasi-subalternatio*». Ello no debilita la solución tomista pero sí permite colocarla en su justa dimensión. Un saber científico que dependa de un acto de fe -desde el punto de vista estrictamente epistemológico-, sin duda no se adecua al esquema de la *epsiteme*; pero no tenemos que olvidar que Tomás es, antes que nada, un teólogo y, por lo tanto, desde esta perspectiva, el acto de fe que precede la deducción es lo propio y necesario. Vivimos tiempos muy extraños, pero me resulta imposible concebir a un teólogo que merezca semejante título -independientemente de cuál sea su religión- que no crea en Dios. Ahora bien, como hemos visto, el procedimiento apodíctico de la *subalternatio* no agota la dimensión constitutiva de la teología del Aquinatense y, justamente por ello, he hablado de la bidimensionalidad metodológica que caracteriza a la construcción de la *sacra Doctrina*. La *subalternatio* se integra a la *quaestio* y, mientras la primera nada tiene que ver con la interpretación, la segunda, en cambio, bien puede ser calificada de hermenéutica.

Que el método apodíctico propio de la *subalternatio* no sea de naturaleza hermenéutica es de suyo evidente ya que, si consideramos las dimensiones constitutivas de la hermenéutica así como la concibe Gadamer -es decir, *el círculo hermenéutico, la tradición, la distancia temporal, la historia efectual y la aplicación-*, la estructura axiomática nada tiene que ver con ellas²⁹. En cambio, en el caso de la *quaestio*, la necesaria referencia a la tradición que la caracteriza patentiza la naturaleza interpretativa de dicho método. Pues bien, es natural preguntar si tal bidimensionalidad acaso no sea la fuente de una peligrosa grieta en la metodología teológica del Aquinatense. La respuesta a esta pregunta ya la he asumida pero es oportuno explicitarla convenientemente. A este respecto, en mis reflexiones he introducido la diferencia entre el contexto de justificación y el contexto de descubrimiento. Como es sabido, tal distinción ha sido formulada por Reichenbach³⁰ y puede describirse así. En el marco de la reflexión en torno al saber científico es preciso distinguir dos tipos de consideraciones, a saber: las que se refieren al origen y desarrollo de las teorías y las que se refieren a su análisis una vez constituidas como ciencias. El primer punto de vista Reichenbach lo denomina «contexto de descubrimiento» y tiene que ver con la historia o la psicología, mientras que el segundo es el «contexto

²⁹ «Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender [...] de un saber como la matemática.» (Gadamer, 1993, p. 386).

³⁰ H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago, University of Chicago Press, 1938.

de justificación» y es el que corresponde de suyo a la reflexión epistemológica. Ahora bien, la aplicación de este criterio de demarcación es perfectamente utilizable para describir la relación de la *subalternatio* y la *quaestio*³¹. La primera corresponde al contexto de justificación; la segunda al de descubrimiento. En el primero, una vez establecidos por la fe los principios, se tratará de deducir las conclusiones de los respectivos teoremas de acuerdo a las reglas silogísticas. En el segundo, tratándose del efectivo avance del saber teológico (en el sentido gadameriano de la efectividad propia de la historia encarnada en la tradición) y no de su estructuración una vez constituido, será preciso acudir a la confrontación dialéctica que, a su vez, podrá leerse en clave hermenéutica. Así las cosas, la presencia de estas dos distintas dimensiones de la teología revelada en la versión tomista se aclara y no produce ninguna estridencia interna. Ahora bien, la naturaleza hermenéutica de la *quaestio*, como ya se dijo, se fundamenta en su necesaria y constitutiva referencia a la tradición en el sentido gadameriano de la historia efectual. La «fusión de horizontes» propia de la efectividad histórica es el fenómeno que caracteriza a la interpretación lograda y, al respecto, la teología del Aquinatense es un ejemplo imperecedero de este eterno esfuerzo del pensamiento humano. A manera de conclusión y dada su importancia decisiva, quiero insistir un poco más sobre este aspecto de este tópico.

En otra ocasión, reflexionando en torno al problema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad, enfoqué la cuestión desde el punto de vista de filosofía del lenguaje analizando y discutiendo aquella serie de ensayos que se conoce como las *Parábolas de Oxford*³². Ahora bien, entre otras cosas, allí señalé lo siguiente: «Los juicios que expresan la creencia en Dios son aquellos

³¹ Es preciso destacar que Fraijó aplica la distinción de Reichenbach en un sentido distinto del que acabo de desarrollar. He aquí sus palabras: «Es necesario distinguir entre la *experiencia religiosa* propiamente dicha –lo teologal, el lenguaje primero de la fe- y la posterior *articulación teórica* que de ella se elabora –lo teológico o lenguaje segundo-. En teoría de la ciencia, la experiencia religiosa se inscribiría en el denominado *Entdeckungszusammenhang* –contexto de descubrimiento- y su articulación teórica en el *Begründungszusammenhang* –contexto de fundamentación-. Pues bien: parece evidente que la racionalidad debería tener un lugar asegurado en el contexto de fundamentación.» (M. Fraijó, «Racionalidad de las convicciones religiosas» en J. Gómez (ed.), **Religión**, Madrid, Trotta, 1993, p. 169). Comparto esta propuesta pero creo que Tomás permite extenderla al contexto mismo de la articulación teórica de la teología.

³² C. Paván, «Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad», en *Apuntes filosóficos*, Caracas, 1999, nro. 15, pp. 101-115.

juicios que *crean el horizonte desde el cual adquiere sentido, para la conciencia religiosa, la realidad misma* y, precisamente por ello, no podemos someterlos a los criterios de contrastabilidad a los que sometemos los enunciados empíricos. Los juicios que expresan la creencia religiosa no son hipótesis científicas sino la *expresión del horizonte último de orientación de la conciencia.*»³³ Sigo creyendo que esto es cierto y es justamente en virtud de ello que he leído la metodología propia de la *quaestio* tomista en el sentido hermenéutico que practica Gadamer. En este procedimiento medieval la copertenencia a un horizonte común, el horizonte constituido por la tradición, es de vital importancia y ello por dos razones hermenéuticas de peso. En primer lugar, sólo en el marco del horizonte compartido de la tradición se produce la distorsión de sentido (el tema de la *quaestio*) que es preciso enfrentar y resolver hermenéuticamente. En segundo lugar, el desarrollo mismo de la interpretación consiste en la fusión de horizontes que hace necesaria la confrontación del autor con la autoridad de lo transmitido por la tradición. En este sentido, y con ello concluyo estas reflexiones, es posible calificar de hermenéutica la teología practicada por Tomás de Aquino quien, sin lugar a dudas, nos entregó una de las propuestas, a la vez teológica y filosófica, mejor lograda del pensamiento occidental.

³³ C. Paván, 199, p. 111; bastardillas añadidas.