

## EL CONCEPTO DE "LAICIDAD" DEL SABER. RAZON Y FE

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA

Hoy se insiste de manera cada vez más apremiante sobre la revalorización de las así llamadas realidades terrenas o profanas, de los valores humanos en general, hasta llegar a sostener que todo, incluido el hombre y sus obras, tienen como fin exclusivo al hombre mismo, que, para colmo, es y vale en cuanto se asimila a la conciencia social o colectiva, mejor aún "se resuelve" en ella.

En pleno siglo XIII, Santo Tomás, no separando la cultura, y de modo especial la filosofía de la teología, como si pudieran ignorarse sin consecuencias de importancia, y al mismo tiempo distinguiendo sus respectivos campos de competencia en confrontación con un cierto agustinismo de su tiempo; haciendo suyas y profundizando las nuevas exigencias mundanas y humanas, con el fin de poner en evidencia toda su positividad sin desacralizar la sociedad para liberarla, sin mengua de las verdades religiosas, de los aspectos "clericales" más molestos, como los de la confusión de las instituciones jurídicas y políticas con las eclesiásticas o la absorción de aquellas por éstas, con olvido de los valores humanos; Santo Tomás, digo, contribuye al nacimiento de la *conciencia laica* (1). Más aún, resulta su teórico más profundo, más lúcido y genialmente equilibrado.

El Aquinate intuyó que la defensa de la "laicidad" del saber era la única manera de prepararse para contrarrestar el "laicismo" que, ya presente en formas y grados diversos por todas las culturas y civilizaciones, había comenzado a hacerse presente también en el interior

---

(1) G. de Lagarde, *La renaissance de l'esprit au déclin du Moyen Age*, Louvain, 1935. Trad. ital. (Brescia, Morcelliana, 1961) bajo el título: *En los orígenes del espíritu laico*.

de la *civitas christiana* y se desarrollará con ritmo creciente a partir de Ocám y de Marsilio de Padua, como reacción anticlerical y anti-jerárquica al contexto socio-cultural de la Edad Media, de signo casi exclusivamente religioso y transcendente.

No se nos objete —objeción fácil desde el punto de vista histórico, pero sin validez en el teórico— que el laicismo acabó por triunfar (¡para que nos vengan luego con acusaciones a la Iglesia y a la metafísica clásica de “triumfalismo”!) derrotando a la laicidad: porque esta última conserva todavía su validez en la formulación tomista, aun cuando se la someta constantemente a nueva reflexión para reproponerla mejor.

El laicismo, aparte consideraciones de orden ontológico y metafísico a las que nos referiremos después, dando por supuesto que todo el hombre es exclusivamente mundano y no tiene más fin que el hombre mismo y el mundo, no puede sino llevar, siguiendo su lógica interna, a la confusión entre lo terreno y lo religioso, en primer lugar; y, luego, a la secularización radical de las verdades y de los valores ultraterrenos, a la instauración de una sociedad con pesadas hipotecas mundanas que, por despilfarro estúpido, llevan a la disipación del patrimonio religioso, esto es, a un radical clericalismo al revés, como es el de esos “santones” adoradores del mundo y del hombre por el mundo, esos beatos de la incredulidad; laicismo que desconoce el ser del hombre y, mientras lo engaña haciéndole creerse soberano, le condena a vivir contra su naturaleza: un rey en destierro, perdido con la ilusión de mandar y de dominar. En conclusión: laicidad contra laicismo, secularidad contra secularismo.

En esta óptica es como ha de verse hoy el problema de la distinción y de las relaciones entre la “razón natural”, dentro de cuyo ámbito queda la filosofía, y la “teología”, que se funda en la “fe” y en la “Revelación” (2).

---

(2) S. Th., I, q. I, a. I.: «... necessarium fuit ad humanan salutem, esse doctrinam quamdam, secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas quae ratione humana investigantur», dado que el hombre está ordenado a Dios como a un fin que le sobrepasa, que capacite su razón. La teología «quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur», es de las ciencias —la lógica y la

El problema ya se lo habían planteado los árabes en relación con el *Corán*: Al-Ghazzali, el más cercano al Aquinate, distingue dos principios de conocimiento, el de la razón y el de la fe, mientras que, para Al-Farabi y Avicena, la verdad es una, la filosófica o racional a cuya luz se comprende también la fe. Pero Al-Ghazzali, aun afirmando que razón y fe se auxilian mutuamente, acaba por someter la primera a la segunda; Santo Tomás, en cambio, defiende la autonomía de una y otra.

Verdadero es el conocimiento racional, y verdadero el conocimiento revelado. En efecto, "como cada cosa tiene el ser (*esse*) en virtud de su propia forma, así cada potencia cognoscitiva tiene el acto del conocer en virtud de la imagen (*similitudinem*) de la cosa conocida".

Por tanto, "como las cosas naturales no pueden perder el ser que les compete por propia naturaleza o en virtud de su forma", (sólo pueden perder cualidades accidentales o complementarias), así de la misma manera "la potencia cognoscitiva no puede jamás fallar en el conocimiento relativo al objeto por cuya imagen se ve informada"; tan sólo puede fallar en relación con detalles que le acompañan o se le añaden. "Ahora bien, como los sentidos se ven informados directamente por las imágenes de los sensibles propios, así el entendimiento se ve actuado (*informatur*) por la imagen de la esencia (*quidditatis*) de la cosa", es decir aprehende inmediatamente el ser, como su objeto propio. "Unde quod quid est intellectus non decipitur" no yerra "circa quod quid est" lo que no es todavía un conocimiento científico y exhaustivo; "sicut neque sensus circa sensibilia propria" (3). Por tanto, "in intellectu non est falsitas", según ya había dicho San Agustín (4). "Intellectus semper est rectus", como escribe Aristóteles en el *De anima*.

Pero las cosas no están de la misma manera con relación al cono-

---

metafísica— que tratan del ser inmaterial, por encima de las cuales se levanta la sacra teología, cuyo objeto, dado por la revelación, va considerado a la luz de la fe.

(3) S. Th. I, q. 17, a. 3.

(4) Octoginta trium Quaest., q. 32: «Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit».

cimiento de las realidades ultraterrenas, sobre las cuales el entendimiento, mientras permanece unido al cuerpo y por ende apto para entender mediante las especies recibidas por los fantasmas, sólo puede tener un conocimiento imperfecto; lo que no quita, sin embargo, la posibilidad de que pueda ascender a esas realidades, la de Dios por ejemplo, en cuanto llevado como de la mano por las susodichas especies. Pero por este camino no llega a penetrar en su esencia, porque entre lo que conoce mediante los fantasmas y esas realidades "no se da proporción alguna" (5). Por consiguiente, debido a la imperfección de nuestro entendimiento, las realidades divinas necesarias no son cognoscibles para el hombre, a pesar de ser "sumamente inteligibles"; de ahí la necesidad de que le sea dada alguna información, "cosa que no puede acontecer sino mediante la fe" (6).

Esto supuesto, surge el problema de las relaciones entre razón y fe o entre los dos órdenes de verdades. Y esta es la solución que se propone: "aunque la verdad de la fe cristiana sobrepase la capacidad

---

(5) *De anima*, a. 16.

(6) *In Boeth. de Trin.*, lect. I, q. I, a. 1. Sobre la necesidad de la fe Santo Tomás acepta allí las cinco razones aducidas por Maimónides, y ello con el fin de que el hombre no se vea nunca desprovisto de un cierto conocimiento de las realidades divinas y no se vean privados de ellas cuantos (que son la mayoría) no pueden alcanzar, «por deficiencia física» o «por sus muchas ocupaciones», a las que tienen que atender, la ciencia necesaria de Dios mediante la razón. «Por eso se nos ha puesto a disposición el camino de la fe, para que aquellas cosas que por unos pueden ser conocidas, por otros puedan ser creídas». Reflexiónese sobre la profundidad de lo que acabamos de resumir. Para Maimónides y Santo Tomás, quitar a la mayoría de los hombres la fe equivale a dejarlos con las manos vacías, sin fe y sin razón, bajo pretexto, como hoy se diría, de «liberarlos» o emanciparlos de la «superstición» religiosa y de su utilización para «explotarlos», añadirían, además, que a los poseedores de las «luces» de la razón siempre les quedaría algo, aunque fuese equivocado, mientras a la masa, nada. Hoy sobre todo, cuando el hombre está como prisionero de «tantas ocupaciones» y no tiene tiempo para pensar —dado que el hacer se lo come todo— ni quiere hacerlo, pues desprecia la «mente» y comercia con el «cerebro». Quitarle la luz de la fe cuando falta la del entendimiento es cegarlos en su verdadera y profunda humanidad, aniquilarlos en su ser.

de la razón humana, todavía no se da verdad alguna, de esas que le son naturales a la razón humana, que pueda ser contraria a tal fe”.

Y esto por tres razones: *a)* porque todo lo que pertenece a la natural capacidad de la razón es absolutamente verdadero, siendo imposible pensarlo falso; pero también lo que es creído por fe, si consta que viene de Dios, es imposible imaginarlo falso. Pero como sólo lo falso es lo contrario a lo verdadero, se sigue que es imposible que la verdad de la fe esté en contradicción con los principios de donde la razón saca naturalmente sus consecuencias; *b)* porque aquello que el maestro transmite naturalmente a la mente del discípulo está ya en su mente, “si es que enseña verdaderamente y no por burla”; y los principios de conocimiento natural que se encuentran en nosotros provienen de Dios —quien ciertamente no enseña por burla—, autor de nuestra naturaleza; luego pertenecen también a la divina sabiduría, de la que no puede provenir nada que le sea contrario, y en consecuencia aquello que, viniéndonos por la Revelación, nosotros creemos por fe, no puede ser contrario a ningún conocimiento natural; *c)* porque nuestro entendimiento, puesto entre razones contrarias, se encuentra como atado y no puede proceder al conocimiento de la verdad; y si Dios nos transmitiese conocimientos entre sí contrarios, el hombre se hallaría imposibilitado para conocer, cosa inadmisibles.

De donde se deduce que cualquier argumento que se quiera oponer a los testimonios de la fe, no podrá nunca, en ningún caso, ser deducido correctamente de los primeros principios conocidos por sí mismos por nuestra razón, y, en consecuencia, carece de fuerza demostrativa; es sólo un sofisma que hay que refutar (7).

En breve, filosofía (razón) y fe (revelación) no van nunca separadas, a no ser que la primera, que es el modo de conocer y de considerar el mundo, aplique su modo a las verdades de la fe y se convierta en usurpadora (racionalismo); tampoco el punto de vista de la revelación debe separarse de la razón so pena de degenerar en fideísmo.

Esto dicho, queda en pie que las verdades de la fe sólo pueden

---

(7) *Contra Gent.*, 1, I, c. 7.

ser evidentísimas para los bienaventurados, que las ven en la divina esencia. Sin embargo, la razón humana está en grado de "aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative ver per ser intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcum que debilibus, se mens humana exerceat dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est..." (8).

De este último pasaje resulta evidente, entre otras cosas, que no es posible ser verdadero teólogo ni hacer verdadera teología sin poseer una sólida fe viva y una mente poderosamente especulativa, esto es, sin experimentar "gozo grandísimo" en la búsqueda de la verdad humana y de la verdad divina. Pero quien experimenta tal gozo se entrega enteramente a esa búsqueda, muy lejos de "deleitarse" superficialmente en ello, como suelen hacer tantos "teólogos" hoy (9).

Establecida así la relación entre el ámbito de la razón y el de la fe, esa distinción está para significar que hay un orden de verdades naturales o racionales de la competencia del hombre y un orden de verdades sobrenaturales que exceden la capacidad humana y provienen de la Revelación en la que el creyente tiene fe, fundada en la infalible autoridad divina.

Razón y fe se distinguen pues por sus objetos formales. El de la

---

(8) *Ib.* I, I., c. 8. Cf. III Sent., dit. 24, a. 3.

(9) K. Rahner confiesa, no sin humorismo, que su obra es de «dilettante», pero piensa que hoy no es posible hablar a los hombres de un modo «científico». Basta leerlo, para estar de acuerdo, dicho sea sin humorismo, con este juicio que él hace de sí mismo como teólogo. Se puede repetir a propósito de Rahner y otros teólogos como él, empeñados en salvar a la Iglesia, al cristianismo y a Santo Tomás mismo, acomodándolos al pensamiento moderno, es decir, desnaturalizándolos, lo que observa Kierkegaard en su *Diario* (1837, trad. Fabro) a propósito de aquellos que quieren «especular los resultados pueden ser «felices» y «abundantes», pero en realidad sucede lo que con el abono sobre un terreno inadecuado: «se obtiene por el momento una rica vegetación pero la tierra queda exhausta».

primera está constituido por todo cuanto es cognoscible por la sola razón, y el de la segunda por todo aquello que es revelado (la sacra doctrina es una sola ciencia) (10) como tal, sobre o metarracional.

Esto, sin embargo, no excluye un campo de verdades común a una y otra, es decir, que haya verdades que aun siendo reveladas sean objeto también de la razón: se trata de unas mismas verdades, pero vistas bajo distinto aspecto formal. Por lo que toca a la filosofía, ésta coincide con la teología en cuanto a su objeto "material" —aquel de que se ocupa una ciencia—, pues de hecho una y otra tratan de Dios, del hombre, del mundo; pero se diferencian por su objeto "formal", o sea por el punto de vista o razón formal según la cual cada una considera el mismo objeto material.

En breve: filosofía y teología tienen los mismos objetos, pero se basan en fundamentos distintos, el de la razón o el de la Revelación; y los consideran bajo aspectos diversos. Pero eso, al comenzar la *Summa Theologiae*, el Angélico reconoce que hay un saber humano —todo aquello que el hombre puede conocer y que abraza, por tanto, la totalidad del humano conocer y obrar; o sea la totalidad de lo teórico y lo práctico— el cual, independientemente de la fe y la Revelación, mediante la investigación, nace y progresa de un modo autónomo.

Resultan así salvaguardados los derechos de la razón y los de la fe que, siguiendo sus propios caminos, alcanzan la verdad. Se reconoce al conocimiento racional su suficiencia, al revés de lo que sucedía con el agustinismo de su tiempo, que juzgaba necesaria la Revelación incluso para ese conocimiento; y se instaura, conservando su espíritu, un nuevo equilibrio entre la tradicional tendencia mística y teológica y la nueva tendencia racionalista, sustrayéndose a las exageraciones de esta última, a ese racionalismo que hace ya su aparición en Averroes.

La indagación racional establece los principios generales y las

---

(10) *S. Th.*, I, q. 1, a. 3: «... omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una».

verdades propias de cada ciencia. Los que establece la filosofía caen dentro de un "sistema racional", y son los *preámbulos* de la teología, los "supuestos" de la Revelación.

En conclusión, repetimos, distinción y no separación. En su recíproca autonomía, la filosofía y la teología tienen en común la fuente de toda verdad, Dios, de quien provienen la capacidad cognoscitiva del hombre y la Verdad revelada. Se ayudan y sostienen mutuamente: los principios metafísicos, además de constituir la metafísica como ciencia racional y ser como los fundamentos sobre que descansa la problemática filosófica y el "sistema" en que se organiza, sirven de apoyo a la teología, de la que elaboran el lenguaje y los conceptos de manera que la adhesión o asentimiento a las verdades de la fe vengan con el auxilio de la razón, entendida, en este caso, no como quien penetra en el misterio o "demuestra", sino como quien "argumenta", tratando de "aprehender algunos aspectos" y "recoger algunas analogías", a fin de hacer ver que tales verdades son "congruentes" y plausibles, defendiéndolas indirectamente al demostrar la falsedad de las doctrinas que pretenden combatirlas; y, por su parte, la teología, justamente por lo limitado de la razón y por ende de la filosofía y de todo saber humano, resulta también el complemento de la misma filosofía.

De estos límites, que son los propios del hombre en cuanto ser finito, dependen los posibles desacuerdos a causa de un errado uso de la razón, ya que es imposible que haya error en la Revelación divina. Por tanto, el "control" de la teología ayuda a la filosofía, que es búsqueda de las mismas verdades desde su peculiar punto de vista, en cuanto que, por un lado, la hace ser humilde, esto es adquiere conciencia de sus limitaciones, virtud que la hace más penetrante en los dominios que le son propios y, por otro, la impide perderse en los errores de los filósofos. Por tanto, ese control, no sólo no sirve de impedimento a la filosofía ni lesiona su autonomía, sino que le sirve de garantía en el terreno que es de su competencia.

Sobre el plano de la verdad no puede haber conflicto entre fe y razón: "ea quae ex revelatione divina per fidem tenentur non possunt naturali ratione esse contraria". Como lo sobrenatural no niega lo na-



tural sino que lo supone y eleva, así la distinción de los dos órdenes de verdades no excluye, sino que incluye el acuerdo mutuo (11).

De todo lo dicho hasta aquí se sigue que no sólo no hay género alguno de servidumbre de la filosofía respecto de la teología, sino que eso de que sirva de ayuda (*ancilla*) a esta última quiere significar que la fe tiene necesidad de la razón, ya que, afirma el Aquinate, "credere est cum assensu cogitare" (12). Sin olvidar que Santo Tomás no hace sino emplear un lenguaje que está en los usos del contexto feudal, donde el término "ancilla" no tiene la significación de "sierva", en el sentido de "esclavitud" que nosotros damos hoy a esta palabra. Esto quiere significar que es imposible hacer teología si no es sobre la base de la filosofía; y no de una filosofía cualquiera, sino de la que se configura como metafísica del ser, la sola —aun cuando las perspectivas en su interior puedan ser diversas— que permite al entendimiento no tan sólo descubrir y probar la existencia de Dios, sino también elaborar una teología dogmática.

Con audacia de gran renovador e innovador, el Aquinate elabora efectivamente, sobre el fundamento de la metafísica del ser, los tratados sobre Dios, sobre la Trinidad, sobre la creación y sobre el Verbo Encarnado. Por tanto, reducir (como hoy tantos, por diversos caminos, pretenden hacer, sobre las huellas de Marechal o de algún existencialista patrocinador del más radical nihilismo) la metafísica tomista del ser a simple metafísica del conocer, equivale a conmovier y hacer vacilar todo el edificio filosófico y teológico construido por el Aquinate, abriendo las puertas a aventuras teológicas muy alejadas de la ortodoxia. Tales tentativas, muy lejos de resolver la crisis de la teología, no hacen sino traer y provocar confusión y desorden.

No se puede conseguir una elaboración coherente del dogma si

---

(11) S. Th. I, q. 1, a. 8: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati». Quien esto escribe no ignora que la tesis de una filosofía autónoma en Santo Tomás está todavía en litigio entre los intérpretes que sostienen el carácter preeminentemente teológico de su especulación. Cf. S. Vanni Rovighi. *Introduzione a San Tommaso*, Bari, 1973, págs. 154 y sigs.

(12) S. Thom. II<sup>a</sup> IIae, q. 2, a. 1.

falta una metafísica del ser, fundamento de la teología dogmática. De igual modo, es imposible hacer teología positiva, sin nexo metafísico, y no derivar hacia un pluralismo peligroso, nivelador de todas las verdades, todas igualmente históricas e hijas del tiempo. Y no resultan menos graves los peligros para la teología bíblica.

La teología no es más que una: la que trata de Dios, de lo que viene de Dios, y se ordena a Dios. Una teología que prescinde de la veracidad de la razón y el entendimiento, de la metafísica del ser, de la fidelidad al magisterio de la Iglesia, no puede decirnos nada sobre la teología y sobre el pensamiento de Santo Tomás, pues permanece extraña a una y otra. Ese pretendido "diálogo" no es más que una ficción, pues tal diálogo no existe (13).

---

(13) A. Lobato, *Diálogo de nuestro tiempo con Tomás de Aquino* en «Tommaso d'Aquino nel VII centenario», cit., págs. 18-19 «Il est difficile de comprendre que certains hommes de sciences catholiques et même certains théologiens mettent en doute l'importance actuelle de la philosophie et veulent la réduire à la portion congrue dans les études universitaires ou dans la formation du clergé. Aveuglement incompréhensible de la part de personnes cultivées...» (F. Van Steemberghen, *Th. D'Aquin devant la crise du XIII siècle*, cit., pág. 43) «Bisogna fare attenzione alla logica», dijo Pablo VI a los congresistas. «Decimos lógica en sentido lato y verdadero: esto es, al uso riguroso y honesto de la inteligencia en la búsqueda de la verdad y de las cosas de la vida. ¿Por qué esta recomendación? Porque tememos que las facultades cognoscitivas de la nueva generación se vean fácilmente atraídas y solicitadas a sentirse satisfechas con la facilidad y abundancia de los conocimientos sensibles y fenomenológicos científicos, es decir, externos al espíritu humano, y alejadas del esfuerzo sistemático y empeñativo para subir a las regiones superiores, ya del saber, ya del ser. Tememos una carencia de filosofía auténtica e idónea a sostener hoy al pensamiento humano, ya sea en un esfuerzo científico coherente y progresivo, ya sea, sobre todo, en la formación de la mente para una percepción de la verdad como tal, capaz por consiguiente de dar al espíritu humano la amplitud y la profundidad de visión a que está llamado, con peligro de no alcanzar los supremos, y sin embargo fundamentales y elementales conocimientos, que pueden integrarle en la posesión de su verdadero destino, y de esa feliz ciencia, indispensable, siquiera incoactivamente del mundo de lo divino. En cambio, estamos seguros de que un correcto, honesto y severo ejercicio del pensamiento filosófico predispone al espíritu a recoger también aquel mensaje sobrenatural de divina luz, que llamamos fe.

La autonomía que Santo Tomás reconoce al saber humano en general y a la filosofía, saber fundamental, es completa. En efecto, para el Aquinate, esta última, como toda otra forma de conocimiento humano, tiene en sí misma sus principios, no acepta nada dogmáticamente por autoridad, admite sólo lo que es evidente o está lógicamente probado; es decir, es conocimiento crítico y comunicable.

Pero autonomía no es sinónimo de autosuficiencia. No es autosuficiente ni la filosofía ni ninguna otra forma de conocimiento humano; no lo es ni siquiera el saber humano en general. Este, como saber de un ser finito que piensa, es limitado, es defectible y es perfectible, en un proceso de perfeccionamiento que, aunque se realice, queda siempre encerrado en los límites de un ser finito, esto es, limitado a lo que un tal ser puede conocer; no es el todo de la verdad, no es la Verdad absoluta.

Además, el hombre es un ser complejo. No es sólo inteligencia y razón, es también observación y reflexión, experiencia inmediata, interna y externa; es sentimiento y es fantasía, etc.; está ligado a la historia y por eso no puede dejar de tener en cuenta lo que han experimentado y pensado sus antepasados, y no puede sustraerse, habida cuenta de la continuidad del saber, a las anticipaciones y a las previsiones.

Se sigue de ahí que cualquiera de sus formas de conocer está "en relación" con otras, la una se ayuda de la otra; pero el que sea cada una relativa, y por tanto no absoluta, si bien significa la limitación interna constitutiva de cada forma de saber, en lo que es de suyo, y la limitación que comporta en relación con las otras formas, no supone caer en un relativismo gnoseológico y menos todavía ontológico, ni siquiera en la desestimación de la una respecto de la otra. Al contrario, ello supone el potencial perfeccionamiento de cada una dentro de sus límites, y la perfectibilidad del humano saber en su totalidad. Así, cada forma de saber, sin salirse de lo que es su campo propio de acción, ni perder lo que es propio de su peculiar forma de saber, resulta la ciencia correspondiente a su propio objeto y su propio método, esto es, se constituye en autonomía sin autosuficiencia.

Por otra parte, la suma de los conocimientos y de los descubri-

mientos no es todavía la síntesis del saber o su unificación. Santo Tomás, en efecto, nos enseña que es necesario un punto fundamental unificante, que él pone en el principio metafísico del ser. Pero, añade también, ese saber es justamente siempre perfectible y jamás se encuentra perfectamente acabado —si acabado, se entiende siempre circunscrito a los límites propios de un ser finito—, está por sí mismo en relación con una Sabiduría suprarracional o sobrenatural; con la Revelación, objeto de la fe, la cual, sin lesionar su autonomía, le viene en ayuda, como contrapartida al apoyo que, en el campo de la especulación, da él a la teología.

No hay búsqueda que no sea búsqueda de la verdad. No hay por tanto saber sin verdad. Carece de sentido teórico una búsqueda o un saber que sólo se preocupe de buscar o allegar datos a merced de opiniones mudables. El concepto de autonomía del saber excluye la arbitrariedad y el subjetivismo, mientras incluye la objetividad en sentido lógico y ontológico.

En efecto, están presentes intuitivamente al *Intellectus* los primeros principios, que por eso se llaman, dice Santo Tomás, "scintilla rationis" (entre los cuales el principio de contradicción), principios que garantizan el que la razón juzgue según verdad y según ser (14); lo que significa que el principio de la verdad y del conocimiento no lo pone el sujeto intelectual-racional, sino que es objeto del entendimiento y la lumbre de la razón.

Esto implica el primado del momento intelectual-racional, teórico, especulativo o contemplativo, sin el cual no sería posible saber alguno, y sin el cual quedaría paralizado el progreso del conocimiento. En el principio era la palabra y no la acción, que sin el *logos* resulta ciega. Lo que supone la condenación de la "prisa", propia del hombre atento sólo a lo mundano y, como tal, "impío", pues no sabe "pararse para ver", es decir, no sabe ponerse a nivel de la *theoria* o del momento intelectual-racional, de la intuición y de la reflexión sobre la realidad.

---

Lo dice el Señor: «Qui facit veritatem venit ad lucem» (Jo. 3, 21). En *L'Osservatore Romano*, 22-23 abril 1974).

(14) *In II Sent.* y dist. 39, q. 3, a. 1.

Negar el principio del saber o de la objetividad en sentido gnoseológico y en sentido ontológico, equivale a volver a abrir la puerta al nominalismo que, de hecho, en contra de Santo Tomás, haría su aparición con Ocán; sustituir el problema de la objetividad por el del método, según haría el pensamiento moderno con Bacon y Descartes, y encaminarse hacia un gnoseologismo vacío de ser y por tanto también nominalista. El principio de que la verdad es el objeto que aprehende el entendimiento, hace imposible toda forma de sensismo y de empirismo, de racionalismo y de gnoseologismo.

Cuanto venimos diciendo supone que la investigación racional en su autonomía, además de establecer los principios generales y las verdades propias de cada forma de saber, en lo tocante a la filosofía y sobre la base de aquellos que ella establece, se articula en un sistema metafísico-ontológico, al que podemos llamar del ser o de la verdad, dentro del cual queda organizada la problemática que interesa al hombre, a su estar en el mundo y a su destino. Es el sistema del hombre sólidamente asentado y, por eso, intelectual y moralmente fuerte y libre en el cumplimiento de su misión.

Cuando, en cambio, se niega un saber objetivo humano y se rehusa la respuesta divina a lo que falta a ese saber —digo que “falta” no en el sentido de que el ser pensante finito se halle privado de algo que le es debido y necesario para su ser, sino en el otro de que carece de aquello que no le pertenece—, entonces sucede que la necesidad de ese saber relativo a los problemas que comprometen el sentido de la vida humana y de la creación, hace, sí, que el hombre, como el enfermo que cree curarse de sus males revolviéndose en el lecho, vaya a pedirlo, engañándose en su desesperación, a todas las “falsas monedas intelectuales”: a imposibles síntesis científicas, a visiones cosmogónicas, a pseudoevidencias y a pseudofilosofías, al ocultismo y a la magia, incluso a la superstición y al absurdo.

Pululan entonces, como hoy sucede, las utopías y las fábulas, mescolanzas espurias de ciencia, filosofía y teología que, lejos de ser síntesis, no son más que “ficciones”, escenarios de muchas “mascaradas” pero sin “cerebrum”.

\* \* \*

El concepto tomista de laicidad o de autonomía del saber, del que estamos tratando de extraer el rico contenido, se oponía, como hemos indicado, al pensamiento tradicional de su tiempo, en el que Santo Tomás había sido formado, y al que se había introducido hacía poco por la influencia inmensa del Aristóteles averroísta.

Averroes, sobre la base de un Aristóteles neoplatonizado, negaba la providencia divina, la creación —el mundo, pensaba, emana *eternamente* de Dios y de Dios necesariamente brota—, la inmortalidad personal del alma, el libre albedrío. Consideraba al Estagirita como *el filósofo* que nos ha hecho conocer “todo cuanto es posible saber”; y retenía que la religión (en su caso, la ley del Corán) no era más que una forma degradada de aquella verdad que la filosofía alcanza en forma superior mediante la búsqueda y la demostración racional.

El averroísmo es en su conjunto una “gnosis” o la absolutización del saber racional, el único verdadero; un saber éste que une necesariamente, de un modo sistemático y en términos emanacionistas, a Dios y al mundo, al mundo y a Dios. Saber absoluto donde no puede haber sitio para la Revelación, la Providencia y la Gracia. De él, la fe o el contenido de la religión no es sino la forma vulgar y popular. Los averroístas latinos dirán que la religión es un conjunto de mitos o de fábulas, un producto de la imaginación, en contraposición a la verdad racional propia de la filosofía; tesis que, por limitarnos a algunos nombres, harán suya, con modalidades diversas, Bruno y Espinosa, los iluministas, y Hegel, Feuerbach, Brunschvicg y Croce, hasta llegar a la negación total de la religión como tal.

Con Averroes, el laicismo entra en la cultura occidental. Y tiene ya su poeta en Cavalcanti, y su emperador en el libre pensador, también poeta, Federico II de Suavia, dos contemporáneos de Santo Tomás. Este contrapone al laicismo naciente no la cultura tradicional, sino su concepto de la laicidad del saber con mente abierta y espíritu crítico.

En efecto, como ya se ha dicho, defiende y formula la autonomía de la filosofía y del conocimiento humano en general; tiene muy en cuenta a Aristóteles, sin dogmatizarlo; examina si el principio de creación puede demostrarse como verdad también de razón, y si ello vale con respecto también a la eternidad del mundo y hasta

qué punto esto está en contradicción con el de creación; afirma la unidad de la verdad, pero contra el peligro del fideísmo y del agnosticismo religioso y del dogmatismo racionalista, a propósito de las relaciones que median entre razón y fe, da un giro a la tesis averroísta y hace de la fe y del contenido de la revelación un saber superior al de la razón, considerándolo indispensable para el hombre.

No contrapone la Sagrada Escritura y los Padres, a los que sin embargo tiene muy en cuenta —sobre todo a San Agustín— cuando llega el caso, sino que se ayuda críticamente de toda la cultura “profana”, incluido el mismo Averroes, quedando así dentro del más riguroso y crítico plano racional, abierto y atento siempre a lo nuevo, dispuesto a recibir todas aquellas verdades que puedan alcanzarse por la sola razón o estén dentro del orden natural.

Sobre este fundamento, el Aquinate construye su sistema de filosofía del ser y establece las relaciones con la religión o la verdad sobrenatural de manera que la laicidad del saber no degenera en laicismo, el cual hace de la razón un dogma y de la religión una fábula contra la misma razón y, por tanto, en contradicción con la autonomía no autosuficiente de esta última.

Con Santo Tomás nace el concepto crítico de la laicidad del saber; con Averroes y el averroísmo, adoradores de un Aristóteles identificado con la filosofía, nace el dogma del laicismo, que diviniza la razón, la cual, hinchándose como la rana de la fábula, acabará por reventar concluyendo en la negación de la verdad humana y de la divina.

Siempre que se pierde el concepto de autonomía del saber para sustituirlo con una autosuficiencia que lo absolutiza, se presenta, de cara a la religión, la gnosis, como se presenta también en nuestros días, siquiera privada de cualquier serio fundamento científico, filosófico y teológico, en quien ha hecho de Cristo-Redentor una fuerza cósmica, origen y fin de la evolución.

También Santo Tomás nos enseña a este propósito que las “novedades” —el “progreso”, como ahora se dice— no deben ser rechazadas sino estudiadas y “comprendidas”, mas no para adaptar las verdades de la fe a tales novedades, máxime cuando las contradicen o las niegan, sino para adaptar las novedades a la fe. No hay que

tratar de desnaturalizar la fe, ni tampoco, la razón, con las novedades, cualesquiera que fueren, sino de recuperarlas siempre que ello valga la pena. Recuperarlas o apropiárselas no es lo mismo que recoger a la buena lo que nos viene, ya de la palabra natural, ya de la Palabra divina.

En lo interior del concepto de autonomía del saber, Santo Tomás pone el problema de la existencia de Dios, como verdad común a la razón y a la fe, para significar que el problema es connatural al hombre en cuanto tal, dado que "intellectus et ratio est potissime hominis natura" (15) —aun cuando no lo sea totalmente—, y por tanto entra en su constitutivo ontológico. Por el hecho de ser hombre, el hombre es *religiosus*, está vinculado al Ser trascendente, como quiera que sea concebido. En consecuencia, su "ser religioso", cualquiera que sea su religión, es un elemento constitutivo de su "ser de hombre".

Consciente de esta *religatio*, la verdad racional común a todos los hombres y consonante con su ser, lleva implícita una refutación del ateísmo, típico del laicismo, más aún de todo aquello que lo distingue y lo opone esencialmente a la laicidad.

En efecto, en su proceso histórico, el laicismo ha pasado de la polémica con las religiones positivas, para "purificarlas" de todo cuanto tienen de mítico y de supersticioso —lo que, con relación al cristianismo, quiere decir de las verdades reveladas—, a la religión natural o racional, para desembocar en la negación radical de Dios y de *la religión* como tal.

No se trata pues de autonomía ni suficiencia del saber dentro de los límites de lo que es campo de acción de la humana razón (laicidad), sino de autosuficiencia del hombre y de lo humano, que llevará fatalmente a la humanidad —sin divisiones ya de sabios ni de vulgo, sino toda centelleante de "lumbres" de la razón— a conquistar, mediante la evolución y el progreso (cuyo final infalible será el hacer "inútiles a Dios y a la religión"), a bastarse sola, haciendo desaparecer de la mente humana toda idea de Dios y de religión.

La idea del progreso, elevada a principio y fin del hombre y de la

---

(15) *S. Th.*, I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>e, q. 31, a. 7.



historia, es atea por esencia. La coherencia del laicismo, idealista y materialista, o como quiera que sea, no es sino la sustitución radical de la teología por la antropología (Feuerbach), de Dios por el hombre "como ser supremo" (Marx).

Esta concepción laicista se funda sobre el presupuesto de que el problema de Dios y el momento religioso no están en el hombre como constitutivos de su ser, sino que son propios de un estadio primitivo de la humanidad a través del proceso evolutivo —esto es, cuando hayan cambiado los contextos socio-culturales dentro de los cuales han nacido y dentro de los que se justifican— entonces serán superados y serán borrados para siempre.

En consecuencia, la refutación crítica del laicismo, que se presenta como la negación de la laicidad del saber —de hecho el ámbito de la razón se define "independiente" de toda relación a otra cosa (en nuestro caso a las verdades de la fe o soberracionales)—, además de desde otros puntos de vista cuya importancia no negamos, se ha de hacer ante todo desde el punto de vista ontológico-metafísico, esto es, partiendo del ser del hombre en relación a su Principio, para ver si tal ente, y con él el universo, puede ser autosuficiente, y, como tal, principio y fin de sí mismo; o si él, incluso cuando piensa vincularse a otra cosa que no es Dios —la historia, la sociedad, el mundo, etc.— o vincularse a sí mismo, constituyéndose en fin de sí mismo, no resulta "religiosus" por estatuto ontológico, dependiente del principio trascendente y "absolutus".

En este caso la autosuficiencia del hombre y del mundo, tal como la entiende el laicismo, resulta contradictoria en relación con el hombre mismo en su ser, y, como tal, es una desfiguración o caricatura; pues eso es efectivamente el hombre en una "teología" donde el discurso sobre el hombre se escribe totalmente sobre la falsilla de una antropología —o peor aún, de una sociología—, y de una antropología en la que el discurso sobre el hombre es un discurso sobre Dios, que queda identificado con el hombre mismo.

El concepto de autonomía del saber humano, tal como lo entiende Santo Tomás, supone un discurso integral, que no niega nada sino que afirma la verdad donde quiera que ella esté, porque afirma el ser donde quiera y como quiera que él se presente.

En efecto, la *Summa Contra Gentiles* o el *Liber de Veritate catholice fidei contra errores infidelium* —es decir, una apologética o una defensa del entero cuerpo de la doctrina cristiana frente a la concepción científico greco-árabe (16)— no es solamente un sistema de refutaciones férreamente organizado a golpes de silogismos deductivos, sino que tiene siempre presente el modo de ser del hombre en su integridad, esto es al hombre bajo todos los cielos y en todos los tiempos.

Aun antes de justificar la religión cristiana como única verdadera y (dentro ya de ésta, contra los no cristianos) como la sola verdaderamente católica, el Aquinate parte del presupuesto común a todos los hombres, y lo asume en relación con todos ellos, ora sean musulmanes o paganos u otra cosa. Ese presupuesto es el de la razón natural "cui omnes assentire coguntur" (17); y por razón natural, según se ha dicho, se entienden todas aquellas verdades que el hombre puede conocer autónomamente por sus solos medios, es decir, la laicidad del saber.

Es por tanto desde el conocer humano, desde donde debe partir la exposición de la doctrina católica, que se dirige a todos los hombres, ya sea porque el hombre, según ya se ha dicho, es tal sobre todo por el "intellectus" y la "ratio", ya sea porque en el orden racional del conocimiento entra y es fundamental lo que el hombre sabe en torno a su propio ser de hombre.

Santo Tomás, sobre todo en la *Contra Gentiles*, en el momento mismo en que funda y defiende la autonomía del saber propio del ámbito de la razón humana, ve todos los límites inherentes al ser finito; todo lo que, y es enorme, se escapa a la humana inteligencia; advierte y vive la atracción del misterio, hacia el que el hombre invenciblemente aspira, incluso cuando no reconoce que por sí mismo, por sus solos medios, no puede conocer todas las verdades necesarias

(16) M. D. Chenu, *Introduction a l'étude de St. Thomas d'Aquin*, cit., pág. 250.

(17) *Contra Gentes* 1, I, c. 2. Como se ha hecho notar (Vanni Rovighi, *op. cit.*, pág. 27, en la *Contra Gentiles*, a diferencia con la otra *Summa*, Santo Tomás dedica los tres primeros libros a las verdades de razón, mientras recoge las de la fe en el cuarto. Ver *Contra Gent.* 1, I, c. 9.

para conseguir su fin sobrenatural; esas verdades, justamente, que le sobrepasan y que solamente puede aprehender por Revelación y creer por fe.

Del hombre, Santo Tomás recoge todas sus dimensiones"; la "laica" que mira al mundo y la "religiosa" que mira a Dios, inescrutable en su esencia.

Los dos pesos que tiran del hombre, sin perder nada de la tensión con que los ha teorizado San Agustín y, en tiempos más recientes, Pascal, se equilibran a un nivel que no anula el desequilibrio, sino que rectifica el olvido de lo "horizontal", típico de un cierto agustinismo medieval, y que constituyen una vía y una guía preciosas para la instauración de esa "modernidad", que es auténtica cuando no degenera en "Modernismo", cuyo final es el laicismo bajo cualquiera de sus múltiples formas.

El Aquinate, sin quitar nada al hombre con la profunda formulación que hace de las relaciones entre fe y razón —justamente por eso es capaz cada vez de mayor profundización y nueva reformulación sin traicionar ni desnaturalizar: nadie como él se opondría al dogmatismo tomista— puede ser una viva luz para el hombre de hoy, "angustiado", hasta la desesperación, por un laicismo que, dando de lado a Dios y a la religión, lo aplebeya y envilece en todos los valores que le son propios.

El ofrece al hombre dos apoyos, el de la razón y el de la fe. Negar esta última por la exageración de la otra, equivale a provocar el derrumbamiento de la misma razón, la cual, fuera de su ámbito, no puede no resultar dogmática, extravagante y prepotente: negativa de sí misma, en una palabra.