

## TEOLOGÍA Y CIENCIA EN LA OBRA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

“Según Platón el lugar principal del alma está en el cerebro;  
pero según Cristo está en el corazón.”

*Catena Aurea In Marcum*, cap. 7 n. 2

### RESUMEN

El propósito de este artículo es indagar en el diálogo entre la teología y la ciencia, que encuentra a la Iglesia Católica entre sus protagonistas más destacados. Luego de algunas aclaraciones contextualizadoras, el autor introduce la cuestión de “lo científico” en la Edad Media y de cómo Santo Tomás se relaciona con ello, sobre todo en su consideración de la filosofía aristotélica. En un segundo momento, se realiza un recorrido por los testimonios más interesantes de la obra tomasiana sobre la conexión entre teología y ciencia, que evidencian una actitud “razonablemente equilibrada” con respecto al aporte de la ciencia para el conocimiento teológico: la fe no puede renunciar a la razón.

*Palabras clave:* teología y ciencia, Santo Tomás, epistemología, Edad Media.

### ABSTRACT

The purpose of this paper is to investigate the dialogue between Theology and Science. After some contextualized clarifications, the author introduces the issue of “Science” in the Middle Ages and how St. Thomas Aquinas relates to this category, especially in consideration of the Aristotelian philosophy. In a second step, the author leads us into an interesting survey of the presence of the connection between theology and science in Aquinas works. This survey evidences a “reasonably balanced” relationship with respect to the contribution of science to theological knowledge: faith can not renounce reason.

*Key Words:* Theology and Science, Saint Thomas Aquinas, Epistemology, Middle Ages.

El diálogo entre la teología y la ciencia es un signo característico de los tiempos que corren. Al cabo de muchos años de desencuentros y hostilidades, con un saldo de cuantiosas pérdidas para ambos bandos, vemos desde hace unas décadas que surgen diversas iniciativas de intercambio entre ambos niveles del saber. Los avances verificados en cada ámbito han llevado a una conciencia más clara de los métodos y limitaciones respectivos, y la reflexión epistemológica a la que ello conduce han inspirado una actitud de mayor apertura y entendimiento.

Esta singular experiencia cultural tiene entre sus protagonistas más destacados a la Iglesia Católica. La circunstancia de que la civilización occidental, tanto en Europa como en América, haya sido el escenario de mayor arraigo de la fe cristiana, y al mismo tiempo la cuna y el centro de referencia permanente de la cultura científica, no puede interpretarse como algo meramente casual. Desde los comienzos de su expansión, la Iglesia asumió deliberadamente el propósito de presentar el mensaje evangélico en términos de una alianza entre la fe y la razón. Desde el mismo discurso de San Pablo en el Areópago de Atenas, pasando por la conversión religiosa de importantes figuras intelectuales de la Antigüedad, como Justino, Atenágoras y Agustín, la obra de conservación de los textos clásicos del paganismo a cargo de los monjes benedictinos, la creación de las universidades, la contribución de la Compañía de Jesús al desarrollo de la investigación científica y el renovado dinamismo de las instituciones eclesíásticas consagradas a las disciplinas intelectuales —como la Pontificia Academia de Ciencias—, se ha llegado en el presente a una instancia de decidida injerencia del catolicismo en el intercambio con los actores de la ciencia.

Un personaje que ha dejado profundas huellas en este sentido es el Papa Juan Pablo II. A lo largo de sus 26 años de apostolado dejó un importante testimonio de interés y admiración por las ciencias, tanto en sus gestos de pastor como en sus enseñanzas.

Convencido del papel significativo del saber científico para la promoción del hombre, y a la vez de las potenciales amenazas que supone un progreso despojado de referencias éticas y sapienciales, dedicó numerosas intervenciones a expresar sus inquietudes y anhelos. Uno de los documentos más reveladores de su preocupación es la extensa carta dirigida al por entonces Director del Observatorio Vaticano, George Coyne S.J., con motivo de la publicación de las Actas de la Semana de estudios interdisciplinarios llevada a cabo en Castelgandolfo, en setiembre de 1987, al

celebrarse el tercer centenario de la publicación de los *Principia Mathematica* de I. Newton.<sup>1</sup>

En esa oportunidad el Pontífice desarrolló diferentes aspectos de la problemática del diálogo entre la ciencia y la teología. En determinado punto se detuvo a examinar la relación entre el saber teológico y las teorías científicas de cada época, advirtiendo que alguna eventual incorporación de esos materiales conceptuales “no puede hacerse indiscriminadamente”.<sup>2</sup> La ciencia actual ofrece un variado y complejo panorama de propuestas, y la tarea de los teólogos de hoy es justamente la de examinar cautelosamente ese bagaje doctrinal a fin de discernir cuáles son los contenidos que pueden efectivamente enriquecer la teología “al explicitar algunas de las posibilidades de la fe cristiana que no hayan sido aún expresadas”.<sup>3</sup> A manera de ejemplo, Juan Pablo II invoca el caso del hilemorfismo aristotélico adoptado por los teólogos medievales para la explicitación de ciertos temas centrales de su disciplina, como la naturaleza de los sacramentos y las cuestiones referidas a la naturaleza humana y divina de Jesucristo. Como queda claro, se trató de una opción estrictamente teológica y no dogmática. Aunque la propia Iglesia, en la formulación de sus documentos, utilizó abiertamente el lenguaje de Aristóteles, no estaba en su interés establecer la verdad acerca de una teoría propia de la razón sino tan sólo capitalizar algunas de las posibilidades de la cosmovisión griega en condiciones de hacer más explícito el sentido de los misterios propios de la religión. En un pasaje clave, leemos que

“Los avances científicos contemporáneos desafían a la teología con más agudeza que la introducción de Aristóteles en la Europa Occidental del siglo XIII [...]. Puesto que la filosofía aristotélica permitió la configuración de algunas de las más profundas expresiones de la doctrina teológica mediante el servicio de eminentes estudiosos como Santo Tomás de Aquino, ¿por qué no esperar que las ciencias contemporáneas, junto con todas las formas de conocimiento humano, vigoricen y den forma a aquellas áreas de la teología referentes a la relación de la naturaleza, la humanidad y Dios?”<sup>4</sup>

1. Dicha carta está fechada el 1º de junio de 1988 y fue publicada en *L'Osservatore Romano* ed. española del 12 de febrero de 1989, 19-21.

2. *Ibid.* 20 col.2.

3. *Ibid.* 20 col.3.

4. *Ibid.* 20 col.4.

## 1. Teología y ciencia en Santo Tomás

A partir de aquí, y siguiendo la línea inspiradora de las reflexiones de Juan Pablo II, considero que vale la pena observar con mayor detenimiento los alcances de esta comparación histórica, como una manera de captar más profundamente la índole del encuentro entre ciencia y teología tal como lo propone la Iglesia. Al parecer, la experiencia histórica del encuentro entre la razón y la fe en el contexto del siglo XIII puede ser un antecedente revelador de lo que cabe esperar respecto a la situación actual de intercambio entre ciencia y teología. Por eso, teniendo en cuenta la explícita alusión al pensamiento aristotélico y a la labor destacada de Santo Tomás de Aquino en aquella empresa, procuraré en lo que sigue indagar acerca de la aplicación concreta del canon peripatético en la reflexión teológica de este maestro medieval. Espero con ello ofrecer un aporte para la adecuada integración del saber en nuestra época.

Es preciso comenzar con algunas aclaraciones inevitables, dadas las amplias distancias temporales y culturales que nos separan de aquel contexto. Ante todo, corresponde decir que en la Edad Media no existía sin más ni más lo que hoy designamos como “ciencia”, y estaban lejos los tiempos en que habría de debatirse sobre análisis de lenguaje y criterios de demarcación. No ciertamente porque la actividad científica estuviera ausente, como falsamente lo sostiene la historiografía iluminista que tilda como “oscura” a esta etapa, sino porque se la consideraba parte de un ámbito epistémico más abarcador, denominado simplemente “filosofía” o también “filosofía natural”. El conocimiento que por entonces podría parangonarse con lo “científico” era más bien escaso y poco sistemático, sin fuerza suficiente para desprenderse del tronco principal de la filosofía entendida como indagación acerca de los principios últimos de la realidad. El propio Aristóteles, a quien hemos de invocar como representante eminente de la ciencia de entonces, era denominado “el Filósofo”, y a partir de sus obras se instaló la distinción entre “filosofía primera”, o metafísica, y los estudios particulares, como en el caso de la lógica, la matemática y la filosofía natural. Esta última contenía a su vez un conjunto de tratados ordenados conforme a una secuencia metodológica que procede de lo genérico a lo específico –lo que los escolásticos designarán como *via determinationis*–. Así, la *Física* era una exposición acerca de los principios del ser natural y móvil, y junto con el escrito *Sobre el alma* puede considerarse la más “filosófica” de las obras de este grupo. Las demás, como su título ya

lo sugiere –*Sobre el cielo, Los meteoros, Las partes de los animales, etc.*–, refieren con mayor detalle a temas más específicos, donde se acentúa considerablemente la información empírica y el valor puramente conjetural de las afirmaciones. Lo cierto es que se planteaba un discurso de estricta continuidad entre el nivel más abstracto y el más concreto, de modo que no se daba lugar a una distinción entre lo propiamente filosófico y lo científico.<sup>5</sup> El único campo más o menos diferenciado era el de las ciencias medias o físico-matemáticas, no sólo por su peculiar hibridez abstractiva sino porque en ellas no importaba la conexión con el orden de los principios ontológicos sino más bien la construcción de modelos matemáticos capaces de “salvar los fenómenos”.<sup>6</sup>

En consecuencia, al repasar los textos de Santo Tomás se ve la dificultad de encontrar casos “puros”, donde la invocación a la tradición aristotélica se recline más sobre sus tesis científicas que sobre su filosofía. Más bien ocurre lo contrario, es decir, Santo Tomás tiene en cuenta la metafísica o la filosofía de la naturaleza aristotélica pero sin descender a lo científico. En algunas cuestiones la carga argumentativa por parte de la filosofía es considerable. Por ejemplo, la eternidad del mundo, la transubs-

5. “Así como en la naturaleza nada es perfecto mientras está en potencia, sino que sólo es perfecto absolutamente cuando se encuentra en su máxima actualidad; asimismo, cuando algo está en un nivel intermedio entre la pura potencia y el puro acto, entonces es perfecto relativamente, y no de un modo absoluto, y así sucede con la ciencia. Pues la ciencia que se posee respecto de una cosa sólo en términos universales no es ciencia completa según el acto último, sino que se halla en un punto intermedio entre la pura potencia y el acto último. Pues quien conoce algo universalmente conoce por cierto en acto algo de lo que se da en la razón propia de lo universal, mas lo restante no lo conoce en acto sino sólo en potencia. Por ejemplo, quien conoce al hombre sólo en cuanto es animal, sólo conoce en acto una parte de la definición de hombre, a saber el género: pero las diferencias que constituyen la especie todavía no las conoce en acto, sino tan sólo en potencia. Por ejemplo, el que conoce al hombre sólo como animal, sólo entiende la parte en acto de la definición del hombre, es decir su género. En cambio, las diferencias constitutivas de la especie no las entiende aún en acto, sino sólo en potencia. Por lo cual es manifiesto que *el complemento de la ciencia requiere que no se permanezca en lo común, sino que se proceda hasta la especie.*” *In Meteorol.* I, lect.1. Las traducciones de los textos de Santo Tomás son mías.

6. Acerca de la división de las ciencias naturales en esta época, cf. M. GEORGE “Aristotle and Aquinas on the División of Natural Philosophy”, en *Jacques Maritain Center – Thomistic Institute 2000* ([www.nd.edu/~maritain/](http://www.nd.edu/~maritain/)), E. GRANT, “Science and Theology in the Middle Ages”, en D. C. LINDBERG Y R. L. NUMBERS (eds.), *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley – Los Ángeles – London, Univ. of California Press, 1986, 70; CH. DE KONINCK, “Introduction a l’étude de l’âme”, *Laval Théologique et Philosophique* III, 1 (1947) 9-65. M. A. VITORIA, “El dominio racional del siglo XIII. Consideración histórico-epistemológica”, *Sapientia* (1994) 117-126. El P. Ponferrada muestra con ejemplos la convertibilidad semántica entre *philosophia naturalis* y *scientia naturalis* en la obra de Santo Tomás, “Ciencia y filosofía en el tomismo”, *Sapientia* XLVII (1992) 9.

tanciación de las especies eucarísticas,<sup>7</sup> la compaginación entre el azar y la providencia divina,<sup>8</sup> la subordinación de las causas como testimonio de la perfección del universo,<sup>9</sup> y otros. Desde ya, aunque no sea el momento para justificar cumplidamente esta suposición, asumimos como válidas dos tesis muy importantes en la epistemología de la escuela de Santo Tomás, a saber: a) la distinción real entre la perspectiva filosófica y la científica acerca de la naturaleza, y b) el carácter complementario y no excluyente que hay entre ambas, con lo cual debe considerarse substancialmente inválida la pretensión de los científicos del siglo XVII de querer *sostituir* la física filosófica de Aristóteles por la física matemática.<sup>10</sup>

Pese a ello, veremos algunos casos donde el Aquinate atiende a aseveraciones que, por su contenido, hoy serían indudablemente reputadas como partes de la ciencia. Y este detalle es importante, pues aunque dichos conocimientos se consideraban nominalmente como pertenecientes a la filosofía, estaba claro a la vez que su valor de certeza era comparativamente menor.<sup>11</sup> Por otra parte, la íntima conexión que se atribuía a la

7. Cf. GRANT, "Science and Theology in the Middle Ages", n. 14.

8. *Contra Gentiles* III, 74.

9. Tema tratado con detalle en O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, The Pennsylvania State University Press, 1992. El autor sostiene que "Although Saint Thomas never practiced the physical sciences or the philosophy of nature even as much as Saint Albert and others of his day might have, still as a theologian he showed a marked propensity for appealing to our experience and our understanding of the world in this theological discussions, not to mention the philosophical analysis of this experience and understanding he carried on himself as he was commenting on the Philosopher, following him in his consideration of the caused causes." *Ibid.* 156. Cf. también J. J. SANGUINETI, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano, Ares, 1986.

10. Este punto fue advertido lúcidamente por P. Duhem a comienzos del siglo XX, y luego estudiado con amplitud por J. Maritain, sobre todo en su ensayo *Filosofía de la naturaleza* (Buenos Aires, Club de Lectores, 1980), en el que emplea la expresión "error trágico". A pesar de la falta de rigor de sus conocimientos históricos, la tesis de Maritain se ha consolidado a partir de los estudios posteriores de Crombie, Lindberg, Wallace y otros.

11. Santo Tomás compartía la condición de certeza inquebrantable que Aristóteles asignaba a la ciencia, pero fue aún mucho más explícito que él al admitir que, según las dificultades que presenta en cada caso el objeto de estudio, no siempre puede llegarse a una conclusión segura. Hablando en general, nuestro autor sostiene que "en la medida en que algunas ciencias son anteriores por naturaleza son también más ciertas, lo cual se hace evidente en que aquellas ciencias que se denominan por adición respecto a otras son menos ciertas que las ciencias que comprenden menos cosas en su consideración [...] Pero las ciencias particulares son posteriores por naturaleza respecto a las ciencias universales, ya que el sujeto de ellas se añade al de las ciencias universales." Toda "adición" —expresión aristotélica que podríamos traducir libremente como "concreción"— añade un cierto coeficiente de incertidumbre, de manera que "una ciencia es más cierta cuanto menos cosas en acto se deban considerar en orden a la comprensión de su sujeto. De donde las ciencias operativas son las más inciertas, pues es preciso que consideren muchas circunstancias en lo singular operable", *In I Metaph.* lect. 2. A propósito de la predictibilidad de los fenómenos, leemos: "los hechos futuros pueden conocerse de dos modos: en primer lugar, en

ciencia con respecto a la filosofía le proporcionaba a aquélla un sólido soporte metafísico del que hoy, por desgracia, está mucho más desprovista. En el presente observamos amplios territorios del campo científico donde el sentido de realidad, de causalidad y de orden presente en las cosas se ve desplazado por el interés de la construcción racional. Las teorías científicas, abrumadas por su propia complejidad, parecen a menudo encerradas en su trama conceptual y más preocupadas por alcanzar una perfecta correspondencia con lo fenoménico que por captar el correlato ontológico de lo que ellas proponen. En la medida en que esa referencia metafísica se oscurece, los márgenes de intercambio con la cosmovisión religiosa se reducen drásticamente. En la obra de Santo Tomás, al menos, este problema no existe.<sup>12</sup>

Otra aclaración tiene que ver con el estado relativamente precario de las ciencias en los tiempos de Santo Tomás. A pesar del ímpetu que significó el redescubrimiento del *corpus* aristotélico, y la contribución de las escuelas árabes, las concepciones científicas en el siglo XIII se hallaban todavía en un punto de inmadurez que con frecuencia generaba aplicacio-

sí mismos; en segundo lugar, en sus causas. En sí mismos no pueden ser conocidos sino por Dios [...] Mas en cuanto presentes en sus causas, también pueden ser conocidos por nosotros. Y si están en sus causas como en aquello de lo que provienen por necesidad, se conocen con certeza científica, como el astrólogo conoce anticipadamente un eclipse futuro. Mas si están en sus causas de tal modo que se deriven de ellas en la mayoría de los casos, entonces pueden ser conocidos por una cierta conjetura más o menos segura, según que las causas se encuentren más o menos inclinadas a sus efectos." *Suma Teológica* I, 86, 4. La certeza plena es explícitamente negada para el caso de las ciencias prácticas, como la ética o la medicina: "todo discurso referido a lo operable, como éste [la ciencia moral] debe ser enseñado mediante modelos, o sea por ejemplificación o semejanza, y no de acuerdo a la certeza, según se estableció en el proemio de la obra. Y esto porque los discursos han de plantearse según la condición de la materia, como fue dicho en ese mismo lugar. Pero vemos que las cosas que existen en el ámbito de la actividad moral y las que son útiles al respecto, como los bienes exteriores, no tienen en sí mismas algo que permanezca a modo de necesidad, sino que todas son contingentes y variables. Así sucede en los actos medicinales que se refieren a lo sano, puesto que la misma disposición de sanar el cuerpo y las cosas apropiadas para sanarlo varían de múltiples modos." *In II Ethic. lect. 2* Comentarios de este tipo aparecen a menudo al glosar las doctrinas astronómicas de Aristóteles.

12. Parece razonable la predilección de Santo Tomás por la ciencia aristotélica si se la entiende como prolongación natural de su metafísica, la cual, a su juicio, "es más consonante con la fe cristiana" (*In Lib. de Causis* lect.10). Debe añadirse, por otra parte, que la física científica de Aristóteles conservaba el enfoque cualitativo de los presocráticos, ya que según su criterio las ciencias medias pertenecían en rigor al ámbito matemático. En tal sentido –y sin perjuicio de las graves limitaciones que supone ese enfoque– la física de las cualidades tenía un vínculo mucho más fluido con las cuestiones metafísicas y teológicas que lo que podía esperarse de un estudio matemático de la naturaleza. Es probable que esta circunstancia ayude a entender el criterio de autonomía epistemológica que pretendió defender Galileo delante de sus objetores. Cf. J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, EUNSA, 1979, 69-74.

nes más bien forzadas. A diferencia de su maestro Alberto de Colonia, el Aquinate no poseía más que una base rudimentaria de nociones científicas, y tenía por costumbre invocar a los expertos con el sustento de la autoridad. En nombre de ella sostuvo afirmaciones que hoy sonarían casi descabelladas, como la condición central e inmóvil de la Tierra, la teoría de los cuatro elementos terrestres y el quinto elemento celeste, la generación espontánea por acción del sol sobre la materia putrefacta, y la superioridad “genética” del varón sobre la mujer, a la que considera un fruto imperfecto del acto reproductivo. Más aún, llega a sostener que la técnica humana es capaz de producir ranas y serpientes.<sup>13</sup>

No obstante su adhesión no siempre es incondicional. Casi todos los teólogos de aquella época transitaban como paso previo de su formación por un estudio bastante completo de las disciplinas científicas. Seguramente Tomás aprovechó los cursos de filosofía natural, basados en los comentarios de Avicena y Averroes a la obra de Aristóteles, durante su paso por la universidad de Nápoles.<sup>14</sup> Téngase presente que hasta 1255 aproximadamente –época en la que nuestro autor ya había alcanzado su grado de maestro en teología– el aristotelismo era considerado peligroso para la integridad de la doctrina cristiana, y muchos teólogos de la corriente agustiniana, principalmente de la Orden de Frailes Menores, procuraban contener su avance. La universidad de Nápoles, en cambio, recibió en su claustro a varios expertos de la corriente musulmana. Esto se debió, probablemente, a la iniciativa del emperador Federico en sus luchas contra el Papado. La formación de Tomás se completó en París y Colonia, bajo la orientación de un intelectual de alto rango en cuestiones físicas como Alberto Magno.

Estas influencias estimulantes, aplicadas en una mente avispada y dúctil como la del Aquinate, bastan para explicar su desenvolvura en estos temas. Así, la necesidad de integrar los conocimientos científicos con

13. *Suma Teológica* III, 75, 6 ad 1m.

14. Allí tuvo como maestro a Pedro de Irlanda, también conocido como Pedro de Hibernia. Según Pesch: “parece que fue un aristotélico de pura raza. Y así como hoy también pasa que un joven estudiante en sus primeros años de estudio se encuentra con el autor de su vida, así Tomás halló en Aristóteles al autor de su vida que ya no abandonaría más”, en *Tomás de Aquino – límite y grandeza de una teología medieval*, Barcelona, Herder, 1992, 84. Nos ilustra Torrell diciendo que a principios del siglo XIII, y por iniciativa de Federico II, tuvo lugar en Sicilia y el sur de Italia “una intensa vida cultural: la ciencia aristotélica, la astronomía árabe y la medicina griega florecieron en Palermo, Salerno y Nápoles”, *Iniciación a Tomás de Aquino – su persona y su obra* Pamplona, EUNSA, s/f., 25.

el tronco filosófico le ayuda a detectar algunas incongruencias. Por otra parte, su olfato de investigador lo condujo en ciertos casos a mostrar cautela y a no ponderar exageradamente el valor de algunas teorías que se daban por confirmadas.<sup>15</sup>

Lo que vale destacar en este momento es la ecuanimidad con la cual nuestro autor supo acoger, no sólo con respeto sino incluso con benevolencia, la palabra de los representantes de la cultura científica que, en su gran mayoría, eran paganos. Más concretamente, en el caso de los árabes, estaba en curso una guerra de varios siglos contra el imperio islámico que no impidió, ni siquiera en la propia España ocupada, alcanzar un intenso intercambio intelectual. Esta circunstancia connota un claro paralelismo con la situación presente, en la cual los núcleos más avanzados en materia de pensamiento científico aparecen indiferentes o claramente distanciados del espíritu religioso, sin que falten, en algunos casos, gestos frontales de hostilidad.

15. No sin asombro vemos cómo Tomás introduce matices en algunas de las teorías astronómicas de Aristóteles. Así, en su comentario de una obra de alto vuelo técnico como el *De Caelo* declara que la presunta inmovilidad de los astros “no es necesaria, sino probable. En efecto, cuanto más larga es la duración de una cosa, más tiempo es necesario para percibir su cambio: así, el cambio que acontece en el hombre no se percibe en un lapso de dos o tres años tanto como el cambio de un perro en el mismo tiempo, o el de un animal de vida más breve. Se podría, por tanto, decir siempre que, aunque el cielo sea naturalmente corruptible, tiene tan larga duración que todo el tiempo de que tenemos memoria no es suficiente para percibir su cambio.” (I.7 n.6) Con ello ratifica aquel conocido comentario que introdujo más adelante en esa misma obra, según el cual “el estudio de la filosofía no consiste en saber lo que pensaron los hombres, sino de qué modo tiene lugar la verdad de las cosas” (I.22 n.8). Este tipo de observaciones críticas de parte de quien no era especialista en el tema están en el espíritu del mismo Aristóteles, quien al principio del tratado *Sobre las partes de los animales* habla del hombre culto o educado como aquel que “debería ser capaz de formular espontáneamente un juicio adecuado sobre la corrección o incorrección del método que emplea un profesor en su exposición. Ser educado es, efectivamente, ser capaz de hacer esto, y pensamos que un hombre está dotado de una educación universal en virtud de poseer esta capacidad. Queda claro, sin embargo, que la educación universal sólo la referimos a aquel capaz de tener una visión crítica en todos o prácticamente todos los campos del conocimiento, y no a aquel que ostenta esa virtud sólo en un tema en particular, ya que es posible que un hombre tenga esa capacidad en alguna rama del conocimiento y no en todas” (639<sup>a</sup> 1-13). En varios pasajes referidos al método teológico Santo Tomás aclara que lo que cuenta para la teología no es la autoridad de los filósofos, sino las razones que sostienen su pensamiento (p. ej. *Comentario al “Tratado de la Trinidad” de Boecio* II, 3 ad 8m). Aun así, la teología se vale de la autoridad de los filósofos (y también de los científicos) “como algo extraño y meramente probable” (*Suma Teológica* I, 1, 8 ad 2m y también *De Ver.* 14, 10 ad 11m). El uso de “razones naturales” es el único recurso válido para disputar contra los incrédulos (*Quod.* IV, 9, 3).

## 2. Algunos testimonios más significativos de la relación teología y ciencia

Luego de las puntualizaciones anteriores, podemos entrar directamente en el recorrido por los testimonios más interesantes de la obra tomasiana a propósito de la conexión entre teología y ciencia. Es particularmente ilustrativa la actitud de nuestro autor a propósito del empleo de la ciencia como herramienta de la exégesis de la Sagrada Escritura. En efecto, la tradición que arranca de los Padres de la Iglesia acostumbraba a utilizar conocimientos de matemática y ciencias naturales para esclarecer o ilustrar ciertos pasajes bíblicos con una fuerte referencia al mundo físico, como en el caso emblemático del relato de los seis días de la creación (*Hexameron*). Con respecto a este asunto, es posible formular inductivamente algunas reglas que ponen en práctica los autores cristianos en sus comentarios:

“Como enseña Agustín, en este tipo de problemas hay que tener presente lo siguiente: primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa; segundo, que cuando la Escritura divina pueda ser explicada de muchas maneras, que nadie se aferre a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer.”<sup>16</sup>

Esto significa que si el significado *literal* de un texto bíblico contradice la opinión común de la ciencia, es preferible optar por una interpretación alegórica.<sup>17</sup>

En su comentario al *Hexameron* desarrollado en la *Suma Teológica* Santo Tomás acude con frecuencia a los autores griegos para asignar el sentido correcto a ciertas expresiones que aparecen en el Génesis. Así,

16. *Suma Teológica* I, 68, 1.

17. A propósito del empleo del aristotelismo en la teología y la exégesis de Santo Tomás, merece destacarse la afirmación de T. Kuhn: “lo más frecuente era que cediera la Biblia, generalmente al amparo de una interpretación metafórica. [...] Tomás de Aquino y sus contemporáneos certificaban la compatibilidad de la fe cristiana con la mayor parte de la ciencia de la antigüedad”: *La revolución copernicana*, Buenos Aires, Planeta, 1993, 155 y 157. Aquí es pertinente la aclaración de que el sentido literal de la Sagrada Escritura, tal como lo ha entendido la tradición exegética, es *siempre válido* aunque no siempre en su significado *directo*. Por ejemplo, la “mano derecha” de Dios debe entenderse literalmente como su poder, aunque el significado directo como miembro del cuerpo no sea admisible. Ver *Suma Teológica* I, 1, 10, y el análisis de W. Carroll acerca del “sentido literal” de la Biblia en el caso Galileo en “Galileo, Science and the Bible”, *Acta Philosophica* 6, 1 (1997) 5-37.

cuando se dice que “la tierra estaba inerte y vacía” (I, 2) no se afirma que la materia prima preexistió al comienzo sin forma, pues “aquello mismo que es acto es la forma. Así pues, decir que la materia precede sin tener forma es decir que hay un ente en acto sin acto, lo cual implica contradicción”.<sup>18</sup> A propósito de la creación del firmamento en el segundo día, hay dos posibles interpretaciones: o se trata del ámbito de los planetas y las estrellas, o bien de la capa atmosférica. En el primer caso sería necesario acudir a las “diversas opiniones de los estudiosos”, mientras que en el segundo caso cualquier parecer sería compatible con la fe, por lo cual esta última interpretación debe preferirse.<sup>19</sup> Del mismo modo justifica la mención de las “aguas superiores” como un recurso del hagiógrafo para hacer accesible al pueblo la descripción del mundo, ya que según la teoría de los cuatro elementos el agua no puede estar de ningún modo por encima del aire.<sup>20</sup> En la cuestión sobre la creación de los astros cita a San Juan Crisóstomo que intenta justificar la narración bíblica según los principios de la teoría tolemaica.<sup>21</sup>

A veces Santo Tomás acude a la ciencia para alcanzar una ilustración más vivaz del texto sagrado en cuanto a sus detalles secundarios. Con un enfoque semejante al concordismo –aunque no me parece tal ya que no se invoca la ciencia como prueba o refuerzo de una afirmación teológica, sino como apoyo racional a una imagen tomada de la naturaleza–, se hacen referencias a la descripción del universo, por ejemplo en el capítulo 38 del libro de Job. Allí se mencionan ciertos detalles de orden geográfico, astronómico y meteorológico que nuestro autor gusta refrendar con

18. *Suma Teológica* I, 66, 1. Allí mismo dedica un largo pasaje a discutir las teorías antiguas acerca de la diversificación progresiva de las cosas en relación con las que se mencionan en la Biblia.

19. *Suma Teológica* I, 68, 1.

20. El tema se discute largamente en *Suma Teológica* I, 68, 2. En el artículo siguiente se alude a ciertas concepciones inspiradas en la doctrina imaginativa de algunos filósofos antiguos. Pero “porque esta postura, y por sólidas razones, es falsa, no hay que decir que éste sea el sentir de la Escritura. Pero hay que tener presente que Moisés hablaba a un rudo pueblo, y poniéndose al nivel de su simplismo, sólo les propuso aquellas cosas que resultaban evidentes a primera vista”. Cf. T. KUHN, *La revolución copernicana* y O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, 212.

21. “Según Ptolomeo, los astros luminosos no están fijados en las esferas, sino que tienen movimiento independiente del de las esferas. Por eso el Crisóstomo estima que no se dice que los puso en el firmamento porque allí están fijados; sino porque *había mandado que estuvieran allí*; como puso al hombre en el paraíso para que estuviera allí.” *Suma Teológica* I, 70, 1. Es curioso que en el artículo siguiente se justifique el pasaje según el cual la luna fue creada “para que presidiera la noche” arguyendo que, por ser su condición más perfecta, “es probable que la luna haya sido creada llena”, pues durante esa fase se destaca más a lo largo de la noche: *Suma Teológica* I, 70, 2 ad 5m.

los conocimientos vigentes en sede científica.<sup>22</sup> En términos semejantes se ve la intervención de la ciencia aristotélica como apoyo argumental respecto de la localización y otras características del Paraíso terrenal.<sup>23</sup> Por último, y de un modo bastante significativo para la mentalidad científica de hoy, de corte evolucionista, Santo Tomás introduce ciertos detalles de la cosmovisión aristotélica para justificar la perícopa “produzcan las aguas toda clase de peces”,<sup>24</sup> así como la aparición tardía del hombre con respecto a las demás especies. Además, esos mismos desarrollos están claramente alineados con la reciente postulación del denominado “principio antrópico”. El *fine tuning* del que hablan los cosmólogos actuales para describir el extremo ajuste de las variables que posibilitaron el surgimiento de la vida está sugestivamente planteado por Tomás de Aquino siguiendo el principio aristotélico de que lo primero en perfección es último en generación, y que la creación del hombre en el sexto día se debe a que el cuerpo humano debe contar con el máximo equilibrio en la organización de los elementos que lo constituyen.<sup>25</sup>

22. Por ejemplo, al comentar el versículo 18: “¿Has calculado las anchuras de la Tierra?”, Santo Tomás hace notar que esa pregunta alude a un efecto inmediato de la acción de los cuerpos celestes sobre nuestro planeta, a saber la disposición de temperaturas cálidas y frías, por cuanto “la latitud de la Tierra se toma de sur a norte” y a su vez “cuanto más nos aproximamos al sur en nuestro hábitat tanto más cálido resulta el lugar debido a la proximidad del Sol, por lo cual lo que se dice de la latitud de la Tierra puede ser referido a la diversidad de lugares cálidos y fríos”. *Expositio super Job XXXVIII*. Cf. *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita* Roma, 1965, t. XXVI, 203, 356-357 y 366-370.

23. “ha de creerse que fue constituido en el lugar más noble de toda la Tierra, puesto que el Oriente está a la derecha del cielo, según Aristóteles. Pero la derecha es más noble que la izquierda, por lo que fue conveniente que el Paraíso fuese fundado por Dios en la parte oriental.” I, 102, 1. Para responder a la obvia objeción de que ese lugar, supuestamente existente, no ha sido identificado por los geógrafos, apela a la imposibilidad fáctica de tener acceso a él debido al carácter impenetrable de las regiones que lo circundan. *Ibid.* ad 2m. Dado que según su perfección ese lugar ha de ser templado, no es probable que se encuentre cerca del Ecuador donde, según Aristóteles, la verticalidad del Sol provoca temperaturas tórridas. Cf. I, 102, 2 ad 4m.

24. En *Suma Teológica* I, 71, c.u. se invoca la teoría aristotélico-aviceniana de la generación equívoca, pero sin ampliar su alcance mucho más de lo que permite la introducción del concepto agustiniano de *ratio seminalis*.

25. Siguiendo la tradición patristica, el Aquinate habla del hombre como *microcosmos* o *minor mundus* por cuanto la unión del alma y el cuerpo, reflejo de la composición hilemórfica, exige “maxima aequalitas complexionis” –algo así como “el óptimo equilibrio en su organización”– (*Suma Teológica* I, 91, 1). Allí mismo sostiene que la Escritura dice que fue formado del limo de la tierra, o sea de una combinación de tierra y agua, justificando la omisión del aire y el fuego “ya porque no abundan en cantidad en el cuerpo del hombre, ya también porque acerca de la producción de todas las cosas la Escritura, que se dirige a personas incultas, no menciona al fuego y al aire ya que no son percibidos por ellas” (*ibid.* ad 4m). He desarrollado este punto en mi artículo “El principio antrópico y la interpretación teleológica del universo”, *Teología* 78 (2001) 169-208.

Un tema sobre el que hoy se discute intensamente es el de la naturaleza del embrión humano, sobre todo a partir de las recientes técnicas de intervención en la reproducción humana, ya sea para promoverla o para obstruirla. Ahora bien, más allá de sus repercusiones en el ámbito moral, se trata de un asunto que también compromete a ciertas tesis de la teología dogmática, a saber:

- La transmisión del pecado original
- La Concepción de Cristo y de la Virgen María
- La perspectiva escatológica de los embriones humanos

La posición de Santo Tomás en este asunto es ya conocida, y puede esquematizarse a través de un silogismo cuya premisa mayor expone como principio la definición hilemórfica del hombre, a partir de la cual se infiere la necesidad de una disposición material específica como sustento del alma racional, y cuya premisa menor afirma que esa disposición no puede alcanzarse en el mismo instante de la concepción sino al cabo de un cierto período de maduración del embrión. La conclusión, pues, será que el alma intelectual se hace presente en el nuevo ser recién cuando se cumplen las etapas previas que requiere la disposición de la materia. En términos epistemológicos, se trata de un razonamiento mixto, cuya premisa mayor depende de una tesis filosófica, mientras la premisa menor debe ser suministrada por una metodología empírica propia del quehacer científico. Lo que me parece interesante para destacar aquí es que, al apoyarse confiadamente en la tradición de la ciencia de Aristóteles, se hace más complicado congeniar con la verdad teológica.<sup>26</sup>

26. Así como en su momento la adscripción de Tomás al hilemorfismo antropológico de Aristóteles parecía poner en riesgo la doctrina central de la inmortalidad del alma, también resulta incómodo bajo este contexto justificar la prohibición absoluta del aborto en cualquier momento de la gestación. Los estudiosos del Aquinate han hecho un esfuerzo para salvar esa consigna sin apartarse de sus principios. P. ej. M. ZALBA, "Moralitas abortus in doctrina Sth. Thomae", *Doctor Communis* XXV, 2 (1972) 105-127; G. DI GIANNATALE, "La posizione di S.Tommaso sull'aborto (note sulla concezione genetica)", *Doctor Communis* XXXIV (1981) 296-311. No obstante interesa destacar aquí que, en la época de Santo Tomás, la teología moral y la disciplina eclesiástica, por influjo de la medicina galénica y aviceniana unida a la hesitación manifestada por los santos Padres, consideraban que no era igualmente punible el aborto de un feto ya formado que de uno aún no formado. Tal era el caso de las fórmulas para el ritual del bautismo de los fetos abortados y en los dictámenes del Santo Oficio respecto a las penas canónicas del aborto provocado. Cf. PH. CASPAR, "La problematique de l'animation de l'embryon", *Nouvelle Revue Theologique* 113 (1991) 3-24, 239-255 y 400-413.

En líneas generales Tomás acepta bajo escasas reservas la biología de Aristóteles. Al parecer la competencia del Estagirita en ese campo estaba por entonces más allá de cualquier cuestionamiento. Se le atribuían estudios muy pormenorizados de teratología y embriología, así como descripciones, avaladas por Galeno y la medicina árabe, que daban cuenta del aspecto del feto humano expulsado prematuramente. A partir de esas investigaciones se enseñaba que, para alcanzar la debida integridad entre el alma racional y el cuerpo, éste debía contar al menos con el cerebro y el corazón ya diferenciados, lo cual tenía lugar aproximadamente en el cuatragésimo día de gestación.

La confianza que el Aquinate dispensa a las tradiciones científicas en la materia no sólo resiste a la perplejidad de otros autores, como Agustín o Casiodoro,<sup>27</sup> sino que incluso rivaliza en su fuerza con los argumentos teológicos de conveniencia y de autoridad presentes en la discusión de los temas enunciados más arriba.<sup>28</sup>

En efecto, parece más funcional al dogma de la transmisión del pecado original la teoría de la animación inmediata que defendían los Santos Padres, como una repercusión lógica del traducianismo. Simplificando, el problema consistía en justificar la estricta universalidad de la culpa contraída por Adán. Si se tiene en cuenta que el cuerpo de cada individuo humano procede del acto generativo de los padres, mientras el alma es directamente creada por Dios, parecería que el pecado, cuya sede es el alma, tendría como causa al mismo Dios creador. Para evitar esto se asume, o bien que el alma no es espiritual ni por lo tanto precisa de la directa intervención divina, sino que se deriva por generación biológica del alma de los progenitores (traducianismo materialista de Tertuliano), o bien que todas las almas están precontenidas en la de Adán, quien luego de su falta las distribuye, por vía generativa, ya afectadas por la mancha original (traducianismo espiritualista de San Agustín). En ambos casos es patente que el alma del nuevo ser adviene inmediatamente con la unión de las células germinativas. No viene al caso entrar en el detalle de la solución de

27. Ac per hoc scrupulosissime quidem inter doctissimos quaeri ac disputari potest, quod utrum ab homine inveniri possit ignoro, quando incipiat homo in utero vivere; utrum sit quaedam vita et occulta, quae nondum motibus viventis appareat. S. AGUSTÍN *Enchiridion* c.86; Melius est in tam occultis causis confiteri ignorantiam, quam periculosam assumere fortassis audaciam. CASIODORO, *De Anima* c.VII, en PL LXX col.1292.

28. Recomendamos la exposición clara y erudita de este tema en el artículo ya citado de PH. CASPAR: "La problématique de l'animation de l'embryon".

Santo Tomás a este espinoso tema.<sup>29</sup> Pero resulta claro que, al adoptar la teoría aristotélica de la reproducción, Santo Tomás se impone un camino bastante más arduo para dejar a salvo las afirmaciones dogmáticas sobre este punto. A modo de ejemplo, evocamos el pasaje en el que afirma que, en virtud de las funciones respectivas del varón y de la mujer en el acto reproductivo, se seguiría que si sólo la mujer hubiese pecado la falta no se habría comunicado a sus descendientes.<sup>30</sup>

Acerca del tema cristológico, la tradición de los Padres griegos adoptaba con firmeza la tesis de la animación inmediata. En el razonamiento de San Máximo el Confesor, por ejemplo, se tomaba en cuenta la afirmación dogmática de la presencia instantánea de la Divinidad en el cuerpo concebido por la Santísima Virgen. Y puesto que resultaba indigno de la persona del Verbo el unirse hipostáticamente a un cuerpo no humano, se seguía que el alma humana ya estaba presente desde el inicio mismo del proceso de gestación en el seno de María. Y ello, por otra parte, se aplicaba por extensión a todo hombre, por cuanto la naturaleza humana es imagen y semejanza de Dios.<sup>31</sup> Asimismo, la animación diferida exige una intervención milagrosa de Dios para que la materia del cuerpo de Cristo en el seno de María sea inmediatamente dispuesta para recibir el alma. El problema de la cantidad mínima, que aquí reaparece, pretende ser salvado por analogía con los casos de enanismo entre los adultos.<sup>32</sup>

En torno a esta última cuestión hay un ejemplo interesante para analizar que podría constituir un caso de “hipótesis ad hoc”. Cuando Tomás explica la concepción del Cuerpo de Cristo, se pregunta cómo lo fue, según el dogma, a partir de la “sangre purísima de la Virgen”, por cuanto la ciencia biológica atribuía el rol material en la fecundación a la sangre menstrual, que por ser sustancia de deshecho era considerada impura. Y entonces introduce una distinción *que no aparece en los tratados aristotélicos* según la cual la sangre que sirve de sustrato para la concepción tiene un estado previo de pureza que se ve afectado por los movimientos de la concupiscencia que acompaña al acto generativo. Y dado que la concepción de Jesús no tuvo lugar mediante la cópula conyugal, no hubo con-

29. Véase en particular la cuestión 81 de la *Prima-Secundae* de la *Suma*.

30. *Suma Teológica* II, 81, 5.

31. Cf. M.-H. CONGOURDEAU, “L’animation del embryon humain chez Maxime le Confesseur”, *Nouvelle Revue Théologique* 111 (1989) 693-709.

32. III, 33, 2 ad 2m. Cf. A. BREITUNG S.I., “De Conceptione Christi Domini”, *Gregorianum* V, 5-6 (1924) 391-423 y 531-568.

cupiscencia sino que la virtud del Espíritu Santo se unió directamente a la sangre de María en estado puro.<sup>33</sup>

En cuanto al capítulo mariológico, Santo Tomás se declara expresamente contrario a la declaración del privilegio de la concepción inmaculada de la Virgen. Desde la Patrística se había consolidado la tradición, sin aval directo en la Sagrada Escritura, según la cual María había *nacido* santificada con la plenitud de la gracia. Pero en razón de su naturaleza humana la Madre del Salvador había completado su generación mediante la animación diferida. Ahora bien, bajo este supuesto, la afirmación de que María fue *concebida* sin pecado original no puede admitirse, ya que la gracia supone la naturaleza, y aquí se seguiría que el don sobrenatural recae momentáneamente sobre un sujeto no humano.<sup>34</sup>

Con respecto al tema escatológico, era costumbre de la teología escolástica el interés por ciertos detalles referidos a la transformación final del cosmos.<sup>35</sup> En este contexto, el dogma de la resurrección de los cuerpos genera una problemática acerca de la identidad individual de cada persona. La individuación, en efecto, es una propiedad común al orden corpóreo, y se extiende al hombre mismo en cuanto posee una naturaleza material. Pues bien, si se compagina la afirmación de la resurrección de la carne con la postura hilemórfica sobre la relación alma-cuerpo, resulta que todo hombre habrá de resucitar por la re-unión del alma imperecedera con *su cuerpo propio*. En condiciones normales, luego de la muerte el cuerpo se corrompe y sus partes se distribuyen en un nivel de organización inferior, como constituyentes del suelo o asimilados como tejido de la fauna cadavérica, reiniciando así la cadena de alimentación. Pero puede suceder que, por causa de las prácticas antropófagas, el cuerpo de una persona sea asimilado a la unidad substancial de otra. ¿Y cuál es entonces la dificultad? Que según la teoría biológica vigente en el siglo XIII, el cuerpo *propio* de cada individuo se compone de aquellas partes originales aportadas por la substancia germinativa de los progenitores *más to-*

33. III, 31, 5 ad 3m. La observación acerca del carácter original de esa distinción se encuentra en D. BASSO, *Nacer y morir con dignidad*, Buenos Aires 1991, 97 nota 69. No hay que descartar que esa afirmación haya sido tomada por Santo Tomás, o por quien se la haya transmitido, a partir de alguna autoridad científica de la Antigüedad.

34. *Suma Teológica* III, 27, 1 ad 1m.

35. O. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe*, 263-266; J. J. SANGUINETI, "El destino final del universo. Física, filosofía y teología", en L. FLORIO (ed.), *Ciencias, filosofía y teología – en búsqueda de una cosmovisión*, La Plata, Fundación Santa Ana, 2004, 207-226.

do lo que se ha integrado durante la vida a partir de la alimentación. De modo tal que, si se supone que un hombre verdaderamente se alimenta de la carne de otro, no parece haber alternativa: o se niega la identidad del cuerpo resucitado de aquel que ha sido comido, o se niega la universalidad de la resurrección, por cuanto se verían privadas de ella las víctimas del canibalismo. Para evitar este dilema, Atenágoras y Tertuliano se acogen a la teoría científica de Galeno, según la cual no es posible asimilar por nutrición aquello cuya naturaleza sea contraria a la del que se alimenta, de manera que, aunque un viviente pueda comer a otro de su misma especie, por virtud de dicha contrariedad no alcanzará la asimilación, y la materia ingerida será devuelta de alguna forma. Por lo tanto, como hay oposición entre la naturaleza de un individuo humano y otro, la carne consumida por antropofagia no se asimila y queda disponible para resucitar en su condición original.<sup>36</sup> Durante el período patrístico también tuvo vigencia la solución de Orígenes, quien se inclinaba por la postura dualista al afirmar que lo único que es verdaderamente propio del hombre y que está llamado a resucitar es su forma, y no la materia pasajera a la que se une durante su vida terrenal.<sup>37</sup>

Santo Tomás aborda el asunto de manera somera en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*,<sup>38</sup> pero encontramos una versión más desarrollada en el *Supplementum* de la *Suma Teológica*.<sup>39</sup> Esta última referencia puede estimarse como una continuación y una aplicación de lo expuesto en la *Iª Pars*.<sup>40</sup> Aquí se deja de lado tanto la tradición galénica cuanto la solución dualista, en beneficio de la opinión de Aristóteles, para el cual el producto de la nutrición es verdaderamente asimilado a la naturaleza del individuo que se alimenta.<sup>41</sup> Con lo cual la respuesta al problema de la resurrección se vuelve significativamente más complicada. Sin embargo, por una cierta intuición, la vía de Santo Tomás, pese a ser más “costosa”, se acomoda mejor al tono actual de los debates, donde la cien-

36. ATENÁGORAS, *Sobre la resurrección de los muertos*, nn. 3-8, en *Padres Apostólicos y apologistas griegos (s.II)*, Madrid, BAC, 2002, 1391-1397; TERTULIANO, *De resurrectione carnis*, en PL II, col. 791-886.

37. ORIGENES, *Selecta in Psalmos*, en PG XII, col. 1091-1098.

38. IV, d.44, q.1, a.2, ql. 5.

39. q. 80 a.4.

40. q. 119.

41. Véanse especialmente el *Tratado sobre el alma* y *Acerca de la generación de los animales*. Además PH. CASPAR, “Éléments pour une eschatologie du zygote”, *Revue Thomiste* XCII (1992) 460-481.

cia no sólo es requerida en todo su rigor para explicar cuestiones que en otro momento permanecían inadvertidas, sino también para alumbrar en aquellos casos derivados del desarrollo tecnológico que es, a su vez, producto de esa ciencia, como serían el transplante de órganos y la clonación.

### 3. A modo de conclusión

Por todo lo expuesto hasta aquí parece válido concluir, a la espera de investigaciones más profundas, que la actitud de Santo Tomás respecto al aporte de la ciencia para el conocimiento teológico es razonablemente equilibrada: admite la autonomía de la razón y su capacidad para llegar a la verdad, al menos en algún aspecto y con distintos niveles de certeza; reconoce el valor argumentativo de los testimonios científicos para la labor teológica, en especial cuando se trata de discernir el sentido de un texto escriturístico abierto a múltiples lecturas, o para proponer discursivamente alguna conclusión referida al dato de fe. En este sentido su postura es equidistante del “teologismo” conservador de la vertiente agustiniana, principalmente en San Buenaventura,<sup>42</sup> como también del averroísmo latino y de R. Kilwardby, dominico inglés que mantuvo marcadas diferencias epistemológicas con nuestro autor.<sup>43</sup> Tal vez se le pueda achacar una excesiva confianza en algunas teorías de su tiempo, y el tono concordista de ciertas aseveraciones. Pero, vistas en su espíritu, las apelaciones a la ciencia indican un aprecio y un interés notablemente similares al que se verifica en nuestros tiempos. El resultado de todo ello fue una ciencia teológica más robusta, con un sólido andamiaje de conceptos y procedimientos, capaz de sostener el debate contra herejes y agnósticos. También hizo posible el desarrollo de una controversia interna que, pese a los cli-

42. Cf. por ejemplo su *Reducción de todas la ciencias a la teología* y otros escritos, así como los agudos comentarios de E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1974, 44-76.

43. Cf. M.-D. CHENU, “Les réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil (1271)”, en *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t.1, 191-222. Posteriormente este investigador dominico asegurará que “Kilwardby, qui semble d’ailleurs avoir décoché quelques pointes à Thomas d’Aquin, traite longuement des problèmes en eux-mêmes, dans une mécanique céleste déjà “moderne”, tandis que saint Thomas, selon les directives de son consultant, s’en tient à une qualification des thèses au point de vue chrétien; avec insistance, dans son long prologue et en cours d’examen, il proclame l’indépendance de la foi, et donc, avec la liberté du savant, la nécessaire discrétion du théologien dans ces domaines philosophiques et physiques. «Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter Philosophi verba exponantur»” (q.34): PESCH, op. cit. 97-99.

mas enrarecidos por circunstancias políticas o ideológicas, aseguró la vitalidad y la capacidad autocorrectiva de esta disciplina. Al fin y al cabo, es bajo esta impronta de diálogo cercano con la ciencia que la teología debió litigar en los tiempos de la revolución copernicana, y las copiosas investigaciones que se han hecho en las últimas décadas subrayan la calidad intelectual de aquella disputa, donde el respeto y la receptividad hacia la ciencia evitaron que la segunda escolástica, heredera de la primera, evitase caer en posturas fundamentalistas.

El mensaje final para nuestros días exhorta a teólogos y científicos para que profundicen en la comprensión de su propia identidad epistémica, en el alcance de sus respectivas competencias y en la vocación compartida de servir a la verdad. El siglo XIII ya pasó pero la historia quedará para repetirnos su enseñanza cada vez que haga falta: la fe no puede renunciar a la razón sin volverse contra sí misma, y la ciencia es fruto natural de esa razón que no se legitima por la condición creyente del científico, sino por su rigor intrínseco. Siguiendo los caminos oportunos, la teología y la ciencia pueden esperar que su trabajo en común, a la manera de los autores medievales, abra paso a una visión más lúcida e integrada de la realidad.

OSCAR H. BELTRÁN

05.05.09 / 20.05.09