

## LA SÍNTESIS CRISTIANA DE FE Y RAZÓN: EL MODELO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

GERARDO DEL POZO ABEJÓN  
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN DÁMASO"  
MADRID

Santo Tomás de Aquino fue un dominico de la generación posterior al fundador de la Orden de Predicadores, Santo Domingo de Guzmán, y un maestro en teología de la Universidad de París, centro intelectual de la cristiandad en el siglo XIII. Como dominico, se sumó al movimiento suscitado por el Espíritu para hacer presente el evangelio de Cristo en medio de las ciudades entonces emergentes. Como maestro en teología, participó en los debates intelectuales y espirituales que se libraban en la Universidad parisina. Ahora nos interesa el relativo a la recepción de la filosofía aristotélica.

Por vez primera el Occidente cristiano conocía el entero *corpus* de Aristóteles y las doctrinas de éste encontraban cada vez más seguidores en la Universidad. Pero las autoridades eclesíásticas venían prohibiendo una y otra vez su lectura y habían condenado algunas de sus doctrinas. De este modo la cristiandad medieval corría el riesgo de que la fe y la nueva razón filosófica cultivada en la Universidad entraran en una contradicción irreconciliable. Mérito histórico de Tomás de Aquino fue mostrar como teólogo la legitimidad y autonomía de la filosofía dentro de la Universidad, así como su relación positiva, apertura y necesidad de la fe y la teología. Elaboró una síntesis de pensamiento en la que brillan tanto la diferencia como la armonía de la fe y la razón. La Iglesia reconoce el carisma teológico de Tomás y le presenta como modelo siempre actual de síntesis armoniosa de fe y razón<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En su encíclica *Fides et ratio* Juan Pablo II habla de la perenne novedad de las doctrinas de Santo Tomás (encabezamiento de los nn. 43-44). En el "Angelus" de 28 de enero de 2007 también Benedicto XVI ha reconocido expresamente "el carisma teológico y filosófico de Tomás para ofrecer un modelo valioso de armonía entre fe y razón". En su pensamiento –continúa Benedicto XVI– "la razón humana, por decirlo así, 'respira', o sea, se mueve en un horizonte

## I. ENCUENTRO DE LA FE CON ARISTÓTELES EN PARÍS

El Occidente cristiano fue conociendo paulatinamente la obra de Aristóteles en latín<sup>2</sup>. Primero fueron sus escritos de lógica, y sólo fragmentariamente los demás; en los siglos XII y XIII se fueron conociendo sus escritos completos de filosofía natural (de física, del alma), metafísica y ética; el proceso culminó entre 1260 y 1264, con la traducción de sus escritos de política y poética<sup>3</sup>.

Los escritos aristotélicos de lógica no creaban problemas. Éstos surgieron cuando se conocieron sus escritos completos de filosofía natural y metafísica, que contenían una respuesta general y razonada a las cuestiones más importantes de cosmología, física, antropología e incluso teología. En 1210 un sínodo de la provincia eclesiástica de Sens, a la que pertenecía París, prohibió bajo pena de excomunión leer en público o en privado los libros de Aristóteles sobre filosofía natural, así como los comentarios a los mismos<sup>4</sup>. La prohibición fue retomada en 1215. Esta vez se añade la referencia a la metafísica<sup>5</sup>. Las prohibiciones continuaron repitiéndose, pero no lograron frenar la difusión de la obra aristotélica en la Universidad<sup>6</sup>.

---

amplio, abierto, donde puede expresar lo mejor de sí". Y concluye: "Supo presentar la admirable síntesis cristiana entre razón y fe, que para la civilización occidental representa un valioso patrimonio, al que se puede acudir también hoy para dialogar de modo eficaz con las grandes tradiciones culturales y religiosas del este y del sur del mundo".

<sup>2</sup> Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle* (Louvain 1992); CH. LOHR, "The medieval interpretation of Aristotle", en: N. KREZMANN-J. PINBORG-A. KENNY, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge 1980) 80-96.

<sup>3</sup> Cf. BERNARD G. DOD, "Aristotle latinus", en: KREZMANN-KENNY-PINBORG, 45-79.

<sup>4</sup> *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub penae [sic] xcommunicationis inhibemus* (H. DENIFLE-A. CHATELAIN [ed.], *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I [Paris 1889] 70). Según M. Grabmann, los comentarios serían la *Enciclopedia* de Avicena y acaso algunos escritos de Al-Farabi traducidos por Gerardo de Cremona. En cambio, no se referiría a Averroes, desconocido hasta la traducción de Michele Scoto en 1227 (M. GRABMANN, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo I. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* [Roma 1941] 77-78).

<sup>5</sup> *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem* (DENIFLE-CHATELAIN, 78-79).

<sup>6</sup> Cf. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* (Bergamo, Lubrina, 1990).

Al contrario. Ya en la primera mitad del siglo XIII se inicia un movimiento aristotélico en la Facultad de Artes<sup>7</sup>. Desde Renan el movimiento ha sido relacionado con Averroes, conocido a partir de 1227. El comentarador árabe habría sido el inspirador en el modo de interpretar literalmente los textos de Aristóteles, con independencia de que sus conclusiones coincidieran o no con la fe cristiana<sup>8</sup>. Hoy se habla más bien de un aristotelismo radical, que pretendía ejercer la filosofía, principalmente en el ámbito de la ética, con independencia de la revelación cristiana.

En 1255 entró en vigor en la Facultad de Artes de la Universidad de París un nuevo plan de estudios que incluía en el programa la práctica totalidad de la obra aristotélica conocida entonces. A partir de este momento y hasta el siglo XVII, filosofar en las Universidades europeas significará en gran medida comentar las obras de Aristóteles, a quien se llama sin más “el filósofo”. La Facultad de Artes pasaba así de ser tránsito obligatorio para acceder a las Facultades superiores de derecho, medicina y teología, a ser un lugar de permanencia donde se practica la filosofía por sí misma. Dos profesores contemporáneos de Tomás, Boecio de Dacia (a. 1225-1274) y Siger de Bra-

---

<sup>7</sup> Algunos ven el primer testimonio de esa tendencia en un plan de estudios anónimo que M. Grabmann encontró en 1936 en el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona. El plan pudo ser escrito entre 1230 y 1240 como guía y ayuda para los estudiantes de la Facultad de Artes de París que debían preparar sus exámenes y, según M. Grabmann, contiene tesis incompatibles con la fe cristiana y condenadas más tarde. Recientemente, ha sido estudiado el tema por Claude Lafleur que procura reconstruir el ambiente intelectual de la Facultad de Artes de la primera mitad del siglo XIII. Un resumen de la información que existe sobre el tema ha sido vertido en el congreso que tuvo lugar en Laval (Québec-Canadá), cuyas actas han sido publicadas bajo el título de *L'enseignement de la philosophie au XIII<sup>e</sup>. siècle. Autour du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109* (Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier [Turnhout 1997]). Sobre esto cf. F. BERTELLONI, “Loquendo philosophice-Loquendo theologice. Implicaciones ético-políticas en la ‘Guía del estudiante’ de Barcelona. A propósito de una reciente publicación de Claude Lafleur”: *Patristica et mediaevalia* 14 (1993) 21-40.

<sup>8</sup> Averroes establecía grados en la jerarquía de científicidad del saber humano: el filosófico, que se ocupa de argumentos ciertos, el teológico, que se ocupa de argumentos probables, y el del hombre vulgar, que se guía por la imagen y el sentimiento. A estos tres grados corresponden otros tantos niveles en la lectura del Corán considerado por Averroes como la verdad misma en cuanto revelación de Dios. El nivel más alto y cierto en la lectura del Corán es el filosófico, mientras que el teológico es sólo probable (cf. I. MAIZA OSCOIDI, *La concepción de la filosofía en Averroes* [Madrid 2001] 59-105; R. IMBACH, “L’averroisme latin du XIII<sup>e</sup>. siècle”, en: R. IMBACH-A. MAIERÚ, *Gli studi di filosofia medioevale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del convegno internazionale, Roma, 21-23 settembre 1989 [Roma 1991] 191-208).

vante (a. 1235-1280), encarnan la figura de maestros en Artes convencidos de que su dedicación a la filosofía constituye un ideal que puede llenar enteramente la vida<sup>9</sup>.

La incorporación de la obra aristotélica a los planes de estudio y el movimiento aristotélico radical suscitaron desde el principio recelo y desconfianza en muchos eclesiásticos y teólogos formados en la tradición agustiniana. La reacción cristalizó en las dos condenas del aristotelismo por el obispo de París, Esteban Tempier<sup>10</sup>. El 10 de diciembre de 1270 condenó 13 tesis del aristotelismo radical incompatibles con la fe y que los maestros y demás profesores de la Universidad no podían defender ni en las lecciones públicas ni en los escritos: la existencia de un único entendimiento, la eternidad de la materia, la mortalidad del alma humana, la negación de la voluntad libre y la negación del conocimiento divino de lo individual, es decir, de la providencia<sup>11</sup>.

Con posterioridad a la muerte de Tomás (a. 1274), y debido a que el movimiento aristotélico continuaba creciendo, el Papa Juan XXII encargó al obispo de París que hiciera una investigación de los errores que se difundían públicamente sin las correcciones pertinentes. Esteban Tempier emprendió la tarea con tal entusiasmo que fue más allá de lo que el Papa le había pedido. Formó una comisión de teólogos e hizo una lista de las tesis heterodoxas de todas las materias que se enseñaban. El 7 de marzo de 1277 tenía ya una lista de 219 tesis, que no podían ser enseñadas. Para que nadie pudiera obviar la condena, prohíbe primero que se recurra a la teoría de la doble verdad (filosófica y teológica)<sup>12</sup>. La condena papal no atribuye la teoría a nadie en concreto. Se limita a explicar que nadie puede escudarse en ella para continuar enseñando las doctrinas filosóficas condenadas.

Merece la pena llamar la atención sobre las proposiciones 40 y 154. La primera dice: "No hay estado de vida ("status) más excelente que dedicarse a la filosofía"; la segunda, que "sólo los filósofos son sabios en el mundo"<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. F.-X. PUTALLAZ-R. IMBARCH, *Profession philosophe: Siger de Brabant* (Paris 1997); R. IMBARCH-I. FOUCHE, "Introduction", en : THOMAS D'AQUIN-BOECE DE DACIE, *Sur le bonheur* (Paris 2005) 10.

<sup>10</sup> Cf. L. BIANCHI-K. FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris* (Mainz 1989).

<sup>11</sup> DENIFLE-CHATELAIN, 487.

<sup>12</sup> DENIFLE-CHATELAIN, n. 473, 543-555.

<sup>13</sup> Propos. 40: *Quod non est excellentior status, quam vacare philosophie*"; propos. 154: *Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*.

Ambas proposiciones vienen a afirmar que la forma más recta de saber era la del filósofo al modo aristotélico. El obispo de París no condena, pues, sólo doctrinas. Condena también la pretensión de que la dedicación a la filosofía al modo aristotélico constituya en sí misma el ideal supremo y el estado más excelente de vida humana, con independencia de la revelación y el evangelio. Aunque la condena es posterior a la muerte de Tomás en 1274, nos ayuda a comprender mejor la encrucijada en la que gestó su obra y el alcance de su respuesta.

La cristiandad europea del siglo XIII se caracteriza también por el nacimiento y expansión de las Órdenes Mendicantes. Desde mediados del siglo XI venían surgiendo movimientos que abogaban por la reforma de la Iglesia mediante la vuelta al evangelio. La fascinación de los orígenes cristianos encendía la fantasía de las masas populares incultas, pero llenas de una energía incontenible. Surgen movimientos como los pobres de Cristo, los albigenses, los cátaros... El ideal evangélico se mezclaba en ellos con errores dogmáticos y desconocimiento o negación de la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia. Los mendicantes del siglo XIII, dominicos y franciscanos, compartían el ideal evangélico y la urgencia por restaurar la vida apostólica en la cristiandad medieval, pero buscaron desde el principio el reconocimiento de los Obispos y el Papa, y fueron enviados por ellos a predicar y defender la verdad católica. Los mendicantes ven en el encargo papal o episcopal el reconocimiento eclesial de su carisma apostólico. Van pronto a estudiar a París y ocupan cátedras importantes de teología. Su existencia como comunidades apostólicas supraparroquiales, su dedicación a la enseñanza de la teología en la Universidad y sus modos de enseñarla suscitaron la cerrada oposición de los maestros seculares.

A París llegó también Tomás de Aquino enviado por su Orden al poco tiempo de ingresar en ella. Antes había sido oblato benedictino y había estudiado Artes en la Universidad de Nápoles. Allí conoció las fraternidades apostólicas dominicanas, que abogaban por la vuelta al evangelio y la restauración de la vida apostólica, y la filosofía de Aristóteles, que se caracteriza por la dedicación intensa al estudio de la naturaleza. Tomás decidió ingresar en la nueva Orden de Predicadores, que pronto le envió a estudiar a París.

En París Tomás descubre, bajo la guía de su maestro Alberto Magno, la necesidad de integrar en la tarea apostólica dominicana la dedicación aristotélica al estudio de la filosofía. Más aún: toma conciencia de que un desafío de la cristiandad en ese momento es saber si -y hasta qué punto- la dedicación a la filosofía y a la obra de Aristóteles eran integrables en la tradición cristiana y podían ayudar a comprenderla y comunicarla. Según Tomás, los grandes doctores de la Iglesia siempre habían puesto al servicio de la com-

prensión y comunicación de la fe las verdades que encontraban en los filósofos. Siguiendo su estela, descubrió que su misión histórica como dominico y teólogo implicaba la tarea de poner la filosofía de Aristóteles al servicio de la comprensión y comunicación de la fe. A ella se entregó con todo su ser.

Al hacer esto elabora una síntesis doctrinal de fe y razón, de teología y filosofía. La síntesis es principal y radicalmente teológica y ministerialmente filosófica. Es la teología la que, a la luz de la revelación divina, descubre las condiciones de posibilidad de la filosofía. Y es la filosofía la que descubre en su propia dinámica la necesidad de la revelación y la teología. La filosofía tiene su condición objetiva de posibilidad en la sabiduría con que Dios ha creado todas las cosas y ha impreso en su constitución, y su condición subjetiva de posibilidad, en la creación del hombre a imagen de Dios. Dios no sólo ha creado con sabiduría al hombre y lo ha hecho inteligible como al resto de seres visibles, sino que además le ha creado inteligente al infundirle la luz de la razón o entendimiento como participación activa en la luz del rostro de Dios<sup>14</sup>. El rostro de Dios es su Hijo Unigénito por el que ha creado todas las cosas y por el que se da a conocer<sup>15</sup>. Al elaborar su síntesis de fe y razón, Tomás no sólo tiene en cuenta a Dios Creador y la mediación creadora de su Verbo eterno, sino también a Dios salvador y redentor y al Verbo encarnado. Muestra argumentativamente la coincidencia entre lo que busca la filosofía y lo que promete Jesucristo en las bienaventuranzas, y contempla la encarnación como la respuesta sabia y amorosa de Dios a la búsqueda humana y filosófica de la felicidad<sup>16</sup>. Tiene en cuenta también la perspectiva

---

<sup>14</sup> *Signatum est super nos lumen vultus tui, domine; quasi dicat: ratio naturalis indita nobis [...] et ideo dicit: signatum est super nos lumen vultus tui, domine et cetera. Vultus Dei est id per quod Deus cognoscitur; sicut homo cognoscitur per vultum suum, hoc est veritas Dei. Ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis suae in animabus nostris. Et hoc est quasi lumen, et est signatum super nos, quia est superior in nobis, et est quasi quoddam signum super facies nostras, et hoc lumine cognoscere possumus bonum. Ps. 88: in lumine vultus tui ambulabunt et cetera. Super hoc autem signamur signo spiritus. Eph. 4: nolite contristare spiritum sanctum in quo signati estis. Et iterum signo crucis, cujus signaculum nobis impressum est in Baptismo, et quotidie debemus imprimere. Cant. 8: pone me ut signaculum super cor tuum (Super Psalm, 4 n. 5).*

<sup>15</sup> *Numquam enim ipsum Verbum et ipsam lucem conspicere possemus, nisi per participationem ejus quae in ipso homine est, quae est superior pars animae nostrae, scilicet, lux intellectiva, de qua dicitur in Psalmo IV, 7: Signatum est super nos lumen vultus tui, id est, Filii tui, qui est facies tua qua manifestaris (In Joann 1, lect. III, n. 1).*

<sup>16</sup> Desarrollaré este aspecto en una conferencia pronunciada en curso de verano de 2007 en el Escorial organizado por la Universidad Complutense y la Facultad de Teología San Dámaso y que se publicará con el título: *Los filósofos y la Encarnación según Santo Tomás de Aquino.*

pneumatológica de la integración teológica de la filosofía. Baste recordar que en varios pasajes trae a colación la sentencia del Ambrosiaster: la verdad, dondequiera que se encuentre, siempre tiene su primer origen en el Espíritu Santo<sup>17</sup>.

La síntesis fue sobre todo teológica. Pero fue el Espíritu, que había suscitado el aliento evangélico dominicano, contemplativo y apostólico a la vez, el que proporcionó a Tomás la confianza, la luz y la fuerza para llevarla a cabo. Le permitió descubrir intuitivamente la conexión de la filosofía aristotélica (y, en general, del recurso a los instrumentos racionales y del deseo racional de conocer) con Dios Creador e integrarla en la *sacra doctrina* (resp. teología), como todo lo natural se integra en lo cristiano, es decir, no violentando su estructura original, sino explicitando y potenciando su dinámica más íntima. Tomás muestra convincentemente que el conocimiento filosófico no satisface plenamente el deseo de conocer a Dios que Él mismo ha infundido en el hombre al crearle a su imagen, y, por tanto, que la búsqueda humana y filosófica encarnada de modo ejemplar por Aristóteles necesita de la revelación divina para alcanzar su meta y encuentra en ella una ayuda y un anticipo de su cumplimiento.

## II. TOMÁS DEFIENDE EL USO DE LA FILOSOFÍA EN LA TEOLOGÍA

Guillermo de Saint-Amour fue un maestro secular que acusaba a los dominicos, entre otras cosas, de ser falsos predicadores porque usaban la lógica y la filosofía cuando enseñaban la doctrina de la fe. Según él, al obrar así, entraban en contradicción con Pablo, que afirma en 1 Co 2, 1: “No fui a vosotros con la sublimidad de la palabra o la sabiduría”. La *Glossa* lo interpreta en el sentido de *no fui usando argumentos lógicos o filosóficos*<sup>18</sup>. En 1 Co 1, 17 dice el mismo Pablo: “Cristo me envió a predicar el Evangelio, no con la sabiduría de la palabra, para no vaciar la cruz de Cristo”. La *Glossa* y el comentario de Pedro Lombardo a estos textos ponían en cuestión la compatibilidad

<sup>17</sup> ST I-II, 109, 1 ad 1.

<sup>18</sup> En estos textos se basa Guillermo de Saint-Amour para sostener que los dominicos eran falsos predicadores: *Trigesimum nonum est, quod veri Apostoli non intendunt nec innituntur rationibus logicis aut philosophicis, 1 Cor 2, Veni, non in sublimitate sermonis, aut sapientiae, Glos. non veni, ut rationibus logicis, aut Philosophicis uterer. Illi ergo praedicatores, qui huiusmodi rationibus intendunt, et innituntur, non sunt veri Apostoli, sed pseudoapostoli* (G. DE SAINT-AMOUR, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum. Opera omnia* [Constantiae 1632] cap. XIV, 71).

del recurso a la filosofía con la finalidad apostólica de la Orden de Predicadores y, por tanto, con la vocación dominicana de Tomás. Por eso, cuando en el libro *In Boehtium de Trinitate* se plantea por primera vez si la ciencia de la fe debe usar de las razones filosóficas, comienza planteando la cuestión de la recta interpretación de estos textos<sup>19</sup>. Lo hace de una manera más extensa en el comentario a las cartas paulinas.

### 1. *La predicación de la cruz de Cristo en Pablo (1 Co 1,17-2,5) no excluye el uso de la filosofía en teología*

Tomás parte de la intención de Pablo en la 1 Co: mostrar que la división de la comunidad cristiana de Corinto en bandos enfrentados no tiene sentido, ni por el contenido principal de la fe cristiana, la salvación por la cruz de Cristo, (1 Co 1,17c-25), ni por lo que en relación a ese contenido aportan los presuntos cabecillas/predicadores (1 Co 1,26-31), y Pablo el primero de todos (1 Co 2,1-5). Al hilo del comentario Tomás va desgranando los motivos por los que convino que Pablo no predicase basado en la sabiduría humana de la razón (resp. filosofía), pero señalando al mismo tiempo las perspectivas teológicas que justifican y fundamentan el ejercicio de la filosofía y su uso en teología tal como lo han hecho los doctores en la historia de la Iglesia.

“Cristo me envió a predicar el Evangelio, no con la sabiduría de la palabra, para no vaciar (eliminar) la cruz de Cristo” (1 Co 1,17). En su comentario a este pasaje Tomás tiene delante la gran *Glossa* de Pedro Lombardo a las cartas de San Pablo<sup>20</sup>. Merece la pena traer a colación las dos interpretaciones del texto que hace el Maestro de las Sentencias, para ver las precisiones que introduce Tomás, guiado por la experiencia de la vida de la Iglesia<sup>21</sup>.

En la primera interpretación Pedro Lombardo opone dicotómicamente la sabiduría de los filósofos a la sabiduría de la Escritura, la sabiduría de la que el hombre es capaz con sus propias fuerzas a la sabiduría divinamente revelada. Pablo llama a la primera sabiduría de la palabra porque sólo tiene de tal el hecho de que los hombres le dan ese nombre. Es una pseudo-sabiduría que engaña a los hombres y los hace habladores. Pedro Lombardo supone que hay otra sabiduría que viene del cielo y se contiene en la Escritura. Esta segunda sabiduría libera al hombre del encerramiento en sí mismo, que le

<sup>19</sup> *In Boehtium de Trinitate*, q. 2, a. 3.

<sup>20</sup> P. LOMBARDUS, *Glossa in Epistolas b.Pauli*: PL 191, 1297-1696 (edición no crítica).

<sup>21</sup> Cf. M. HENDRICKX, “Sagesse de la parole (1 Co 1,17) selon saint Thomas d’Aquin”: *Nouvelle Revue de théologie* 110 (1988) 336-350.



lleva a negar la corrupción de su naturaleza, inventarse una justicia y una vida eterna conseguidas con sus fuerzas, rechazar la gracia y “vaciar la cruz de Cristo”. La sabiduría de la palabra es una sabiduría de abajo, obra del hombre alienado; y se convierte en un instrumento de alienación quitando a la cruz de Cristo su sentido y función. ¿Se incluye en esta sabiduría toda forma de filosofía elaborada por el hombre? Si se admite que fuera de la revelación no podemos reflexionar más que “según la naturaleza”, entonces hay que responder que sí. Dice la *Glossa*: “según la naturaleza se considera imposible que muera el Dios inmortal”. La muerte de un Dios inmortal es imposible según la naturaleza. El Evangelio contradice las categorías de la sabiduría de la palabra, sabiduría de los filósofos, sabiduría humana, sabiduría de abajo. Pablo no ha podido anunciar el evangelio sirviéndose de la sabiduría de la palabra, sino según la sabiduría que viene de lo alto y está testimoniada en la Escritura<sup>22</sup>.

En la segunda interpretación Pedro Lombardo identifica la sabiduría de la palabra con la oratoria. El Evangelio debe imponerse por el testimonio de la Verdad misma en persona, que es Cristo. Someterlo a los procedimientos oratorios de la persuasión es dar a entender que sus enseñanzas no son evidentes a quien tiene la buena voluntad de ver, como si no fuera indispensable la purificación de la mirada para reconocerlas. Imaginando que se puede prescindir de la conversión, ésta se hace imposible y se cierra el camino para comprender y acoger la Verdad de Cristo. Sometiéndolo a los procedimientos de la oratoria, se induce a pensar que el Evangelio es del mismo orden que la sabiduría del mundo. El esplendor del Evangelio sólo se desvela a los ojos del que quiere creer. El predicador que añade a su anuncio una belleza accesible de otro modo hace más difícil la fe, y, por tanto, más difícil la percepción de la belleza específica del Evangelio. Parecerá que éste no tiene otro brillo que el se proyecta sobre él, que tiene que ser iluminado más bien que iluminar todo lo demás, “de modo que no se alaba la fe en Cristo, sino que es él mismo (el predicador) el alabado”. En este contexto “vaciar la cruz de Cristo” significará predicar como lo hacen los tibios, los pusilánimes y oportunistas, es decir, evitando molestar, adaptando el mensaje para que corresponda a los criterios de la sabiduría de la elocuencia. Esto supondría querer predicar la cruz de Cristo no mencionando la palabra<sup>23</sup>.

Tomás sintetiza las dos interpretaciones de Pedro Lombardo diciendo primero que la sabiduría de la palabra puede referirse a la sabiduría munda-

---

<sup>22</sup> *Glossa*: PL 191, 1541 B-D.

<sup>23</sup> *Glossa in Epistolas b. Pauli*: PL 191, 1541 D.

na que hace a los hombres habladores en cuanto les lleva a servirse de razonamientos vanos. Elimina la alusión peyorativa a la sabiduría de los filósofos, y se refiere sin más a los razonamientos humanos. Añade que la sabiduría de la palabra puede referirse también a la retórica, que enseña a hablar con ornato y lleva a veces a adherirse a errores y falsedades<sup>24</sup>.

Pero ni una ni otra interpretación satisface plenamente a Tomás. *Verbum* es traducción del griego *logos*, que significa no sólo palabra, sino también razón humana. Es como si Pablo dijese: Cristo me envió a evangelizar no usando construcciones de mi razón, porque hay muchas cosas de la fe que trascienden la razón humana (Eclo 3, 25)<sup>25</sup>. Donde Pedro Lombardo veía el rechazo de la sabiduría de los filósofos en cuanto falaces, Tomás ve el rechazo de los razonamientos humanos en cuanto insuficientes en relación a la verdad revelada. ¿Significa eso que hay que rechazar la filosofía? La respuesta de Tomás es negativa y se basa en la tradición de la Iglesia. Trae a colación lo que San Jerónimo escribía en una carta a Magno, orador de la ciudad de Roma, a saber, que “todos los doctores de la fe han llenado de tal modo sus libros con doctrinas y sentencias de los filósofos, que no sabes qué admirar primero en ellos, si la erudición secular o la ciencia de las Escrituras”<sup>26</sup>. ¿Cómo se concilia este hecho atestiguado por la tradición viva de la Iglesia con lo que dice Pablo sobre la sabiduría de la palabra/razón?

La respuesta de Tomás es sencilla pero iluminadora. Distingue entre enseñar con la sabiduría de la palabra (es decir, la razón) y usar de ella cuando se enseña. Enseña con la sabiduría de la palabra el que se basa en la razón como la raíz principal de su doctrina y, en consecuencia, acepta lo que se contiene en ella y excluye lo demás. Este modo de proceder es corrosivo para la fe, porque ésta incluye verdades que están por encima de la razón. En cambio, usa la sabiduría de la palabra (razón) el que, aceptando por principio el fundamento de la fe verdadera y basándose en ella, cuando encuentra cosas verdaderas en los filósofos, las acoge y las pone al servicio de la (comprensión y comunicación de la) fe<sup>27</sup>. Distingue, pues, entre lo que hace nacer y comunicar la fe y lo que puede ayudar a comprender y comunicar la doctrina de la fe ya acogida. Cuando se trata de hacer nacer o comunicar la fe, no se puede partir de la sabiduría de la razón porque hay en la fe muchas cosas a las que la razón no llega.

---

<sup>24</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 41.

<sup>25</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 42.

<sup>26</sup> S. HIERONIMUS, *Epist.* 70: PL 22, 668: *Cartas de San Jerónimo I* (Madrid 1962) 675.

<sup>27</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 43.

El paradigma es el propio Pablo, tal como se presenta en 1 Co 2,1-5. Cuando llegó por primera vez a Corinto a anunciar el evangelio, Pablo no se apoyó ni en la filosofía ni en la retórica, es decir, en palabras persuasivas de sabiduría humana, que a veces engañan a los hombres. Y obró así, no como consecuencia de una incapacidad o ignorancia, sino como fruto de una decisión y para estar a la altura del contenido principal de la fe, Cristo crucificado: “entre vosotros no quise saber otra cosa que a Jesucristo crucificado” (2,2). Pablo dice que se apoyó en la manifestación y poder del Espíritu. Tomás comenta que esto último puede ser interpretado de diversas formas: que se daba el Espíritu a los que creían en la predicación, o que confirmaba la predicación con signos o milagros, o que Pablo hablaba movido por el Espíritu<sup>28</sup>. En todo caso, actuó así para que la fe de los corintios se apoyara en el poder, no de los hombres, sino de Dios, y así no pudiera fallar<sup>29</sup>.

“Para no vaciar la cruz de Cristo” (1 Co 1,17c). Tomás trata de explicar no sólo por qué evangelizar con la sabiduría de la palabra vacía la cruz de Cristo, sino también por qué vaciar la cruz de Cristo es incompatible con la transmisión de la doctrina de la fe.

Su respuesta es que un modo de enseñar no es el adecuado para una doctrina cuando por él se destruye lo que es principal en ella. En la doctrina de la fe lo principal es la salvación por la cruz de Cristo. Cuando alguien enseña con la sabiduría de la palabra (razón), acaba vaciando la cruz de Cristo. Luego enseñar con la sabiduría de la razón no es modo de enseñanza que conviene a la fe cristiana<sup>30</sup>. Enseñar con la sabiduría de la razón sería desarrollar la doctrina de la fe en función de la sola razón humana, lo cual lleva a eliminar todo lo que trasciende a ésta por considerarlo imposible o insensato, como es la cruz. En conclusión, “vaciar la cruz de Cristo” significa renunciar a situar la cruz como fundamento de la vida y del pensamiento. Por eso, concluye Tomás: “*para no vaciar la cruz de Cristo*, es decir, para que, si yo quisiera predicar con la sabiduría de la palabra, no elimine la fe en el poder de la cruz de Cristo”<sup>31</sup>.

“Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden, mas para los que se salvan –para nosotros- es poder de Dios” (1Co 1,18). A la sabiduría de la palabra Pablo contrapone la predicación de la cruz, que

<sup>28</sup> S. THOMAS, *In 1 ad Cor 2*, lec. I: nn. 77-78.

<sup>29</sup> S. THOMAS, *In 1 ad Cor 2*, lec. I: nn. 79.

<sup>30</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 45.

<sup>31</sup> *Ut non evacuetur crux Christi, id est, ne si in sapientiaa verbi praedicare voluero, tollatur fides de virtute crucis Christi (In 1 ad Cor 1, lec. III: n. 45).*

parece necedad a los que se pierden -es decir, a los infieles que se consideran sabios según el mundo- porque contiene cosas que la sabiduría mundana considera imposibles: que Dios haya muerto, que el omnipotente se haya sometido a las manos de los violentos. Los prudentes según el mundo encuentran en la cruz de Cristo elementos que se oponen a la prudencia humana: que Cristo, pudiendo como podía, no evitara la turbación. Para que nadie crea que en la predicación de la cruz se contiene una necedad real, añade que para los creyentes, es decir, para los que se salvan por ella, la cruz de Cristo es poder de Dios, porque en ella conocemos la muerte con la que Dios vence al diablo y al pecado y nos salva, y la experimentamos en nuestra propia vida muriendo en Cristo al pecado (Ga 5,24)<sup>32</sup>.

Tomás se pregunta: ¿No vienen de Dios toda sabiduría y toda prudencia humanas? Entonces, ¿por qué San Pablo contrapone la sabiduría de Dios a la de los hombres, la prudencia de Dios a la de los hombres? Observa Tomás que Pablo habla de la sabiduría de los sabios y de la prudencia de los prudentes e interpreta que se refiere sólo a los que se consideran sabios o prudentes en las cosas del mundo y sitúan esa sabiduría por encima o al margen de la sabiduría de Dios, o se adhieren imprudentemente a las cosas de este mundo como bienes supremos. Pero eso no es realmente sabiduría ni prudencia, sino falta de sabiduría verdadera y de prudencia verdadera, lo que Pablo llama la prudencia de la carne (Rm 8, 6)<sup>33</sup>. Es decir, Pablo excluye sólo la sabiduría y prudencia humanas que se sitúan por encima o al margen de la sabiduría y prudencia de Dios.

“¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el investigador de este mundo? ¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo?” (1 Co 1,20). Sabio es el que investiga las causas secretas de la naturaleza y esto se refiere a los gentiles (griegos) que se dedicaron a ello. Escriba es el perito en la ley y esto se refiere a los judíos. Y el investigador de este mundo es el que busca con prudencia lo que es conveniente para la vida humana en este mundo. Y esto vale tanto para gentiles como para judíos<sup>34</sup>. Interpreta Tomás que Pablo saca la conclusión en forma de pregunta (“¿No ha convertido Dios en necedad la sabiduría del mundo?”): los que se consideraban sabios del mundo y eran estimados en esa sabiduría se han apartado del camino de la salvación, que es la cruz. Dios ha demostrado así que la sabiduría de los que se consideraban sabios según el mundo era necia en reali-

<sup>32</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 47.

<sup>33</sup> S. THOMAS, *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 50.

<sup>34</sup> S. THOMAS, *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 52.

dad<sup>35</sup>. El versículo puede ser entendido también de otro modo: Dios hizo necia la sabiduría del mundo porque realizó lo que los sabios según ella consideraban imposible, como que un hombre resucitara y cosas semejantes<sup>36</sup>. En definitiva, para predicar la fe Dios no ha elegido a los sabios que consideraban la cruz una necedad y la resurrección, algo imposible. Dios muestra la necedad de esos presuntos sabios al realizar lo que ellos consideraban imposible mediante lo que consideraban necedad.

“Como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación” (1 Co 1,21). Los mundanos no conocieron a Dios por la sabiduría que obtenían a partir de las cosas del mundo, aunque en principio esa sabiduría sí podía llegar a ser la sabiduría verdadera que viene de lo alto porque de hecho Dios nos instruye y da a conocer sus juicios a través de las criaturas. Las cosas del mundo han sido creadas por la sabiduría de Dios, guardan una relación con ella y son portadoras de sus juicios. Dios nos habla a través de ellas. Como dice Pablo en Rm 1,19, el hombre podía llegar al conocimiento de la sabiduría de Dios a través de la creación. En esta revelación de Dios en la creación se fundamenta y legitima la sabiduría filosófica. Pero, por la vanagloria de su corazón, el hombre se apartó del camino recto en el conocimiento de Dios. “El Verbo estaba en el mundo, el mundo había sido hecho por él, pero el mundo no le conoció” (Jn 1,10). Entonces Dios condujo a los fieles hacia el conocimiento de sí mismo por otro camino: los documentos de la fe. Dios obró entonces como un maestro cuando comprueba que sus oyentes no han entendido lo que quería decir con sus palabras: buscó otras palabras que pudieran manifestar lo que llevaba en el corazón<sup>37</sup>.

“Pues lo necio de Dios es más sabio que los hombres” (1 Co 1,25 y 2,4). ¿Cómo es posible que Pablo hable de lo necio de Dios? Tomás comenta que Pablo no quiere decir que haya en Dios algo que es realmente necio, sino que los hombres lo consideraban tal. Lo divino parecía necio, no porque careciera de sabiduría, sino porque era mayor que la sabiduría humana. Así, por ejemplo, la Escritura dice que algunos hombres se acostumbraron a considerar necio lo que superaba los sentidos (Eclo 3,25)<sup>38</sup>.

“Dios ha elegido a los necios del mundo para confundir a los sabios” (1 Co 1,27). Tomás interpreta que Pablo se refiere sobre todo a la primera predica-

<sup>35</sup> S. THOMAS, *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 53.

<sup>36</sup> S. THOMAS, *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 54.

<sup>37</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 55.

<sup>38</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. III: n. 62.

ción del evangelio. Dios eligió como primeros predicadores del mismo a unos pescadores iletrados según Hch 4,13. Y lo hizo para confundir a los sabios, es decir, a los que confiaban en la sabiduría de este mundo, pero que no llegaron a reconocer lo que se les ha revelado a la gente sencilla. Como dice Cristo en Mt 11,25: “Te doy gracias, Padre, porque has escondido estas cosas a sabios y entendidos y se las has revelado a la gente sencilla”. A la luz de lo que decíamos al principio sobre los doctores de la fe que se han distinguido por el conocimiento de la filosofía y la retórica, Tomás precisa que, aunque al principio Dios eligió como predicadores a pocos que destacaban en las cosas seculares, posteriormente ha elegido para ese oficio a muchos que descuellan en lo secular. Pero, como dice la *Glossa*, si el pescador no hubiera ido por delante con fidelidad, no seguiría el orador con humildad. Según Tomás, a la gloria de Dios pertenece haber atraído hacia sí a los que brillan en el mundo –por ejemplo, a los sabios– por medio de los que no cuentan –los iletrados como fueron los apóstoles<sup>39</sup>.

“De Él (Dios) nos viene que estéis en Cristo Jesús, al cual Dios hizo para nosotros sabiduría de Dios... A fin de que el que se gloríe, que se gloríe en el Señor” (1 Co 1,30-31). Al decir que Dios no llamó al principio a los más nobles como predicadores del evangelio sino a los plebeyos según el mundo, Pablo quiere poner de relieve que la salvación hay que atribuírsela a Dios, no a los hombres. A Él se debe que los corintios estén ahora unidos e incorporados a Cristo por la gracia. Dios suple los defectos de los predicadores por medio de Cristo. Cristo se ha hecho sabiduría para los predicadores de la fe y, a través de ellos, para todos los fieles, porque, adhiriéndonos a él, que es la sabiduría de Dios, y participando en él por su gracia, nos hacemos sabios. Y esto gracias a Dios que nos entregó a Cristo y nos llevó a él (Jn 6, 44)<sup>40</sup>. Ahora bien, si la salvación (resp. la sabiduría) no proviene de ninguna excelencia humana, sino sólo del poder divino, no se debe la gloria al hombre, sino a Dios. “El que se gloríe, que se gloríe en el Señor” (1 Co 1,31)<sup>41</sup>.

## 2. El uso de la filosofía al servicio de la fe y la teología

En esta cuestión el dominico Tomás se enfrentó al franciscano Buenaventura. Éste abandonó pronto la enseñanza de la teología en París para ocupar cargos de gobierno en la Orden. Llegó a ser General. Desde ese cargo tuvo

<sup>39</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. IV: n. 68.

<sup>40</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. IV: n. 71.

<sup>41</sup> *In 1 ad Cor 1*, lec. IV: n. 72.

que prestar atención a la formación de los franciscanos que estudiaban en París. Reaccionó enérgicamente cuando el entusiasmo por Aristóteles pasó de la Facultad de Artes a la de Teología y Aristóteles comenzó a tener seguidores incluso entre los franciscanos. Veía el peligro de subordinar la sabiduría revelada a los criterios de este filósofo pagano. Su postura queda reflejada en las *Collationes in Hexamerum*, unas conferencias sobre los siete días de la creación que tuvo ante los hermanos franciscanos en abril de 1273 en París. Su finalidad en ellas era alimentar la vida espiritual de los franciscanos y de los cristianos en general<sup>42</sup>.

Según Buenaventura, el mundo no es naturaleza, sino creación. Por eso, el que quiera estudiarlo y comprenderlo no tiene que comenzar por la *Física* de Aristóteles, sino ir primero al manantial de la Biblia (en este caso el *Génesis*), después a los santos (Padres) que bebieron en ella, luego a las sentencias de los maestros y, en último lugar, a los filósofos<sup>43</sup>. El peligro surge al usar los filósofos porque pueden quitar el gusto por el manantial de la Biblia. Cita el ejemplo de San Jerónimo que, después de dedicarse a Cicerón, no hallaba gusto en los libros proféticos. Aconseja, pues, a los maestros (en teología) que no recomienden mucho la lectura de los filósofos, no sea que los estudiantes, como los israelitas, abandonen las fuentes vivas de Siloé y se vuelvan al egipto de las aguas engañosas de los filósofos<sup>44</sup>. El recurso a los filósofos tiene el peligro de llevarnos a convertir los panes vivos de las virtudes evangélicas en la piedra, que dichas virtudes eran para ellos<sup>45</sup>.

Apelando expresamente a Francisco de Asís, Buenaventura dice que "no hay que mezclar el vino de la Sagrada Escritura con tanta agua de filosofía que el vino se convierta en agua; sería un pésimo milagro; leemos que Cristo convirtió el agua en vino, no al revés"<sup>46</sup>. Observemos, en todo caso, que Buenaventura no rechaza el uso de la filosofía, sino sólo un uso excesivo que pueda enfriar la devoción.

En su obra *In Boethium de Trinitate* (a. 1256-1258), Tomás se pregunta si en la ciencia de la fe que trata de Dios se pueden usar las razones filosóficas. La teología se basa en la luz de la fe. La filosofía era pagana en su origen y podía ser ocasión de desvío de la fe, pero se basa en la luz de la razón

<sup>42</sup> S. BUENAVENTURA, *Collationes in Examerum* 3, 24: *Obras de San Buenaventura* III (Madrid 1957) 246-547.

<sup>43</sup> S. BUENAVENTURA, *Collationes in Examerum* 19, 6: *Obras* III, 540-541.

<sup>44</sup> S. BUENAVENTURA, *Collationes in Examerum* 19, 12: *Obras* III, 544-545.

<sup>45</sup> S. BUENAVENTURA, *Collationes in Examerum* 7, 20: *Obras* III, 330-331.

<sup>46</sup> S. BUENAVENTURA, *Collationes in Examerum* 19, 14: *Obras* III, 544-547.

humana que es infundida por Dios al crear al hombre. La fe es un don de la gracia infundido también en el hombre. Ahora bien, los dones de la gracia no se añaden a la naturaleza eliminando a ésta, sino perfeccionándola. Aunque la razón sea insuficiente para mostrar lo que se manifiesta por fe, es imposible que lo que Dios nos ha revelado sea contrario a lo que conocemos por la luz natural infundida por Él en la creación. Una de las cosas sería falsa y Dios, el autor de esa falsedad, algo imposible por principio<sup>47</sup>.

Tomás subraya que el hombre llega gradualmente al conocimiento de la verdad de Dios<sup>48</sup>. Hay aspectos relativos a la verdad divina a los que puede llegar el hombre con el ejercicio de su razón (que Dios es uno) y otros, que trascienden totalmente la capacidad de la razón humana (por ejemplo, que Dios es uno y trino o que se ha hecho hombre)<sup>49</sup>. En la *Summa contra Gentes* escribe que, aunque la verdad de la fe cristiana sobrepasa la capacidad de la razón, la luz de ésta no puede oponerse a la verdad cristiana. Dios es autor de nuestra naturaleza racional y ha entrañado en nuestra razón los primeros principios del conocimiento. Estos principios son tan verdaderos que no es posible imaginar falsedad alguna en ellos. Tampoco es posible imaginar error alguno en lo que ha sido confirmado de modo admirable por Dios. Dios no infunde en el hombre opinión o fe alguna contraria al conocimiento natural. Sólo lo verdadero y lo falso se contradicen. Luego es imposible que la verdad de la fe se oponga a lo que la razón conoce de modo natural<sup>50</sup>.

Se ha de decir más bien que en lo imperfecto de la razón se encuentra ya alguna imitación de lo que se nos comunica más perfectamente por fe. Ciertas cosas de la razón son preámbulos de lo comunicado por la fe, del mismo modo que la naturaleza es un preámbulo o presupuesto para la gracia. Por tanto, si en los filósofos se encuentra algo contrario a la fe, no es filosofía, sino un abuso de la misma por defecto de la razón. Y, por tanto, es posible refutar el error a partir de los principios de la misma filosofía, bien mostrando que es absolutamente imposible, o, al menos, que no es necesario.

La teología o sagrada doctrina puede usar correctamente de la filosofía con tres finalidades: para demostrar lo que es preámbulo o presupuesto de la

---

<sup>47</sup> S. TOMÁS, *In Boethium de Trinitate* q. 2, a. 3 resp. Cf. M. GRABMANN, *Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift "In Boethium de Trinitate"* (Freiburg in der Schweiz 1948) 146-156.

<sup>48</sup> *In Job*, prol.

<sup>49</sup> ScG I, 3: n. 14.

<sup>50</sup> ScG I, 7: nn. 42-47.



fe, necesario para la ciencia de la fe y puede probarse con la razón, como, por ejemplo, que Dios existe, o que es uno; para ilustrar los misterios de la fe por medio de comparaciones y analogías; o para resistir a los que hablan contra la fe, bien probando que lo que dicen es falso, bien probando al menos que no es necesario.

Hay dos modos errados de usar la filosofía en la “sacra doctrina” o teología: incorporando a ésta lo que va contra la fe, que no es filosofía, sino un error o abuso de la misma; o sometiendo la fe a la filosofía, por ejemplo, cuando no se quiere creer más que lo que se llega a conocer con la razón por la filosofía. Lo contrario es lo verdadero: como dice Pablo en 2 Cor 10, 5, la filosofía y todo entendimiento humano tienen que ponerse al servicio de Cristo<sup>51</sup>. La cuestión está, pues, en poner la filosofía al servicio de Cristo y de la fe. Como si respondiese a Buenaventura, escribe Tomás: “los que en el estudio de la Sagrada Escritura usan los documentos filosóficos poniéndolos al servicio de la fe no mezclan agua con vino, sino que convierten el agua en vino”<sup>52</sup>.

Tomás puso al servicio de la fe y de la doctrina cristiana lo que de verdadero encontró en los filósofos. Lo hizo investigando a fondo sus obras. En la cuestión disputada *De anima*, por ejemplo, analiza las opiniones de los autores antiguos, para discernir entre lo verdadero que cada uno encontró y debe ser asumido, y lo erróneo, que debe ser mostrado y evitado. Sin que llegue a exponer sistemáticamente los criterios hermenéuticos que sigue en el uso de los documentos filosóficos, en los comentarios a las obras de Aristóteles ha dejado esparcidas numerosas indicaciones que nos ayudan a descubrirlos. Así, por ejemplo, escribe que, a la hora de elegir entre las diversas opiniones filosóficas, no nos debemos guiar por el amor o el odio al filósofo que las introdujo, sino más bien por la certeza de la verdad. Debemos estar agradecidos tanto a aquel cuya opinión hacemos nuestra, como a aquel cuya opinión rechazamos. Uno y otro nos ayudan a buscar la verdad, aunque debemos seguir la opinión de los llegaron a ella con más certeza<sup>53</sup>. Lo que cada

---

<sup>51</sup> S. TOMÁS, *In Boethium de Trinitate* q. 2, a. 3 resp.

<sup>52</sup> S. TOMÁS, *In Boethium de Trinitate* q. 2, a. 3 ad 5.

<sup>53</sup> *Sed, quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt. Sed tamen oportet nos persuaderi a certioribus, idest sequi opinionem eorum, qui certius ad veritatem pervenerunt (In XII Metaphy., lec. 9: 2566).*

uno puede descubrir en relación a la entera verdad es muy poco. Pero podemos hacer algo grande agregando y recogiendo lo que descubrieron muchos, como sucede en las diversas artes<sup>54</sup>.

Lo nuevo de Tomás en relación a su tiempo es el uso preferencial, aunque crítico, de la filosofía de Aristóteles, cuyas obras comentó en gran parte<sup>55</sup>. Justifica la preferencia cuando escribe en el comentario a su *Metafísica* que, a diferencia de los platónicos que aplican lo abstracto a lo sensible, Aristóteles parte de la observación de las cosas sensibles y más conocidas y desde ellas avanza hacia las substancias espirituales separadas<sup>56</sup>. Según esto, Aristóteles es el científico del mundo sensible y el epistemólogo que nos conduce desde lo sensible hasta las realidades espirituales de las que parte Platón. Este modo de proceder está en concordancia con lo que enseña Pablo en Rm 1, 19-20: lo invisible de Dios se nos da a conocer por las realidades visibles (materiales y sensibles). Se explica así el esfuerzo que dedicó a comentar gran parte de la obra de Aristóteles. Se ha discutido mucho por qué un teólogo como Tomás, en los últimos años de su vida, dedicó tanto tiempo y energía a comentar a Aristóteles. Mi opinión es que lo hizo siguiendo su vocación apostólica dominicana y teológica. Intentó prestar un servicio apostólico a la Iglesia de su tiempo: proporcionar a los maestros y alumnos de las Facultades de Artes y Teología un instrumento útil, alternativo a los comentarios de Averroes, para usar y asimilar la obra de Aristóteles de un modo filosóficamente correcto, y, por tanto, cristiana y teológicamente provechoso.

Tomás sigue el modelo del comentario literal que se había introducido por influjo de Averroes y que distingue entre el texto original y el comentario. Parte del texto e intenta llegar a la intención del autor, que colige de la relación con otros textos del mismo Aristóteles. Contempla las obras aristotélicas como obras redondas desde el punto de vista de la coherencia lógica. Como se pone de relieve en los prólogos, Tomás contempla y explica cada texto en

---

<sup>54</sup> *licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparisonem ad totam considerationem veritatis, tamen illud, quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, idest exquisitis et collectis, fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus, quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt (In II Metaphy., lec. 1: n. 276).*

<sup>55</sup> Cf. F. CHENEVAL-R. IMBACH, "Einleitung", en: THOMAS VON AQUIN, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren* (Frankfurt am Main 1993) LVII-LXIV.

<sup>56</sup> *Ipse (Aristoteles) enim incipit a sensibilibus et manifestis, et procedit ad separata, ut patet infra in septimo. Alii (platonici) vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare (In III Metaph., lib. 3 lec. 1 n. 7).*

el marco de la unidad en que se integra, cada unidad en el conjunto del libro, cada libro en el plan general de todas sus obras, y todas las obras a la luz del fin último de la filosofía y de lo que Aristóteles en concreto busca como filósofo.

Pero, a diferencia de los profesores de la Facultad de Artes, Tomás quiere ir más allá de la intención de Aristóteles y confrontar sus enseñanzas con la verdad misma de las cosas: “el estudio de la filosofía no es para saber lo que pensaron los hombres, sino para confrontarse con la verdad de las cosas”<sup>57</sup>. En la obra de la creación hay una verdad objetiva a la que puede acceder el hombre mediante el ejercicio correcto de la razón. La tarea de la filosofía es dar cuenta de ella. Lo han intentado todos los filósofos. Pero ninguno la ha reflejado de modo perfecto. A veces critica la interpretación de Averroes no sólo porque se aparta de la intención de Aristóteles, sino también de la verdad<sup>58</sup>. Y se aparta de Aristóteles en los puntos en los que éste entra en contradicción con la fe. Pero incluso en esos casos tiende a explicar y, en cierto modo, justificar la perspectiva del filósofo griego. Así, por ejemplo, en el comentario a la *Ética* advierte que “el filósofo habla aquí según la costumbre de los gentiles, que ha sido abrogada una vez que se ha manifestado la verdad”<sup>59</sup>.

A pesar de su preferencia razonada por Aristóteles, Tomás no absolutiza su pensamiento, ni rechaza totalmente la herencia platónica que le llega a través del aristotelismo neoplatónico de Proclo (*Liber de causis*), Dionisio (*De los nombres divinos*) y ciertos autores árabes como Avicena<sup>60</sup>. Los comentarios al libro *De causis* (de Proclo) y a las obras de Dionisio reflejan la asunción crítica de ciertos elementos (neo)platónicos, así como del intento de estos autores de armonizar las filosofías de Aristóteles y Platón. Advierte, por ejemplo, que el neoplatónico Dionisio coincide mucho con Aristóteles<sup>61</sup>. Y comenta que Aristóteles critica frecuentemente a Platón, no por su intención

---

<sup>57</sup> *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum* (*In de Coelo* I, 22: n. 228).

<sup>58</sup> *In VIII Phys.*, lect. 21: n. 1149. *In IV Phys.*, lect. 12: n. 536; *In II Metaphy.*, lec. 1: n. 286.

<sup>59</sup> *In IV Eth.*, lec.7: n. 485.

<sup>60</sup> Cf. A. GUISALBERTI, “L’aristotelismo critico di Tommaso d’Aquino”, en: G. FERRETTI, *Identità cristiana e filosofia* (Turín 2002) 113-130.

<sup>61</sup> *Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem* (*in II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2).

o contenido, sino porque tuvo un modo malo de enseñar usando símbolos que pueden inducir a confusión<sup>62</sup>.

En su obra tardía *De substantiis separatis* (posterior al a. 1268) se contiene la comparación más elaborada de las posturas de Platón y Aristóteles sobre la comprensión racional de la verdad de Dios y de la jerarquía de los seres. Dice allí que, pese a las diferencias, Aristóteles coincide con Platón en su concepción del modo de existir de las sustancias separadas, que tiene lugar según la participación del ser; en que esas sustancias son inmateriales, aunque no exentas de potencialidad (composición de esencia y “esse”); y en la idea de providencia<sup>63</sup>.

La noción metafísica de participación merece un comentario aparte. Algunos autores modernos quieren explicar lo propio de la filosofía de Tomás a partir de esta idea de procedencia (semi)platónica. Según ellos, Tomás sería en el fondo más (neo)platónico que aristotélico<sup>64</sup>. ¿Qué decir? No puede negarse el origen platónico de la idea de participación, ni que Aristóteles critica esta idea en el libro primero *Metafísica*<sup>65</sup>. Pero el mismo Aristóteles enuncia a continuación, en el libro segundo, el principio de la causalidad del máximo en el que integra la noción de participación:

No conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente entre otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas; por ejemplo, el calor es caliente en grado sumo porque es la causa del calor en las demás cosas. Por consiguiente, lo que es causa del ser verdadero de las cosas que dependen de él, debe ser más verdadero que todas las demás cosas. Es, por tanto, necesario que las causas de los seres eternos sean más verdaderas que todas las demás. En efecto, ellas no son verdaderas a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos

---

<sup>62</sup> *Notandum est, quod plerumque quando reprobatur opiniones Platonis, non reprobatur eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet: intendens aliud per verba, quam sonent ipsa verba; sicut quod dixit animam esse circulum. Et ideo ne aliquis propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat contra eum quantum ad id quod verba eius sonant (In I de anima, lect. 8).*

<sup>63</sup> *De substantiis separatis*, c. 3: n. 60.

<sup>64</sup> Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Turín 1963); L. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris 1953).

<sup>65</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 9: 990 a-993 a.

son causa del ser de las demás cosas. Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser"<sup>66</sup>.

El P. V. de Couesnongle ha mostrado que Tomás explica la idea platónica de participación con ayuda del principio aristotélico de la causalidad del máximo<sup>67</sup>. Es lo que hace en *De substantiis separatis* cuando escribe que Platón y Aristóteles coinciden en que todos los seres creados, y, por tanto, también las substancias espirituales separadas, reciben el ser participado del primer principio, la bondad divina, que es al mismo tiempo la causa primera<sup>68</sup>. Tomás hace una síntesis metafísica en la que converge la causalidad aristotélica del máximo con la participación platónica del sumo bien. Lo puede hacer porque contempla a una y otra desde la cima de la idea cristiana de creación. Ve y valora una y otra como intentos o aproximaciones a la noción judeo-cristiana de creación. Tomás presenta a ésta como la respuesta definitiva a la pregunta que se hicieron los filósofos antiguos acerca del origen de las cosas. Lo vemos, por ejemplo, en *Summa Theologiae* I, q. 42, art. 2 cuando se pregunta si Dios ha creado la materia primera.

En la respuesta Tomás pone en relación dos tradiciones diversas: la griega de la materia (eterna) y la cristiana de la creación de la nada. El presupuesto común de los filósofos antiguos era que "de nada, nada se hace". En todo cambio se requiere algo previo, el substrato que se define como materia primera. Aristóteles enseña que la materia primera no es generada, es incorruptible y la condición requerida de todo cambio<sup>69</sup>. Pero ya en la filosofía (griega) ha tenido lugar un desarrollo del que la concepción cristiana de la creación constituye su culminación.

En un primer estadio están los presocráticos que se basan en los sentidos y afirman que no existen otros seres que los sensibles. No llegan a descubrir

<sup>66</sup> ARISTOTELES, *Metafísica* II, 1: 993 b.

<sup>67</sup> Cf. V. DE COUESNONGLE, "La causalité du maximum. L'utilisation par S. Thomas d'un passage d'Aristote": *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954) 433-444; 658-680.

<sup>68</sup> *Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat: et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis (De substantiis separatis, c. 3: n. 60).*

<sup>69</sup> ARISTOTELES, *Física* 9.

la distinción entre sustancia y accidentes. Como las formas accidentales son sensibles por sí mismas, afirmaban que todas las formas son accidentes y la sustancia de las cosas es materia, no generada e incorruptible. Conciben todo cambio como un cambio accidental de un material o sustancia permanente.

El segundo estadio se alcanza sobre todo con Aristóteles que ya no considera la forma de las cosas un mero accidente, sino un principio esencial de su sustancia. La composición de ésta en forma y materia hace posible reconocer la existencia de cambios substanciales. Los llama generación. La sustancia es un género de ente, como lo son los accidentes. Los filósofos del primer estadio descubrieron los cambios accidentales; los segundos descubrieron los cambios que afectan a las formas substanciales.

El tercer estadio empezó cuando algunos se plantearon la consideración del ente en cuanto ente y, por tanto, del cambio del ente en cuanto ente. El origen del ente como tal no puede ser la generación, porque no presupone nada en lo que es causado. Es una creación, pues producir el ente pertenece absolutamente a la esencia de la creación. La doctrina aristotélica de la materia no generada e incorruptible se refiere al cambio natural de las cosas. En ese nivel (*secundum naturam*) es verdadero el principio: “de nada, nada se hace”. Pero Tomás distingue entre el orden de la naturaleza y el de la creación. Según este segundo, la materia primera no cambia, pero ha sido creada: “Nosotros hablamos aquí de las cosas en cuanto derivan del principio universal del ser”<sup>70</sup>.

Producir el ente pertenece a la esencia de la creación. La creación es un noción judeo-cristiana. Ya desde el s. II se expresó lo propio de la creación mediante la fórmula: *creatio ex nihilo*. Creación es un llegar-a-ser que no presupone nada. Lo admirable en Santo Tomás está en que ha sabido presentar la idea de creación como la coronación de un desarrollo interno del pensamiento humano. La idea de creación, desconocida para los griegos, no es sólo un dato de la fe cristiana. Es también un concepto filosófico que permite culminar el camino de búsqueda del principio o fundamento de las cosas iniciado por los filósofos. Por eso, no apela en ese contexto a ningún texto de la Escritura. Le basta con presentarla como el desarrollo interno de la metafísica griega en cuanto consideración del origen del ente en cuanto ente y, por tanto, de la causa universal del ser, de Dios.

La idea de participación es fundamental para explicar la distinción y la relación entre el Creador y la criatura, entre el ser por esencia propio del

---

<sup>70</sup> ST I, 44, 2 ad 1

Creador, y el ser por participación de la criatura que depende del Creador<sup>71</sup>. Según Tomás, en Dios “el *esse*” y la esencia se identifican. Dios es el Ser subsistente mismo. Las criaturas, por el contrario, se caracterizan por la no identidad de esencia y *esse*. Tienen el ser participado<sup>72</sup>. Tomás distingue en ellas la esencia, aquello por lo que son lo que son, del *esse*, aquello por lo que son. Lo que una cosa es no incluye el *esse*. Las cosas son contingentes. No tienen el *esse* por sí. El *esse* no es un accidente de la esencia, ni una propiedad añadida a ella, sino más bien su actualidad. Esencia y “*esse*” se relacionan como potencia y acto. Tomás traslada el doble concepto de posibilidad/realidad desde la relación de materia prima con la forma (Aristóteles) a la relación de la esencia con el *esse*. Entiende el *esse* como la condición de toda perfección de la esencia: “lo que yo llamo ‘*esse*’ es la actualidad de todos los actos y, por ello, la perfección de todas las perfecciones”<sup>73</sup>.

Pero, más que a la luz del influjo dominante de uno u otro autor, la filosofía tomista resulta comprensible a la luz del modo como él mismo describe su origen, dinámica y fin último. Sólo en ese marco podemos evaluar el modo como incorpora críticamente elementos filosóficos procedentes de una u otra tradición filosófica. Su originalidad está sobre todo en la armonía y el vigor de su síntesis, en su extraordinaria capacidad para hacer converger críticamente elementos de procedencias filosóficas diversas en una filosofía abierta a la revelación y la fe. Es lo que intento mostrar a continuación.

### III. LA CONCORDANCIA DE LA FILOSOFÍA CON LA FE CRISTIANA

Tomás no sólo defiende y hace uso de la filosofía en su teología, sino que la considera el desarrollo de una semilla que Dios Creador ha infundido en el corazón del hombre en forma de deseo de conocer la verdad y que, a la postre, existe una concordancia profunda entre lo que busca la filosofía, tal como se pone de manifiesto en Aristóteles, y lo que promete Jesús en las bienaventuranzas del evangelio. Tomamos como punto de partida el comen-

---

<sup>71</sup> ST I, 104, 1; 61, 1; 44, 1.

<sup>72</sup> *Quod* II, q. 2, a. 1.

<sup>73</sup> *De potentia* q. 7, a. 2 ad 9.

tario de Tomás a la sentencia con que Aristóteles inicia la *Metafísica*: “Todo hombre desea por naturaleza conocer”<sup>74</sup>.

### 1. “Todo hombre desea por naturaleza conocer”

Aristóteles no da una prueba de esta sentencia. Se limita a indicar un signo o señal de ese deseo: los hombres “aman las sensaciones por sí mismas, incluso al margen de su utilidad, y más que todas las demás, las sensaciones visuales”. Luego da la razón de esa preferencia: “la visión es la sensación que más nos hace conocer y nos muestra las diferencias”<sup>75</sup>. La obertura con que Aristóteles inicia la *Metafísica* proporciona a Tomás la perspectiva desde la que contempla unitariamente el origen, el desarrollo y la meta de la filosofía, que no es otra que el conocimiento<sup>76</sup> y, a la postre, la visión de Dios<sup>77</sup>.

El deseo del que habla Aristóteles sugiere, en primer lugar, una dinámica en el hombre, una tendencia hacia un bien que no posee. Lo que se desea está fuera del que desea y le perfecciona en la medida en que lo alcanza. El deseo es un movimiento hacia el otro o lo otro<sup>78</sup>. En este caso, el fin o bien buscado por el hombre es el conocimiento, es decir, la aprehensión de la estructura inteligible, la verdad de la realidad, la ciencia<sup>79</sup>.

A diferencia de Aristóteles, Tomás intenta probar la sentencia. Argumenta a partir de lo que enseñan los filósofos, pero dejando el camino abierto para una interpretación y desarrollo teológicos. En la argumentación no se limita a lo que dice Aristóteles, sino que introduce motivos neoplatónicos que le ayu-

<sup>74</sup> Cf. JAN A. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas' Way of Thought* (Leiden-New York 1988) 40-44; *Id.*, “Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen”, en: T. KOBUSH (ed.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung* (Darmstadt 2000) 186-201.

<sup>75</sup> *Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem est sensuum dilectio. Praepter enim utilitatem, propter seipsos diliguntur, et maxime aliorum, qui est per oculos. Non enim solum ut agamus, sed et nihil agere debentes, ipsum videre prae omnibus (ut dicam) aliis elegimus. Causa autem est, quod hic maxime sensuum nos cognoscere facit, et multas differentias demonstrat* (*Metaph* 1, 1,1). Es el texto que tiene delante Santo Tomás.

<sup>76</sup> ScG I, 4: n.

<sup>77</sup> ST I-II, 3, 8.

<sup>78</sup> S. TOMÁS, *In II Sent* 1, 2, 1; ST I, 73, 2; I-II, 3, 4.

<sup>79</sup> *In I Post. Anal.*, lect. 4, 31-34.



dan a explicar más profundamente el alcance de la sentencia de Aristóteles y su apertura a la fe. Da tres razones.

La primera es que todas las cosas desean por naturaleza su perfección. Por eso se dice también que la materia desea la forma como lo imperfecto desea su perfección. Una cosa se perfecciona si realiza sus capacidades y posibilidades naturales. El hombre es lo que es por el entendimiento. El entendimiento está en potencia en relación a todo. No posee ningún conocimiento innato de nada, pero está en potencia para apropiarse intelectualmente de todo. Llega a ser y a apropiarse actualmente de ello por la ciencia, ya que antes de entender no hay en él nada de lo que hay. Por eso el hombre desea por naturaleza conocer<sup>80</sup>.

La segunda razón hace referencia a que la perfección se alcanza por la operación propia. La del hombre es la intelección. Por eso, el deseo del hombre se inclina a entender y, por tanto, a conocer o saber<sup>81</sup>.

La tercera razón que da Tomás es que todas las cosas buscan la unión con su principio u origen, pues en ello estriba su perfección. Como dice Aristóteles, el movimiento circular es el más perfecto porque une el principio con el fin<sup>82</sup>. A las substancias separadas, que son los principios de su entendimiento y en relación a las cuales se relaciona como lo imperfecto con lo perfecto, el hombre sólo puede unirse con el entendimiento. En ello estriba su felicidad última. Por eso, el hombre desea naturalmente la ciencia<sup>83</sup>.

Dos cosas llaman la atención: la vinculación que establece entre el conocer humano y la ciencia, y la consideración del deseo de unirse al principio

<sup>80</sup> *Primo quidem, quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui [...] Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducat nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam (In I Meth., lec. 1, 2).*

<sup>81</sup> *Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum (In I Meth. lec. 1, 3).*

<sup>82</sup> Comentario de Tomás en: *In VIII Physic.*, l. 19, n. 6.

<sup>83</sup> *Tertio, quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo physicorum, quia finem coniungit principio. Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam (In I Meth. lec. 1, 4).*

como fin o felicidad última del hombre. Lo primero reproduce una tradición antigua y medieval que define la ciencia como el conocimiento de las causas de una cosa. Conocemos perfectamente una cosa cuando conocemos sus causas o principios. Eso es conocer o saber su verdad. Lo segundo incorpora elementos neoplatónicos. Ambas cosas nos ayudan a comprender la dinámica interna de la filosofía y la concordancia que Tomás establece entre Aristóteles y el evangelio. Lo primero le lleva a defender que toda ciencia es buena y el estudio de la filosofía, bueno y loable en sí mismo; lo segundo, a poner de relieve que Aristóteles coincide con el evangelio en que la felicidad última del hombre está en el conocimiento de Dios.

## 2. *Toda ciencia es buena y el estudio de la filosofía, bueno y loable en sí mismo*

Al final de los tres argumentos Tomás cambia la sentencia aristotélica de que “todo hombre desea por naturaleza conocer en esta otra: el hombre desea por naturaleza la ciencia”<sup>84</sup>. Buscar la ciencia desinteresadamente y por sí misma, como sucede en la *Metafísica*, no es algo vano, pues es un deseo natural y como tal no puede ser vano. Ahora bien, no todos los hombres se dedican al estudio de la ciencia y muchos menos, de la metafísica. ¿Cómo se explica este hecho si es que todos desean por naturaleza la ciencia? Tomás explica la no dedicación, no por razones intrínsecas, es decir, no porque no lo deseen, sino por motivos extrínsecos que les apartan del estudio de la ciencia. Enumera varios: los placeres, las urgencias de la vida presente, o también la pereza que lleva a evitar el esfuerzo necesario para aprender<sup>85</sup>.

Que el deseo de ciencia sea natural y se enraíce en el deseo también natural de conocer significa que toda ciencia es un bien del hombre: “el bien de una cosa es aquello, según lo cual posee su ser perfecto: esto es lo que

---

<sup>84</sup> *Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam (In I Meth. lec. 1, 4).*

<sup>85</sup> *Nec obstat si aliqui homines scientiae huic studium non impendant; cum frequenter qui finem aliquem desiderant, a prosecutione finis ex aliqua causa retrahantur, vel propter difficultatem perveniendi, vel propter alias occupationes. Sic etiam licet omnes homines scientiam desiderant, non tamen omnes scientiae studium impendunt, quia ab aliis detinentur, vel a voluptatibus, vel a necessitatibus vitae praesentis, vel etiam propter pigritiam vitant laborem addiscendi. Hoc autem proponit Aristoteles ut ostendat, quod quaerere scientiam non propter aliud utilem, qualis est haec scientia, non est vanum, cum naturale desiderium vanum esse non possit (In I Meth. lec. 1, 4).*

cada cosa busca y desea. Como la ciencia es la perfección del hombre en cuanto hombre, la ciencia es el bien del hombre<sup>86</sup>.

Con esta concepción del saber y de la ciencia Tomás se vincula a la tradición clásica, pero se aparta de la tradición monástica que llega a su tiempo y juzga el deseo de saber como una curiosidad viciosa<sup>87</sup>. San Bernardo expresa esta tradición cuando dice que hay que juzgar la ciencia por la finalidad: sólo se legitima si sirve a la edificación espiritual de uno mismo o del prójimo. En cambio, si uno desea conocer sólo por conocer, cae en el vicio de la vulgar curiosidad<sup>88</sup>. La curiosidad es buscar el conocimiento por el conocimiento. Bernardo afirma incluso que la curiosidad es el primer grado de soberbia y por ella cayeron Lucifer y Adán<sup>89</sup>. También Buenaventura se hace portador de esta tradición cuando habla de la curiosidad de la ciencia<sup>90</sup>; o dice que “el deseo de ciencia tiene que ser modificado y la sabiduría y la santidad preferidas a la ciencia”<sup>91</sup>; o que “las cosas curiosas nos desvían del camino de la salvación y disipan nuestra inteligencia”<sup>92</sup>.

La tradición monástica remite a la autoridad de Agustín. En las *Confesiones* identifica la concupiscencia de los ojos de 1 Jn 2, 16 con la curiosidad a la que a veces se quiere paliar con el nombre de conocimiento o de ciencia<sup>93</sup>; y en su *De doctrina christiana* desarrolla una concepción instrumental de la ciencia al servicio del gozo de Dios<sup>94</sup>. En consonancia con esta concepción está la limitación del objeto de la ciencia que hace Agustín en *De Trinitate*: “sobre la ciencia disputé en el libro XIII, atribuyendo a la ciencia no todo cuanto el hombre puede saber acerca de las cosas humanas, donde hay mucho de vanidad superflua y curiosidad malsana, sino todo aquello que

<sup>86</sup> *In I de Anima*, lect. 1, 3.

<sup>87</sup> AERTSEN, *Nature and Creature*, 33-47.

<sup>88</sup> *Vides, inquam, quomodo fructum et utilitatem scientiae in modo sciendi constituit [...] quo fine; ut non ad inanem gloriam, aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad aedificationem tuam, vel proximi. Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant: et turpis curiositas est* (S. BERNARDO, *Obras completas V. Sermones sobre el Cantar de los Cantares* [Madrid 1987] sermón 36, 520-521).

<sup>89</sup> S.. BERNARDUS, *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, cap. 10, 28. 31. 38

<sup>90</sup> S. BUENAVENTURA, *Collationes in Examerum* 3, 27: *Obras*, III, 248-249.

<sup>91</sup> S. BUENAVENTURA, 19, 4: *Obras*, III, 538-539.

<sup>92</sup> S. BUENAVENTURA, *De decem preceptis* 5, 1: *Obras*, V (Madrid 1948) 680-681.

<sup>93</sup> AUGUSTINUS, *Confesiones* 10, 35, 54.

<sup>94</sup> AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I, 3, 3; 4, 4.

engendra, nutre, protege y fortalece la fe saludable que conduce a la dicha verdadera<sup>95</sup>.

Esto implica que el cristiano reduce el ámbito de las cuestiones que le interesa conocer. El mismo San Agustín confiesa que las reduce a dos: Dios y el alma<sup>96</sup>. Desde esta perspectiva, Agustín critica la investigación de los filósofos que conduce a la arrogancia impía de la autoglorificación<sup>97</sup>. Agustín sitúa las investigaciones de la naturaleza en el marco de la curiosidad<sup>98</sup>.

En conclusión: Agustín reconoce también el deseo de conocer que tiene el hombre. Pero no lo basa en la naturaleza y lo estigmatiza como una vana curiosidad del hombre, porque su búsqueda no es expresamente religiosa.

Tomás se topa con una doble tradición: la agustiniana y la aristotélica. Y como en tantas otras cuestiones, hace una síntesis original e integradora de ambas. Lo vemos en su reflexión sobre la virtud de la estudiosidad, que considera parte de la templanza, y el vicio de la curiosidad, como parte de la falta de templanza. Tomás parte de Pr 27, 11: "Dedícate al estudio de la sabiduría, hijo mío". En la estudiosidad distingue entre el conocimiento de la verdad y el empeño por conseguirlo. El objeto es el conocimiento, cualquiera que sea la materia a la que se aplica<sup>99</sup>. Lo principal en el estudio es la aplicación intensa de la mente a un objeto. Lo que hace la virtud de la estudiosidad es moderar el movimiento del apetito espiritual del conocer<sup>100</sup>. La moderación puede actuar como freno frente al apetito desordenado de conocer por parte

---

<sup>95</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate* 14, 1, 3.

<sup>96</sup> AUGUSTINUS, *De ordine* II, 18, 47; *Soliloquia* I, 2, 7.

<sup>97</sup> "Viendo con tanta antelación el eclipse del sol que ha de suceder, no ven el suyo, que lo tienen presente, porque no buscan religiosamente de dónde les viene el ingenio con que investigan estas cosas, y hallando que tú les has hecho, no se dan a sí para que tú les conserves lo que les has dado, y, como si se hubiesen hecho a sí mismos, no mueren a sí mismos para ti, ni te inmolan sus altanerías como aves del cielo, ni sus insaciabiles curiosidades, que, como los peces del mar, repasan las secretas sendas del abismo" (*Confessiones* 5, 3, 4).

<sup>98</sup> "De este morbo de curiosidad... procede también el deseo de escrutar los secretos de la naturaleza, que está sobre nosotros, y cuyo conocimiento no aprovecha nada, y que los hombres no desean más que conocer" (*Confessiones* 10, 35, 55). "Para un cristiano basta con creer que la causa de la cosas creadas... no es otra que la divinidad del Creador" (*Enchiridion* III, 9). "Aun cuando nos agrada aquel famoso verso de Virgilio: *Dichoso aquel que pudo conocer las causas de las cosas* (*Georg.* II, 490), no nos parece, sin embargo, que pertenezca a la consecución de la felicidad el conocer las causas de los grandes movimientos de los cuerpos, que se ocultan en los remotísimos senos de la naturaleza" (*Enchiridion* V, 16).

<sup>99</sup> ST II-II, 166, 1 ad 1.

<sup>100</sup> ST II-II, 166, 2.

del alma, y como estímulo frente al vicio por defecto por parte del cuerpo, que lleva a evitar el esfuerzo necesario para buscar la ciencia<sup>101</sup>.

Tomás encuadra la curiosidad agustiniana en el marco de la virtud aristotélica de la estudiosidad. El deseo de conocer es legítimo en sí mismo. Desordenado puede ser sólo el modo de su ejercicio. El desorden puede darse por varias razones: porque el hombre desee conocer la verdad de las criaturas sin relacionarlas con su fin debido, es decir, excluyendo el conocimiento de Dios; o por aplicarse al conocimiento de la verdad por encima de la capacidad de nuestro ingenio<sup>102</sup>. El bien del hombre es conocer la verdad. Pero el sumo bien del hombre no es conocer cualquier verdad. Puede darse el vicio en el conocimiento de algunas cosas verdaderas, en cuanto tal deseo no se ordena debidamente al conocimiento de la suprema verdad, en la cual consiste la felicidad<sup>103</sup>. Tomás trasplanta la motivación religiosa de Agustín a la jerarquía (aristotélica) de la vida contemplativa o teórica. Puede afirmar en ese contexto que “el estudio de la filosofía es legítimo y laudable en sí mismo, debido a la verdad que los filósofos encontraron mediante la revelación divina, como se nos dice en Rm 1, 19)<sup>104</sup>”.

### 3. *Aristóteles coincide con el evangelio en que la felicidad del hombre está en la visión de Dios*

Tomás da un paso más cuando afirma que Aristóteles coincide con el evangelio en que la felicidad última del hombre está en la visión de Dios. Hace la afirmación al final de un largo razonamiento cuyo punto de partida y trasfondo es la tercera explicación de la sentencia aristotélica antes comentada: que todas las cosas desean unirse a su principio, que el movimiento circular es el más perfecto porque une el fin al principio, que el hombre sólo se puede unir a su principio mediante el entendimiento y que en ello está la felicidad del hombre. En todo este argumento se combinan ideas de Aristóteles, con otras de procedencia neoplatónica y otras propias de Tomás.

Tomás dice que el círculo es la más perfecta de las figuras, y hace propia la afirmación aristotélica de que el circular es el más perfecto de todos los movimientos. Pero además aplica esto a la relación de todas las criaturas con Dios: todas las cosas del universo alcanzan su última perfección volvien-

---

<sup>101</sup> ST II-II, 166, 2 ad 3.

<sup>102</sup> ST II-II, 167, 1 resp.

<sup>103</sup> ST II-II, 167, 1 ad 1.

<sup>104</sup> ST II-II, 167, 1 ad 3.

do a su principio<sup>105</sup>. Esta idea es de procedencia neoplatónica. De Proclo y Dionisio ha recibido la idea de que la dinámica de la entera realidad es una *circulatio*, un movimiento circular, en el que principio y fin son idénticos: todas las cosas vuelven o convierten a su principio por el mero hecho de desearlo<sup>106</sup>. Tomás basa el movimiento circular de la realidad creada en la doble causalidad del bien con respecto a la salida (*exitus*) y al retorno (*reditus*) de las cosas. La cosas creadas tienden a retornar al bien del que salieron. “Por consiguiente en ellas se funda una determinada forma de *circulatio*”<sup>107</sup>. La bondad divina es el alfa y omega de todas las criaturas.

Pero Tomás se aparta de los neoplatónicos en el modo de concebir la salida de todas las cosas a partir de la bondad divina. No es un proceso necesario de emanación mediante los seres intermedios, sino una acción libre e inmediata de Dios. Se topa con la siguiente sentencia de Dionisio Areopagita: “así como nuestro sol, sin pensar ni elegir, sino por su simple existir, ilumina todo lo que puede participar de su luz, así también el bien divino, por su misma esencia, derrama los rayos de su bondad sobre todos los seres”<sup>108</sup>. Tomás tiene que precisar: “la comparación de Dionisio ha de entenderse en cuanto a la universalidad de la difusión; el sol irradia sus rayos en todos los

---

<sup>105</sup> *Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium; unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium* (ScG, II, 46, n. 1230). Cf. M. SECKLER, *Die Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München 1964) 49-79; AERTSEN, *Nature and Creature*, 40-45.

<sup>106</sup> Escribe Tomás en su comentario a los *Nombres de Dios* de Dionisio: *Est autem ulterius considerandum quod omnis effectus convertitur ad causam a qua procedit, ut Platonici dicunt. Cuius ratio est quia unaquaeque res convertitur ad suum bonum, appetendo illud; bonum autem effectus est ex sua causa, unde omnis effectus convertitur ad suam causam, appetendo ipsam. Et ideo postquam dixerat quod a Deitate deducuntur omnia, subiungit quod omnia convertuntur ad Ipsum per desiderium* (In *De divinis nominibus*, c. 1, lect. 3: n. 94). Para PROCLO, cf. *Elementatio theologica translata a Guillermo de Morbecca*, prop. 31 (ed. H. Boese, Leuven, 1987, 20): *Omne procedens ab aliquo secundum essentiam convertitur ad illud a quo procedit*; prop. 33 (ed. Boese, 21): *Omne procedens ab aliquo et conversum circularem habet operationem*.

<sup>107</sup> *In IV Sent.*, 49, 1, 3, 1; *In I Sent.*, 14, 2, 2: *In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt*; ST I, 63, 4; 12, 1.

<sup>108</sup> *De divinis nominibus*, cap. 4: PG 3, 693.

cuerpos, sin separar unos de otros; de modo semejante actúa la bondad divina. Pero no se entiende en cuanto a la privación de voluntad<sup>109</sup>.

Excluye modos errados de aplicar a Dios el principio de que el bien es difusivo por naturaleza. Dios crea, no porque tenga necesidad de ello para ser Dios o forme parte de su autodesarrollo, sino por amor, para comunicar su bondad<sup>110</sup>. Y dice asimismo que no hay que seguir al autor del *Liber de causis* cuando dice erróneamente que los seres inferiores son creados y llegan a existir por los seres superiores<sup>111</sup>. Dios crea inmediatamente todas las cosas, no por medio de ángeles o demonios<sup>112</sup>, y crea todas las cosas con voluntad libre<sup>113</sup>.

Pero ahora nos interesa más la vuelta de todas las cosas a su principio. Todas las cosas creadas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como su fin propio y llegan a él en la medida en que pueden<sup>114</sup>. Pero sólo la criatura racional es capaz de orientarse explícitamente y asemejarse a Él con sus acciones<sup>115</sup>. Tomás desarrolla esta idea en ScG III, 25 desde tres puntos de vista: del acto propio por el que el hombre alcanza su perfección y se asemeja a su principio, de la ordenación interna de las ciencias, y del modo como actúa el hombre en cuanto ser inteligente.

La perfección suprema de las criaturas inteligentes está en conocer entendiendo el inteligible supremo, que es Dios. Luego conocer a Dios entendiéndole es el fin último de cualquier ser inteligente<sup>116</sup>. Parece que el entendimiento humano, dada su debilidad, no puede entender al máximo inteligible, que es Dios. Le pasa lo que al ojo de la lechuza en relación al sol, es decir, que le ciega la luz. Pero eso no es obstáculo para decir que el hombre alcanza su fin último cuando entiende a Dios. El hombre desea y ama el co-

---

<sup>109</sup> *Similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universalitatem diffusionis; sol enim in omnia corpora radios effundit, non discernit unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis (De potentia, q. 3, a. 15 ad 1).*

<sup>110</sup> *De potentia, q. 3, a. 15, obj. y resp. 14-15.*

<sup>111</sup> *Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro de causis invenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a Deo superioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda" (De potentia q. 3, a. 4 ad 10).*

<sup>112</sup> *De potentia 3, 4 resp.*

<sup>113</sup> *Dicendum quod, absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse producit nulla naturali necessitate (De potentia 3, 15 resp.).*

<sup>114</sup> ScG III, 25, n. 2055.

<sup>115</sup> *De Veritate 22. art. 2.*

<sup>116</sup> ScG III, 25, n. 2057.

nocimiento de Dios, aunque sea pequeño, más que el conocimiento de muchas otras cosas. Luego el fin último del hombre es entender de alguna manera a Dios<sup>117</sup>.

Todo ser tiende a la semejanza con su fin. Luego lo que más le asemeja a Dios será su último fin. La criatura racional se asemeja a Dios principalmente por ser inteligente. Ésta semejanza contiene y es la raíz de todas las otras semejanzas. Dios se conoce a sí mismo y conoce en sí todas las cosas siempre en acto. Por tanto, el hombre se asemeja máximamente a Dios cuando le conoce en acto entendiéndole. Por tanto, el fin último de la criatura racional es entender en acto a Dios<sup>118</sup>.

Tomás establece un orden entre las ciencias. En los prólogos a sus comentarios a Aristóteles y al *Libro de causas* Tomás nos ha legado una profunda reflexión sobre el origen, la naturaleza y la división de la filosofía, sobre la ordenación intrínseca de sus diversas partes, y sobre la finalidad última de todas ellas. Las partes prácticas de la filosofía están orientadas a las especulativas, y éstas, a la filosofía primera o metafísica, de la que reciben sus principios. Los filósofos buscaban sobre todo llegar al conocimiento de las causas primeras a partir de todo lo que contemplaban en las cosas<sup>119</sup>.

Análogamente, entre todas las partes del hombre, el entendimiento es el motor superior, que mueve el deseo proponiéndole su objeto, y el deseo inteligente mueve los apetitos sensitivos, y éstos, al cuerpo. Luego el fin del entendimiento es el fin de todas las acciones humanas. El fin y el bien del entendimiento es lo verdadero. Luego el fin último del hombre entero, y de todas sus operaciones y deseos es el conocimiento de lo verdadero primero, que es Dios<sup>120</sup>.

Tomás pone en relación el origen de la filosofía con el deseo natural de conocer y con el fin último del hombre:

Por naturaleza hay en todos los hombres un deseo de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso, los hombres al principio, admirados de lo que veían y no conocían, comenzaron a filosofar. Y a medida que lo conocían, descansaban. Ahora bien, la búsqueda no cesa hasta que no se llega a la causa primera. Pues sólo cuando conocemos la

---

<sup>117</sup> ScG III, 25, n. 2061.

<sup>118</sup> ScG III, 25, n. 2062.

<sup>119</sup> *Expositio in Librum de Causis*, proem. n. 7; *In VI Eth.*, lect. 7: n. 1211. Cf. J.-B. ECHIVARD, *Une introduction à la Philosophie*. Les proèmes des lectures de saint Thomas d'Aquin aux oeuvres principales d'Aristote. I L'esprit des disciplines fondamentales, François-Xavier de Guibert (Paris 2004).

<sup>120</sup> ScG III, 25, n. 2064.



causa primera, entonces juzgamos que conocemos de modo perfecto. Luego el hombre desea naturalmente conocer la causa primera casi como último fin. La causa primera de todo es Dios. Luego el fin último del hombre es conocer a Dios<sup>121</sup>.

En definitiva, Tomás concibe el deseo de conocer como un deseo de ciencia y, a la postre, como un deseo de conocer a Dios sobre el trasfondo del motivo del movimiento circular. Pero vincula el deseo de saber con un tema fundamental y clásico de la filosofía, la cuestión de la felicidad humana. “El fin último del hombre se llama felicidad o bienaventuranza”<sup>122</sup>, nos dice Tomás. El deseo de saber es el deseo humano de felicidad, que consiste en el conocimiento de Dios.

Y es en el tema decisivo y supremo de la felicidad donde sitúa Tomás la concordancia profunda de Aristóteles con las bienaventuranzas de Jesús en el evangelio. Cuando trata el tema en ScG trae a colación las palabras de Cristo en Mt: “Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios”; y en Jn: “La vida eterna es que te conozcan a ti, único Dios verdadero”. Y añade Tomás: “Aristóteles coincide con esto en el último libro de la *Ética* cuando dice que la felicidad última del hombre es la especulativa, en cuanto lleva a la especulación del supremo objeto especulable”<sup>123</sup>. El máximo bien y felicidad del hombre es la contemplación del supremo objeto inteligible, es decir, la visión de Dios.

#### IV. FILOSOFÍA, ORACIÓN Y REVELACIÓN

Tomás valora lo que enseñaron los filósofos y considera bueno y laudable el ejercicio de la filosofía, pero muestra y razona la angustia paralizante en la que los filósofos desembocaban. Y es que, según él, el verdadero intérprete del deseo humano no es la filosofía, sino la oración, que explicita e interpreta el deseo natural de conocer como deseo de ver el rostro de Dios y plegaría para que Él mismo muestre su rostro y se revele. Considero un mérito de Tomás mostrar la unidad de la oración como acto específicamente religioso y la práctica de la filosofía: ambas brotan del deseo de conocer a Dios que Él

---

<sup>121</sup> ScG III, 25: n. 2065.

<sup>122</sup> ScG III, 25: n. 2068.

<sup>123</sup> *Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo libro Ethicorum, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis* (ScG III, 25: n. 2070).

mismo ha impreso en el hombre y en ambas se pone de manifiesto la necesidad de la revelación de Dios.

### 1. *Angustia de los filósofos y límites de la filosofía*

Los filósofos antiguos y árabes transmitieron una enseñanza de lo divino, una teología o filosofía primera, orientada al conocimiento de Dios<sup>124</sup>. Partiendo de esa tradición, Tomás describe al comienzo de la *Summa Theologiae* cinco vías para demostrar la existencia de Dios. Todas tienen la misma estructura. Parten de fenómenos básicos de la experiencia del hombre en el mundo y muestran que no se explican por sí mismos, sino que remiten a una primera causa, que denominamos Dios. ¿Consiste la felicidad humana en el conocimiento de Dios que han alcanzado los filósofos con sus demostraciones?

En su *Ética a Nicómaco* Aristóteles hacía consistir la felicidad humana en la actividad de la inteligencia, pero sin precisar su alcance<sup>125</sup>. El comentarista griego Alejandro de Afrodisia (s. II) y otros comentaristas árabes sostuvieron que el hombre puede con sus fuerzas naturales poner en acto en esta vida, es decir, actualizar y realizar plenamente ya aquí esa actividad intelectual<sup>126</sup>. Ello suponía que la actividad intelectual natural del hombre puede alcanzar en este mundo su plenitud, acabamiento y felicidad por medios absolutamente naturales.

Los aristotélicos radicales de la segunda mitad del siglo XIII sostuvieron algo parecido, a saber, que el ejercicio de la filosofía, tal como la entiende Aristóteles, es el medio por el cual el hombre puede alcanzar su fin último o la felicidad intelectual ya en esta vida. Es el caso de Boecio de Dacia, contemporáneo de Tomás de Aquino y maestro en la Facultad de Artes. En su obra *De summo bono seu de vita philosophica* sostiene que en la contemplación del primer principio el filósofo llega al amor, admiración y delectación máximos, y de este modo es llevado por el primer principio a la recta razón de la naturaleza y de la inteligencia. El que no tenga esta vida de filósofo no tiene vida recta. Pero llama filósofo a todo hombre que vive según el recto orden de la naturaleza y que ha alcanzado el fin último y mejor de la vida, es decir,

---

<sup>124</sup> Cf. ECHIVARD, 231-233.

<sup>125</sup> ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8-10, 1178a 9 ss.

<sup>126</sup> Reproducidas y rebatidas sus opiniones en ScG III, 42-48.

Dios<sup>127</sup>. Como la inaugurada por Alejandro de Afrodisia, esta posición conlleva considerar que el fin del hombre puede ser satisfecho naturalmente, es decir, la felicidad entendida como un fin intelectual consistente en satisfacer todas las posibilidades de su intelecto.

El su comentario a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Tomás hace en cierto modo propia la exaltación de los deleites que proporciona la filosofía en la contemplación de la sabiduría<sup>128</sup>. Pero, cuando se plantea expresamente el tema, sostiene que la felicidad humana no puede consistir en el conocimiento de Dios que se alcanza por las ciencias teóricas y, por tanto, por la filosofía<sup>129</sup>. Da tres argumentos. El primero es que son muy pocos los que se dedican al estudio de la filosofía. En cambio, el conocimiento de la verdad y la felicidad son el bien y fin común a la especie humana y que todos los hombres buscan por naturaleza<sup>130</sup>. El segundo es que el conocimiento filosófico de Dios está lleno de incertidumbres como lo demuestra la diversidad de opiniones entre los filósofos<sup>131</sup>. Y el tercero es que es un conocimiento muy limitado, pues no responde a todas las preguntas del hombre y, por tanto, no satisface plenamente el deseo humano de conocer<sup>132</sup>. El tercero es para Tomás el de más peso. Su crítica de la filosofía es una crítica o fijación de los límites de la razón humana misma.

---

<sup>127</sup> *Philosophus haec omnia considerans inducitur in admirationem huius primi principii et in amorem eius, quia nos amamus illud, a quo nobis bona proveniunt, et maxime id amamus, a quo nobis maxima bona proveniunt. Ideo philosophus cognoscens omnia sua bona sibi provenire ex hoc primo principio et sibi conservari [...] per hoc primum principium inducitur ad maximum amorem huius primi principii et secundum rectam rationem naturae et secundum rationem rectam intellectualem. Et quia quilibet delectatur in illo, quod amat, et maxime delectatur in illo, quod maxime amat, et philosophus maximum amorem habet primi principii, [...] sequitur, quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in contemplatione bonitatis suae. Et haec sola est recta delectatio. Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit, non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae" (BOETHIUS DE DACIA, *De summo bono seu de vita philosophica*, nn. 29-31, en THOMAS D'AQUIN-BOECE DE DACIE, *Sur la Bonneur*, ed. Ruedi Imbach y I. de Fouche [París 2005] 164).*

<sup>128</sup> *In Ethicam* 10, 10: n. 1481.

<sup>129</sup> ST I-II, 3, 6.

<sup>130</sup> ScG III, 39: n. 2168.

<sup>131</sup> ScG III, 39: n. 2170-2171.

<sup>132</sup> ScG III, 39: n. 2172.

El deseo de conocer se expresa en las preguntas que el hombre se hace. Según Aristóteles, las preguntas del hombre se reducen a si algo es (*an sit*) o a qué es (*quid sit*), y además en este orden<sup>133</sup>. Tomás dice que, cuando sabemos de algo que es, por ejemplo Dios, preguntamos qué es<sup>134</sup>. Las vías dan una respuesta a la pregunta de si Dios es, pero no a la pregunta sobre qué es. La esencia de la sustancia divina permanece oculta para la razón humana. Tomás explica el hecho por la dependencia que en esta vida el conocimiento racional o intelectual tiene de los sentidos. Por tanto, lo que no cae bajo los sentidos no puede ser captado por el entendimiento más que a partir de lo que se manifiesta por ellos. Ahora bien, los sentidos no pueden llevarnos a ver lo que es la sustancia divina. De ese modo, el hombre puede llegar a conocer que Dios existe como causa de lo que en ellos se manifiesta, pero no otras propiedades divinas. Los hombres ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles de las que tenemos experiencia cotidianamente. Mucho más incapaz será, pues, el hombre para investigar con su razón todo lo inteligible de la sustancia suprema de Dios<sup>135</sup>.

El hombre puede llegar a la existencia de una causa primera mediante argumentos que parten de los efectos visibles. La metafísica puede a lo sumo pensar a Dios en cuanto causa del ser de los entes. La esencia de Dios no es accesible a los filósofos. Por eso, el conocimiento limitado de Dios propio de los filósofos no puede aquietar el deseo natural de conocer. La felicidad del hombre, concluye Tomás, no puede estribar en la contemplación de las ciencias teóricas, ni de la primera de todas, que es la metafísica o la teología filosófica<sup>136</sup>.

El hombre no será plenamente feliz mientras desee o busque algo. Si la inteligencia humana puede conocer que Dios es pero no lo que es, le queda desear conocer esto último. La felicidad máxima del hombre, el cumplimiento de su deseo de conocer, sólo puede consistir en la contemplación de la esencia divina, en la visión de Dios<sup>137</sup>.

Tomás muestra así una desproporción entre el fin último del deseo de conocer y la capacidad natural de conocer que tiene el hombre. En ScG III, 40-45 discute con los comentaristas griegos de Aristóteles y con los filósofos musulmanes, que afirman que hay otro camino, además del demostrativo,

---

<sup>133</sup> *Anal. Post.* II, 1.

<sup>134</sup> *Anal. Post.* II, 1, 411, 412.

<sup>135</sup> ScG I, 3: n. 16.

<sup>136</sup> ST I-II, 3, 6.

<sup>137</sup> ST I-II, 3, 8.

para llegar al conocimiento de Dios: la unión con Él mediante el entendimiento. Pero según Santo Tomás esta alternativa no es posible en esta vida. El hombre no posee en este mundo ningún conocimiento intuitivo de las sustancias separadas, es decir, de las puramente espirituales como es Dios; sólo dispone del conocimiento que le proporcionan las ciencias teórico-contemplativas. El mismo Aristóteles, según Tomás, entrevió esto. Por eso, pensaba que el hombre no puede alcanzar la felicidad perfecta en este mundo, sino sólo a su modo humano, es decir, imperfecto<sup>138</sup>.

Al comienzo de la ScG Tomás narra con tonos épicos el coraje viril de Aristóteles cuando asevera frente a Simónides que el hombre ha de entregarse con todo su ímpetu al conocimiento de las cosas divinas, aunque sea poco lo que alcanza, pues esto poco le proporciona más satisfacción que conocer mucho de otras cosas inferiores<sup>139</sup>.

En cambio, cuando evalúa sus logros al respecto, exclama con una cierta piedad filial: “cuanta angustia no atormentaría a estos espíritus superiores”<sup>140</sup> (Aristóteles y demás autores antiguos), que consideraban que la felicidad máxima del hombre estriba en la contemplación inmediata de Dios, cosa imposible en este mundo, y nada sabían de alcanzarlo en el más allá. Los filósofos no ofrecen ninguna perspectiva sobre el cumplimiento perfecto del deseo natural de conocer. La contemplación de la esencia de Dios supera las posibilidades de la razón natural. Pero ello no significa que el hombre no llegue nunca a la felicidad. Tal presunción iría contra la razón. La naturaleza no hace nunca nada en vano. El deseo natural de conocer no puede ser vano e inane. No se puede cumplir en esta vida, luego tendrá que ser después de la muerte<sup>141</sup>.

## 2. La oración, intérprete del deseo y la esperanza de ver a Dios

Tomás considera que la oración, como la filosofía, brota del deseo natural de conocer y es su mejor intérprete. La oración es como “la boca de la razón” que eleva nuestro corazón a Dios<sup>142</sup> e interpreta ante Él nuestros deseos<sup>143</sup> y

<sup>138</sup> ScG III, 48: n. 2258.

<sup>139</sup> ScG I, 5: n. 32.

<sup>140</sup> ScG III, 48: n. 2261.

<sup>141</sup> ScG III, 48: n. 2257.

<sup>142</sup> *In 1 Tim 2*, lec. 1: n. 56.

<sup>143</sup> ST II-II, 83, 1 ad 1; *In 1 Tim 2*, lec. 1: n. 58. Cf. L. MAIDL, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin* (Paderborn 1994).

esperanza<sup>144</sup>. Lo fundamenta en la invitación del salmista a confiar a Dios los caminos y preocupaciones humanos y en la promesa de que Él actuará (Sal 36,5) y escuchará los deseos de los pobres (9,39; 10, 17). Si eso es así, el lugar donde mejor podemos comprobar y ejercitar el deseo de conocer a Dios no es la filosofía de Aristóteles ni de ningún otro autor, sino la oración.

Un paradigma de oración en este sentido es la de David en el Sal 27,8: “dice mi corazón: mi rostro te busca, tu rostro busco, Señor”<sup>145</sup>. David busca contemplar el rostro de Dios. Tomás explica que lo hace movido por un deseo grande, íntimo, ansioso, justo y asiduo. *Grande e íntimo*, porque no es una mera confesión externa con la boca, sino un deseo del corazón, que es lo que verdaderamente agrada a Dios. *Ansioso*, porque lo busca constante y diligentemente. *Justo*, porque la imagen no se perfecciona más que cuando alcanza al ejemplar según el que ha sido hecha; el rostro interior del hombre, en el que la visión es interior, es el alma o mente racional; y es ésta, es decir, el rostro interior que ha sido hecho a imagen de Dios, la que le busca. Por tanto, no puede reformarse y perfeccionarse a no ser que se una a Dios. Como cualquier otra cosa busca su perfección, así nuestra mente busca a Dios. Y *asiduo*, porque lo busca una y otra vez. Lo propio del amante es buscar muchas veces. Lo que se busca en este caso el rostro de Dios<sup>146</sup>.

Pero no es sólo David. También Moisés suplicaba ver el rostro de Dios (Ex 33). El Señor no se satisfizo su deseo inmediatamente, sino que le prometió mostrarle todo bien. Lo cumplió en cierto modo en Cristo. Por eso, el mismo Cristo dice en Lc 20: “bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis”. El mismo David no estaba fuera de esa esperanza. Preguntaba a Dios: “¿Hasta cuando me ocultarás tu rostro?” (Sal 12,1). Comenta Tomás que esta pregunta es frecuente en el Antiguo Testamento. Ocultar el rostro significa no poner remedio a los males y tribulaciones (Hab 1; Sal 44,25). Esto se puede interpretar referido a la historia de David que fue perseguido por Saúl durante largo tiempo. Se puede referir alegóricamente también a los Padres (justos) del Antiguo Testamento, que esperaban continuamente a Cristo y Dios difería mostrar el remedio, es decir, la presencia de su Hijo entre nosotros, su manifestación en la carne; pero también se puede referir a

---

<sup>144</sup> ST II-II, 17, 2 obj. 2; *In 1 Tim 2*, lec. 1: n

<sup>145</sup> Es la traducción del texto latino que comenta Tomás: *Tibi loquitur cor meum: te quaerit facies mea. Faciem tuam, domine, quaero.*

<sup>146</sup> *Super Psalmos 26*, 8.

los justos del Nuevo Testamento que esperan la manifestación de Cristo en su gloria<sup>147</sup>.

Job preguntaba a Dios: “¿Por qué me ocultas tu rostro y me consideras enemigo?” (Jb 13,24). Job no hizo esta pregunta para mantener una controversia con Dios, sino movido por el deseo de conocer las razones de la sabiduría divina. Dios le responde que le será benigno y misericordioso. De esta promesa de Dios se sigue en el hombre la confianza de poder pensar en Dios con una cierta alegría espiritual. Dios promete al hombre sobre todo que podrá ver su rostro, es decir, podrá contemplar la bondad de Dios de un modo imperfecto en la vida presente y de un modo perfecto en la vida futura; y esto será con júbilo, es decir, con un gozo inexplicable<sup>148</sup>.

En el Nuevo Testamento se nos ha prometido expresamente que podremos ver a Dios cara a cara, aunque no en esta vida: “Ahora vemos como en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara” (1 Co 13,12). Por eso, dice Tomás que “de la angustia de los filósofos nos liberaremos si afirmamos que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida. [...]. El Señor nos promete la *recompensa en el cielo* (Mt 5,12), y dice asimismo que los santos “serán como ángeles, que ven siempre a Dios en el cielo” (Mt 18,10)”<sup>149</sup>.

### 3. Necesidad de la revelación y la teología

Partiendo del deseo natural de conocer que Dios ha entrañado en el corazón del hombre, Santo Tomás defiende la utilidad y necesidad de la revelación de Dios. Distingue dos tipos de verdades relativas a Dios: las que el hombre puede conseguir con la capacidad de su razón; y las que el hombre no puede alcanzarlas con su razón. Respecto a las primeras, defiende la necesidad de la revelación para evitar tres inconvenientes que se seguirían de confiar su conocimiento a la mera búsqueda de la razón humana: muy pocos hombres conocerían a Dios, lo harían tras mucho esfuerzo y su conocimiento estaría mezclado con muchos errores. De un modo saludable, la divina clemencia ha establecido que también lo que la razón puede investigar se mande creer por fe. De este modo, todos los hombres pueden participar fácilmente del conocimiento de lo divino, sin ninguna duda o error<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> *Super Psalmos* 12, 1.

<sup>148</sup> *In Job* 33.

<sup>149</sup> ScG III, 48, n. 2262.

<sup>150</sup> ScG I, 4.

Con más razón convino que se propusieran al hombre por vía de fe ciertas cosas relativas al conocimiento de Dios que trascienden la capacidad de la razón<sup>151</sup>. Pablo escribe en 1 Co 2,10.11: “Nadie conoce las intimidades de Dios más que el Espíritu de Dios; Dios nos lo ha revelado por su Espíritu”. Asentir a lo que Dios nos ha revelado por su Espíritu no es cosa de ligereza intelectual, aunque esté sobre la razón. Dios confirma su presencia y la verdad de su doctrina e inspiración por el Espíritu mediante obras visibles que superan la capacidad de toda naturaleza: curación milagrosa de enfermos, resurrección de muertos. Tomás considera los mayores signos la conversión repentina de los apóstoles de iletrados en sabios y la conversión, por el testimonio de ellos, de una multitud de hombres. Hombres simples y sin instrucción, llenos del don del Espíritu Santo, alcanzaron de repente la cima de la sabiduría y la elocuencia. A la vista de estas maravillas, en razón de la eficacia de la prueba, y no de la violencia de las armas, ni de la promesa de placeres, y, lo que es más admirable, bajo la tiranía de los perseguidores, una muchedumbre innumerable, compuesta no sólo de hombres sencillos, sino también de los más sabios, se apresuró a abrazar la fe cristiana, que predica cosas que están por encima de la razón humana, reprime los placeres de la carne y enseña a menospreciar todos los bienes del mundo. Que los espíritus de hombres mortales den su asentimiento a todo esto es el mayor milagro; es una obra manifiesta de la inspiración divina que, tras haber despreciado los bienes visibles, no deseen más que los invisibles. Y esto, no por un golpe del azar, sino por una disposición divina: la prueba es que Dios había anunciado todo esto por medio de profetas. Esta conversión tan admirable del mundo a la fe cristiana es un indicio cierto a favor de los signos antiguos, de modo que no es necesario que se renueven porque permanece evidente en su efecto. Pero el signo más admirable sería –como así fue– que el mundo fuese llevado por hombres sencillos e ignorantes a creer sin ningún otro prodigio verdades tan altas, hacer obras tan difíciles y esperar bienes tan elevados<sup>152</sup>. Esto contrasta con el modo de proceder de la religión mahometana en la que se prometen placeres carnales y su fundador, Mahoma, dijo haber sido enviado con el poder de las armas<sup>153</sup>.

En la insuficiencia de la filosofía para llegar a conocer a Dios, y en la sobrenaturalidad y carácter salvífico del conocimiento del fin al que Dios llama al hombre, basa Tomás al comienzo de la ST la necesidad de que, además

---

<sup>151</sup> ScG I, 5.

<sup>152</sup> ScG I, 6: 36-40.

<sup>153</sup> ScG I, 6: 41.



de las disciplinas filosóficas, exista una doctrina divinamente revelada, la “sacra doctrina” o teología<sup>154</sup>. Aunque ciencias diversas, Santo Tomás ve estrechamente unidas a la filosofía y a la teología. Lo que une a ambas es la continuidad del deseo natural de conocer. La fe supone ese conocimiento natural como la gracia supone la naturaleza<sup>155</sup>. La dedicación a la filosofía es legítima y goza de una relativa autonomía. Por naturaleza el hombre tiene deseo de conocer las causas de las cosas. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona<sup>156</sup>, y, por tanto, la fe no anula la racionalidad humana, sino que la lleva a su perfección.

#### 4. *La Iglesia como fortaleza de la verdad, la viejecita y los filósofos*

Tomás desarrolla ampliamente el tema de la amistad de Dios y de Cristo con el hombre. El don de la amistad de Cristo posibilita nuestra amistad con Dios<sup>157</sup>. El texto decisivo es Jn 15,14-15: “Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo. A vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer”. Comenta Tomás: “Es un verdadero signo de amistad el que el amigo revele al amigo los secretos del propio corazón. Puesto que siendo los amigos un solo corazón y una sola alma, lo que el amigo revela al amigo no parece que lo ponga fuera del propio corazón”<sup>158</sup>.

Además Cristo quiso que entre sus fieles y discípulos hubiera una perfecta amistad. Para ello les dio el precepto del amor mutuo<sup>159</sup>. Los amigos de Cristo forman la comunión de la Iglesia en torno a la Eucaristía<sup>160</sup>. La Eucaristía ha sido instituida “para alimentar espiritualmente la unión y amistad con Cristo y con sus miembros”<sup>161</sup>. El fruto es la Iglesia, casa de Dios y puerta del cielo. En ella se revela el misterio de piedad, como columna y fortaleza de la verdad (1 Tim 3,15). “Como la Iglesia congrega en Dios y proporciona el conocimiento de la verdad, debemos estar en ella”<sup>162</sup>. El acontecimiento de la

---

<sup>154</sup> ST I, 1, 1 resp.

<sup>155</sup> ST I, 2, 2 ad 1.

<sup>156</sup> ST I, 1, 8 ad 2.

<sup>157</sup> ST II-II, 23, 1.

<sup>158</sup> *In Io 15*, lect. 3: n. 2016.

<sup>159</sup> *In Io 13*, lect. 7: n. 1837.

<sup>160</sup> ST III, 73, 4 obj. 3.

<sup>161</sup> ST III, 79, 5 resp.

<sup>162</sup> *In 1 Tim 3*, lect. 3: n. 128.

verdad en la Iglesia es la encarnación de la Palabra de Dios como misterio revelado o sacramento. “Nada hay más sagrado que lo que llevamos en los corazones. Mucho más santo y sagrado será lo que hay en el corazón de Dios. Y lo que hay en el corazón divino es la Palabra de Dios que está en el seno del Padre. Lo que hay en las profundidades de Dios sólo lo conoce el Espíritu... y es el Verbo de Dios en el corazón del Padre. Pero el secreto oculto se ha hecho hombre... Ha sido manifestado en la carne como se manifiesta con la palabra sensible lo que está en el corazón”<sup>163</sup>.

Los que viven en la Iglesia conocen de Dios más y con más certeza que todos los filósofos antiguos. Para realizar la idea Tomás se refiere al ejemplo de la viejecita: “ningún filósofo, antes de la venida de Cristo, pudo conocer con todo su ímpetu tanto de Dios y de las cosas necesarias para la vida eterna, como conoce una viejecita por la fe después de la venida de Cristo. Por eso, se dice en Is 11,9: “La tierra está llena de la ciencia del Señor”<sup>164</sup>.

**Resumen.-** La Iglesia reconoce el carisma teológico de Tomás de Aquino y le presenta como modelo siempre actual de síntesis armoniosa de fe y razón. En el artículo se contextualiza la síntesis tomista y se analiza su articulación interna. Se descubre que Tomás, por una parte, fundamenta teológicamente la dedicación al estudio de la filosofía y su relativa autonomía, y, por otra, muestra que la dinámica interna de la búsqueda filosófica está abierta y necesita la fe cristiana como anticipo de su perfección y camino seguro para alcanzar su fin último.

**Summary.-** *The Church recognises the theological charisma of Thomas Aquinas and presents it as an always current model of harmonious synthesis between faith and reason. In this article, the thomist synthesis is put into context and its internal articulation is analysed. It's seen that, on the one hand, Thomas bases theologically the dedication to the study of the philosophy and its relative autonomy, and, on the other hand, it's shown that the internal dynamics of the philosophical search is open and needs the Christian faith as an advance of its perfection and safe road to reach its main aim.*

---

<sup>163</sup> *In 1 Tim 3*, lect. 3: n. 128-131.

<sup>164</sup> *In Symbolum apostolorum*, prol.: n. 862. También en *Sermo attendite falsos prophetas*, pars 2: ed. Vivès, t. 32 [673-680]).