

LA EXPLICITACIÓN METAFÍSICA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA SEGÚN TOMAS DE AQUINO

INTRODUCCIÓN

«Porque es cosa sabida y repetida mil veces que el Angélico elevó la filosofía cristiana a su último grado de perfección»¹. Luego de la revelación, existe una captación más intensa del objeto y una mayor asimilación intelectual del hábito metafísico, aunque esto no constituya formalmente una nueva ciencia: la filosofía cristiana no es distinta sino fundamentalmente metafísica. A lo largo de su vida, Santo Tomás explicitó la tesis fundamental de la filosofía cristiana para la cual solo Dios es su ser y en todo lo demás difiere la esencia de su acto de ser.

1) LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y REVELACIÓN CRISTIANA

Gracias a la aparición del cristianismo, no resulta exagerado sostener que la filosofía comienza a indagar reflexivamente sobre su concepto y al mismo tiempo distinguirse de aquél, debido a que ambos coinciden en entregarnos una concepción del mundo: en efecto, hasta el siglo V el cristianismo reunió el saber y a la religión, bautizando esta nueva sabiduría –sin las distinciones posteriores– como filosofía cristiana².

Si la filosofía cristiana es fundamentalmente un hábito sapiencial, éste no puede ser conocido sino a través de su operación o acto segundo, el cual es infaliblemente especificado por su objeto; tal como sucede con las potencias del alma, las cuales sólo podemos conocerlas por los actos que versan sobre sus objetos propios, según lo explicado por santo Tomás:

Así como sabemos que existe el alma por ella misma, al aperebarnos de su propio acto, y para conocer su esencia investigamos sobre los actos y objetos por los principios de las ciencias especulativas, así también, de lo que hay en nuestra alma, o sea, potencias y hábitos, sabemos que existen, porque percibimos sus actos; pero su esencia la conocemos a través de las cualidades de sus mismos actos³.

La filosofía no puede ser considerada unívocamente como hábito, puesto que sus distintas partes constituyen igualmente distintos hábitos intelectuales debido a la imperfección de nuestro intelecto, el cual necesita de muchas especies para entender. De esta manera, la metafísica es la que más participa de la razón común de filosofía, porque dentro de los hábitos intelectuales especulativos –cuya perfección supera a los prácticos en razón de su objeto–

¹ Santiago RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 1975, p. 246.

² Cf. Juan CRISÓSTOMO, *In Kalendas*, MPG, vol. 48, p. 956; Aurelio AGUSTÍN, *Contra Iulianum*, MPL, vol. 44, p. 774.

³ Thomae AQUINATIS, *Summa contra Gentes*, III, c. 46, n. 11.

aquella juzga no solo las conclusiones del hábito de ciencia, sino también, los principios de la misma proporcionados por el hábito de intelecto⁴.

La Sabiduría o Metafísica tiene razón de fin, en cuanto da al hombre la suprema perfección del orden natural, como hábito elicitivo de la beatitud natural; pero las otras partes de la filosofía tienen razón de medio para este fin, en cuanto verdaderamente no son sino disposiciones o preparaciones más o menos próximas o remotas, necesarias o útiles para adquirir y ejercer el hábito de sabiduría, es decir, para alcanzar la beatitud natural⁵.

La existencia de distintos hábitos correspondientes a las distintas ciencias filosóficas se fundamenta en la diversidad de sus objetos formales, cuya consideración también es análoga, puesto que el objeto formal *quod* o terminativo de la filosofía –que coincide con el del intelecto humano– es el ente. Dentro de este, el ente real tiene mayor razón de entidad que el ente de razón, el cual solo tiene *esse* en el intelecto. A su vez, la primera gran división del ente real es en necesario y en contingente, dando origen a las ciencias especulativas y prácticas respectivamente, cuyo grado de certeza aumenta en cuanto menos dependa de nuestro libre arbitrio⁶.

Según explica Gilson, la filosofía cristiana implica el auxilio indispensable de la fe para el ejercicio de la filosofía, puesto que históricamente nos amplió la consideración de su objeto formal *quod*. Ahora bien, puede definirse a la fe como una «virtud teológica adhesiva a la verdad divina (= objeto formal *quod*) por la autoridad de Dios obscuramente revelante (= objeto formal *quo*)»⁷. Esta verdad es, principalmente, el misterio de la unidad de naturaleza y la trinidad de personas, cuyo conocimiento excede a la razón natural, el cual creemos no por la demostración intrínseca de esa verdad sino por la testificación divina de la misma, aunque no podamos verla. Este conocimiento no es discursivo como el de la metafísica o la teología, sino inmediato y se asemeja a los primeros principios del orden natural⁸.

Ahora bien, dentro de la consideración del objeto material de la fe podemos distinguir un aspecto *per se*, en cuanto sujeto de atribución del hábito y coincidente con el objeto formal *quod*, que es Dios *sub ratione Deitatis*; como también, un aspecto *per accidens*, el cual, siendo revelado, puede ser conocido naturalmente a través de la filosofía, como son los *preambula*

⁴ «In quantum dicit verum circa principia, est intellectus; in quantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta propter eminentiam quam habet inter alias scientias: est enim virtus quaedam omnium scientiarum». Thomae AQUINATIS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 5, n. 9.

⁵ Santiago RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, p. 203.

⁶ Cf. Thomae AQUINATIS, *Sententia libri Ethicorum*, VI, lect. 3, n. 5.

⁷ Santiago RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus X: *De fide divina*, 1 vol.), ed. por Victorino Rodríguez, BTE, Madrid 1994, § 403.

⁸ Cf. *Ibid*, § 31-75.

fidei. Sin embargo, este objeto *per accidens* entra en la consideración del hábito de fe debido a la condición caída de la humanidad que yerra o ignora muchas verdades correspondientes al orden natural: de esta manera, la revelación ayuda a ampliar el horizonte de la razón para demostrar la existencia de Dios, su providencia natural o la creación del mundo⁹.

Debido a la nobleza de su objeto, Norberto del Prado sostiene que la filosofía cristiana es fundamentalmente metafísica porque tiene por objeto desentrañar, hasta las causas más profundas, la relación que existe entre el Creador y sus criaturas: «La razón verdaderamente filosófica del mundo y del hombre dependen de una noción verdadera de Dios, puesto que de allí, los órdenes del conocimiento y moral son ilustrados máximamente»¹⁰.

Para el ilustre dominico, santo Tomás ha delimitado la tesis fundamental de la filosofía cristiana en su opúsculo *De ente et essentia* donde queda claramente manifestado que solo Dios es su ser y en todo lo demás difiere la esencia de su acto de ser:

Todo aquello que recibe algo de otro está en potencia de aquello (que recibe) y que aquello que es recibido es para él su acto. Luego es necesario que la misma forma o quiddidad, esté en potencia respecto a la existencia que recibe de Dios y aquella existencia es recibida a modo de acto (...). Por esto hay filósofos que dicen que Dios no tiene esencia o quiddidad porque su esencia no es otra cosa que su existencia¹¹.

Según el P. del Prado, aunque esta tesis metafísica ya tiene raíces bíblicas¹², santo Tomás entiende como filósofos a sus grandes precursores, en quienes más o menos se vislumbraba la distinción real, entre los cuales destaca a Aristóteles, Platón, Boecio, Dionisio y Avicena¹³.

Sostenemos que la filosofía cristiana no establece un nuevo objeto formal *quod* para la metafísica, sino que y gracias a la revelación, la consideración de este objeto no es extensiva sino intensivamente superior si la comparamos con cualquier otra metafísica, incluso la de Aristóteles; puesto que el *ens commune* es explicitado como creado y, mediante su análisis, nos

⁹ «*Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique; ideo quod pertinet ad fidem ratione hujus vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per se ad fidem pertinet; quod autem excedit intellectum hujus vel illius, et non omnis hominis, non per se sed per accidens ad fidem pertinet*» Thomae AQUINATIS, *Scriptum Super Sententiis*, III, d. 24, q. 2, q. 2.

¹⁰ Norberto DEL PRADO, *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Ex typis consociationis Sancti Pauli, Friburgi 1911, p. XXII.

¹¹ Thomae AQUINATIS, *De ente et essentia*, cap. 5-6. La sublimidad de esta verdad se encuentra a lo largo y ancho del *corpus thomisticum* (cf. *Scriptum Super Sententiis*, I, d. 19, q. 2, a. 2; *De Hebdomadibus*, cap. 2, lect. 2; *De Veritate*, q. 27, a. 1 ad 8; *Contra Gentes*, I, c. 22; II, c. 52; *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4; q. 44, a. 1).

¹² «*Si dixerint ad me (Moyses) filii Israël: Quod est nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum; sic dices filiis Israël: Qui est, misit me ad vos*» (Exod. 3:13-14).

¹³ Norberto DEL PRADO, *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, p. XXII.

remontamos a la causa de éste a través del conocimiento metafísico de Dios creador *sub ratione entis*¹⁴.

2) LA FILOSOFÍA CRISTIANA COMO HÁBITO METAFÍSICO

Una vez establecido el objeto de la filosofía cristiana, resulta necesario indagar en su naturaleza subjetiva o psicológica de hábito operativo intelectual. Perteneciente al predicamento *qualitas* de primera especie, este hábito –como cualquier hábito operativo– no habilita directamente al acto sobre el objeto de la filosofía cristiana, sino al mismo intelecto para que obre: aunque ninguna creatura sea inmediatamente operativa, en cuanto sus potencias son realmente distintas de ella, gracias al hábito la potencia alcanza uniformidad, prontitud y delectación en sus operaciones.

Habíamos mencionado que la filosofía cristiana es fundamentalmente sapiencial, y por eso no constituía un hábito esencial o formalmente distinto de la ciencia metafísica, sino solo un modo más intenso del intelecto en poseerla.

El conocimiento proporcionado por la fe en cuanto objeto material *per accidens*, le permite al filósofo cristiano conocer con certeza e intensidad –incomparablemente mayor a la de cualquier filósofo no cristiano– muchas verdades naturales acerca de Dios y sobre nuestro fin último, tal como es descrito por León XIII: «Los que unen el estudio de la filosofía con la obediencia a la fe cristiana, filosofan perfectamente, supuesto que el esplendor de las divinas verdades, recibido por el alma, auxilia la inteligencia, a la cual no quita nada de su dignidad, sino que le añade muchísima nobleza, penetración y energía»¹⁵.

Así como la gracia supone y perfecciona la naturaleza, así también, la fe lo hace con la filosofía: aunque no sea necesario para nuestra salvación conocer *in actu signato* el objeto formal de la filosofía cristiana, este actúa como preámbulo o disposición hacia aquella, puesto que nos habla acerca de Dios como fin último natural.

Antes de la confirmación en gracia de los ángeles y antes de la caída del primer hombre, el hábito de fe angélico y humano –que no difiere en especie y permanece siendo el mismo después del pecado original– solo elicita actos sobre su objeto formal *quo* y *quod*, pero no respecto a su objeto material *per accidens*. Aunque no veían la esencia divina, el ángel y el hombre gozaban de una contemplación altísima de las realidades divinas y conocían las realidades naturales de modo perfecto e intuitivo y, por tanto, no tenían necesidad de elicitar

¹⁴ «*Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune*». Thomae AQUINATIS, *Sententia libri Metaphysicae*, prooem.

¹⁵ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, § 8.

actos de fe con respecto a su objeto material *per accidens*, según lo explicado por el P. Ramírez: «Nosotros creemos muchas cosas acerca de la creación del mundo, las que –sin embargo– el primer hombre conocía directamente. Por eso y en cuanto a estos objetos materiales, ellos no tenían fe sino experiencia o intuición o ciencia»¹⁶.

Santo Tomás explica que las razones naturales utilizadas por la apologética para persuadir al hombre que aún no cree, pueden disminuir el mérito de su acto de fe; pero, y al mismo tiempo, estas razones pueden aumentar el mérito de este acto en el hombre que cree y está vivificado por la caridad¹⁷. Este es el motivo –*ex redundantia amoris erga Deum et res divinas*– que mueve a teólogos y filósofos cristianos a remover los impedimentos de la fe, mostrar su razonabilidad y crecer en caridad porque hay mayor conocimiento. De ahí que el P. Ramírez sostenga la disminución de la razón de fe en el sabio cristiano con respecto a su objeto material *per accidens*, al no creer en él sino demostrarlo; sin embargo, aclara que la fe no se define en orden a este objeto sino solo respecto al formal *quo* y *quod*, y por eso su labor puede ser altamente meritoria:

La fuente del mérito procede del alma vivificada por la gracia santificante y, particularmente, del hábito de caridad: de ahí que esta sea el vínculo de perfección al ser forma de todos los hábitos operativos¹⁸. Aunque, como aclara el P. Ramírez, la caridad no es forma intrínseca de los hábitos porque cada uno tiene un objeto formal distinto, ni su causa eficiente debido a que la caridad y cualquier hábito infuso procede de la gracia santificante; sino más bien, aquella actúa como forma extrínseca que ordena y mueve a cualquier hábito a su perfección última según el modo de causa final¹⁹. Pero esta perfección no es unívoca: mientras la caridad forma a los hábitos infusos inmediatamente en acto primero siendo meritorios *substantialiter*, a los adquiridos solo en acto segundo siendo meritorios *modaliter*²⁰. Esto se debe a que los hábitos infusos se ordenan formalmente al fin sobrenatural, en cambio los adquiridos solo dispositivamente. Por esta razón, el hábito de caridad no sobrenaturaliza a la filosofía cristiana *ut habitus* ya que este –como adquirido– no se ordena formalmente a la visión beatífica, pero su acto sí recibe el modo sobrenatural según la causa final, y por eso su ejercicio es meritorio²¹.

¹⁶ *Ibíd.*, § 594.

¹⁷ «*Rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei, praeambula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparent*» (II-II, q. 2, a. 10).

¹⁸ Cf. II-II, q. 23, a. 8.

¹⁹ Cf. Santiago RAMÍREZ, *De fide divina*, § 452.

²⁰ Cf. *Ibíd.*, § 477.

²¹ «La caridad, por ser la suprema de todas las virtudes de cualquier género y graduación que sean, es la *ordenadora* por antonomasia de todas ellas y de todos sus actos y materias según el principio más alto y profundo de todo

Al ser metafísica, la filosofía cristiana también goza de una certeza incomparablemente mayor respecto del resto de las ciencias. El Aquinate define la certeza como «la firme adhesión de la virtud cognoscitiva en su cognoscible»²², lo cual no es propio de la simple aprehensión sino del juicio donde está la verdad. Así como existe la verdad lógica y ontológica; así también sucede con la certeza, ya sea psicológica (o formal) como fundamental (o material) respectivamente. Según el P. Ramírez, la certeza psicológica toca al objeto y determina al sujeto en cuanto el hábito infaliblemente es llevado a su objeto propio, aunque puede suceder que el modo o estado subjetivo de la certeza admita grados de acuerdo a la menor o mayor connaturalización del hábito en el intelecto. En cambio, la certeza fundamental –que es la causa de la psicológica– se refiere a la realidad misma y gracias a la cual el intelecto adquiere la certeza²³.

Comparada con el hábito de fe, la filosofía cristiana tiene una certeza menor tanto fundamental como psicológicamente: respecto a la primera, el objeto de fe es más firme que cualquier objeto del conocimiento natural porque versa sobre la misma realidad divina; mientras la filosofía cristiana, en cuanto metafísica, se dirige primero al *ens commune* que es creado y solo oblicuamente alcanza a Dios. Respecto a la segunda, la luz infundida sobrenaturalmente por Dios para creer en sus palabras, es mayor que la luz natural de nuestro intelecto por la cual conocemos los primeros principios: de allí que el hábito de fe es llevado *fortius et certius* a su objeto propio que el hábito de intelecto al suyo²⁴. Sin embargo y con respecto al estado subjetivo de la certeza, el hábito de filosofía cristiana es más certero puesto que –como virtud intelectual adquirida– se adapta y connaturaliza mejor con nuestro intelecto viador, al serle proporcionado a su capacidad natural. Aunque la fe esté radicada en el intelecto, no es una virtud intelectual propiamente hablando, ya que sus principios no son adquiridos sino creídos²⁵.

CONCLUSIÓN

orden, que es Dios como Bien Supremo y Bienaventuranza Objetiva en sí misma, en toda la plenitud de su significado». Santiago RAMÍREZ, «La Eucaristía y la Paz», *Ciencia Tomista* 79 (1952) 201.

²² Thomae AQUINATIS, *In Sent.*, III, d. 26, q. 2, a. 4.

²³ Cf. Santiago RAMÍREZ, *De fide divina*, § 552-553.

²⁴ «*Quia scire Deum est ex lumine naturali, credere autem Deum est ex veritate divina ut proprio medio; el propterea credere Deum est certius secundum se quam scire Deum per metaphysicales demonstrationes*». CAIETANUS, *Commentaria in Summam Theologicam in Secundam Secundae*, ed. Leonina, Ex Typographia Polyglotta Roma 1897, q. 4, a. 8.

²⁵ «*Certitudo scientiae consistit in duobus, scilicet in evidentia et firmitate adhaesionis; certitudo vero fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhaesionis (...). Quamvis certitudo fidei de qua loquimur quantum ad illum unum sit vehementior quam certitudo scientiae quantum ad illa duo*». Thomae AQUINATIS, *In Sent.*, III, d. 23, q. 2, a. 2, q. 3 ad 1.

La filosofía cristiana debe ser animada no por la confusión o separación, sino por la distinción real entre la teología y la filosofía, y que constituye una característica propia del tomismo, según lo explicado por el P. Ramírez:

Uno de los méritos más principales del Angélico es, a saber: la distinción y la armonía entre el orden natural y sobrenatural, o sea entre la razón y la fe (...). La razón y la Filosofía no pueden ser neutras ante la revelación cristiana: es preciso que adopten una posición, no ciertamente hostil, que resulta irracional, sino de benevolencia y aproximación, ya que se trata del problema capital de la vida humana, que es su último fin²⁶.

Esta posición de benevolencia y aproximación originó la filosofía cristiana donde, bajo el influjo histórico de la revelación, se han explicitado las verdades más profundas de la metafísica y que son las que tocan la composición ontológica de esencia y acto de ser en la creatura y, al mismo tiempo, la real identidad de estos compuestos en la suma simplicidad de la esencia divina. Como esta doctrina es tan primordial al tomismo, sin hesitación puede asegurarse que santo Tomás ha conducido a la filosofía cristiana –que es fundamentalmente metafísica– hasta su grado último de perfección, según estas palabras del teólogo salamantino comentando un discurso de Jozef Bittremieux:

Esta ciencia tiene una certeza más que metafísica, superior al de todas las ciencias; de ahí también su hermosura sublime. Con esto santo Tomás nos ha dado un himno metafísico de hermosura sobreabundante, en honor de Dios, que es su mismo Ser, en el cual la razón humana canta la esencia de Dios y sus atributos²⁷.

Luis Larraguibel Díez

RESUMEN:

«Porque es cosa sabida y repetida mil veces que el Angélico elevó la filosofía cristiana a su último grado de perfección» (S. RAMÍREZ, Introducción a Tomás de Aquino, 275). Luego de la revelación, existe una captación más intensa del objeto y una mayor asimilación intelectual del hábito metafísico, aunque esto no constituya formalmente una nueva ciencia: la filosofía cristiana no es distinta sino fundamentalmente metafísica. A lo largo de su vida, Santo Tomás explicitó la tesis fundamental de la filosofía cristiana para la cual solo Dios es su ser y en todo lo demás difiere la esencia de su acto de ser.

CURRICULUM VITAE:

²⁶ Santiago RAMÍREZ, «Boletín de Teología Dogmática», *Ciencia Tomista* 31 (1925) 243.

²⁷ *Ibíd.*, 249; cf. Jozef BITTREMIEUX, «De uso et applicatione doctrinae philosophicae de reali distinctione inter essentiam et esse», *Ephemerides theologiae Lovanienses* 1 (1924) 321-339.

Luis Larraguibel Díez es profesor, licenciado y Doctor en filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA); Magíster en Economía por la Universidad Francisco Marroquín (UFM) y el OMMA Business School de Madrid. Su tesis doctoral fue dirigida por el Pbro. Dr. Ignacio Andereggen y trató sobre el pensamiento de Santiago Ramírez O.P. Además, es profesor titular de Introducción a la Filosofía en la Universidad Católica de La Plata (UCALP) y se desempeña como investigador académico en la misma universidad. Asimismo, es autor de numerosos artículos especializados y que han sido publicados en revistas indexadas de filosofía tanto nacionales como internacionales. Fue acreedor del Programa “Becas Iberoamérica: jóvenes profesores e investigadores 2018” para la realización de su proyecto “La razón formal de deidad: aspectos metafísicos y antropológicos en el pensamiento de Réginald Garrigou-Lagrange O.P” en la Universidad Pontificia de Salamanca (España).

CORREO ELECTRÓNICO:

luislarraguibel@hotmail.com / luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar