

# EL CARÁCTER EPISTEMOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE TOMÁS DE AQUINO

Lic. Guillermo E. Spiegel

## 1. Precisiones sobre el concepto "epistemología"

El concepto "epistemología" es compuesto, viene del griego *episteme*, que se traduce por *saber, conocimiento, ciencia, arte, habilidad*; y de *lógos*, que se traduce por *razón, tratado, discurso*. El concepto se traduce al castellano por *tratado de la ciencia, tratado del conocimiento, discurso del saber* y otros.<sup>1</sup> En el caso de este trabajo, parece que la acepción que más se ajusta al concepto griego de *episteme* es el de "ciencia", que se deriva del latín *scientia* que es un sustantivo abstracto procedente del verbo *scire* que se traduce por *saber*. De este modo, el "saber" y la "ciencia" son exactamente lo mismo, y así se explica que cada una de las acepciones de "saber" se correspondan exactamente a otros tantos sentidos de "ciencia". Sin embargo, se puede afirmar con Millán Puelles, que "el repertorio semántico de la palabra *ciencia* ofrece a primera vista un espectáculo de polisemia anárquica".<sup>2</sup> Pero no se trata de entrar en este tipo de problema, sino que a diferencia de los diversos tratamientos que se puedan dar del concepto de ciencia, es necesario llegar a un *concepto-centro de las ciencias* hasta que se despejen las dudas sobre el sentido auténtico del saber. Por lo tanto, el tratamiento que se quiere dar desde la perspectiva de Santo Tomás al concepto de ciencia, es el de un tipo de saber donde se da en el modo más perfecto, lo que en otros tipos de saber se da de una manera declinada, imperfecta o no plena. Ese tipo de ciencia es el *conocimiento cierto y etiológico por las causas más radicales*. Se afirma esto, para distinguirla de la opinión de algunos filósofos que consideran a la *episteme* o ciencia como un cuerpo que se desarrolla a través del discurso racional y que sólo alcanza su plenitud de saber en el *método* o los *métodos*, por lo cual una definición de "ciencia" en sentido amplio es "una doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico".<sup>3</sup> Pero una definición más precisa apunta a señalar a la ciencia como "un conjunto de conocimientos que están entre sí conectados fundamentalmente".<sup>4</sup> Por eso, la noción de ciencia, en "tanto conocimiento científico objetivo" y por ende "accesible a todos", es un accesorio y un requisito que no se debe incluir, ya que en la definición de ciencia, el valor de los resultados está asegurado por la vinculación del saber científico a las cosas (entes) y a la esencial adecuación de las facultades cognoscitivas humanas. De ahí que la *objetividad* es esencial a la ciencia porque como conocimiento intelectual, debe aspirar necesariamente a la verdad.<sup>5</sup> Entonces el método deja el lugar a la unidad de la ciencia, la cual se fundamenta en su *objeto*. Esto va en contra del *cientismo* que cree resolver los más profundos problemas con los métodos de las ciencias particulares, especialmente, con las naturales y, merced a una concepción científica del universo prescinde de la metafísica y aún de la ciencia sagrada o teología. Tal es el caso, de aquellas "construcciones puramente lógicas",<sup>6</sup> sostenidas en el campo de la *filosofía analítica*,<sup>7</sup> por una parte, entre cuyas figuras se destacan el filósofo y matemático Bertrand Russell (1872-1970), que escribe un ensayo titulado: *Nuestro conocimiento del mundo exterior como campo para el método científico de la filosofía*, del año 1914 y que será una continuación de su obra fundamental: *Principia Mathematicae (Principios de Matemática)*, del año 1903, escrita conjuntamente con Whitehead y por medio de la cual deja establecido que "la lógica es la esencia de la filosofía".<sup>8</sup>

<sup>1</sup> DICCIONARIO ILUSTRADO SPES, latín-español y español-latín. Barcelona, Bibliograf., 1964, p. 107.

DICCIONARIO SOPENA, griego-español. Barcelona, Sopena, 1972, p. 548. DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. Real Academia Española. 20° edic, Tomo I, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 571.

<sup>2</sup> MILLAN PUELLES, Antonio. *Léxico Filosófico*. Madrid, Rialp, 1984, p. 127.

<sup>3</sup> BRUGGER, Walter, *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Herder, 1975, p. 97.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica I*, 1.

<sup>6</sup> URDANOZ, Teófilo, *Historia de la Filosofía*. Tomo VII, Madrid, BAC, 1984, p. 128.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 75 y ss.; 162 y ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 128 y 129.

La otra figura destacada es Ludwig Wittgenstein (1889-1951), cuya obra más importante es el *Tractatus Logico-philosophicus*,<sup>9</sup> en el cual, si bien hace una crítica a la filosofía desde un análisis del lenguaje, sin embargo el centro de su preocupación es la lógica, hasta el punto que el filósofo austríaco se preocupa por definir la esencia ideal de la proposición y del lenguaje a partir de las estructuras formales de la lógica simbólica.<sup>10</sup>

Desde la perspectiva de la construcción lógica, la estructura del mundo adquiere su consistencia a través de las proposiciones que van a ser "las únicas -según Wittgenstein- que tienen en común con la realidad, la forma lógica o la forma de la representación",<sup>11</sup> lo que se va a comprobar o verificar sólo en el ámbito empírico.

Por otra parte, se encuentra el *neopositivismo lógico*,<sup>12</sup> también llamado *positivismo científico o empirismo lógico*. Esta es la corriente del análisis lógico que sucede inmediatamente a Russell y a Wittgenstein y que se erige es una especie de movimiento autónomo dentro de la filosofía analítica con el aporte de otras influencias del positivismo empirista, construyendo una de las direcciones más significativas de la filosofía radical de nuestro tiempo. A esta se halla ligada el Círculo de Viena, para quienes el mundo exterior es un producto de construcciones lógicas, idea que cobra más fuerza aún con la dirección fisicalista y lógico - sintáctica de Neurath, Carnap y otros.

Es importante destacar que el cientismo actual y las corrientes a las cuales se ha hecho referencia como a sus pensadores o promotores, no están desvinculados con la base filosófica que ha sido la matriz de una "imagen del mundo o del universo", la que ha devenido en este "carácter epistemológico" actual y que al mismo tiempo sirve para forjar otras utopías, sean sociales, políticas, económicas o religiosas, que se proyectan desde la mente humana hacia el mundo externo y que como tales se constituyen en "modelos reales", porque así lo dictamina la razón que los construye.

Hasta aquí el realismo de Santo Tomás parecería sufrir un retroceso frente a la matemática pura que está dotada de una certeza etiológica formal o frente a las ciencias positivas, cuya certeza etiológica se fundamenta únicamente en la *probabilidad* de los fenómenos, cumpliendo ambas con la definición del concepto-centro de ciencia señalado más arriba.

## 2. El realismo epistemológico en la filosofía de Tomás de Aquino

Es seguro que el carácter científico en el realismo de la filosofía de Santo Tomás, no viene por su interés por la "filosofía", sino más bien por el de la "teología" o "ciencia sagrada". Sin embargo, es necesario detenerse en los elementos filosóficos considerados por el Aquinate, los cuales no están en contradicción con los de su verdadero propósito, es decir, las reflexiones teológicas. De este modo, una definición etimológica de filosofía, se aclara con la concepción tradicional de "búsqueda", tal como lo refiere Santiago Ramírez, al afirmar que "el nombre griego de *filosofía*, como *amiga de la sabiduría*, debe ser entendida como un *ardor, fervor y celo de saber*",<sup>13</sup> Esto es tan claro para el R Ramírez, como lo es para Santo Tomás, a quién Ramírez lo hace más explícito aún. Aquí está también presente Aristóteles, quién expresa en su obra *Metafísica, I, 1*, que "todo hombre naturalmente desea saber". Pero este *saber* no es un saber cualquiera, sino que nace de las "profundidades del alma".<sup>14</sup> Por eso, el "filósofo", es el que "abraza a la sabiduría" *-philosophus autem est qui sapientiam amplexatur-*.<sup>15</sup>

<sup>9</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Revista de Occidente, 1957.

<sup>10</sup> Ibid., Prólogo, p. 31 y n° 62, 63 y 6.124.

<sup>11</sup> Ibid., n°2.18, pp. 43 y ss.

<sup>12</sup> URDANOZ, T, op.cit., p. 234 y ss.

<sup>13</sup> RAMÍREZ, Jacobus, M. O.P., *Delpsa Philosophia in Universum*. Madrid, C.S.I.C., 1970, p. 22.

<sup>14</sup> Ibid., p. 23.

<sup>15</sup> Ibid., p. 27.

Sin embargo, este fervor por saber implica una dedicación, es decir, un *studium sapientiae*, lo que requiere por parte del filósofo una cierta "ocupación", tal como afirma Santo Tomás en la Suma de Teología: "Estudio es una palabra que designa aplicación intensa de la mente a algo, cosa que no puede hacer sino mediante su conocimiento. Por lo tanto, la primera aplicación del hombre se refiere al conocimiento, y luego a aquellas cosas a las cuales se ordena mediante él. El estudio se refiere sólo secundariamente a las obras que debemos realizar mediante la dirección del conocimiento ... de aquí se sigue que la materia propia de la *estudiosidad* es el conocimiento".<sup>16</sup> Esto reafirma lo que dijo Marco Tulio Cicerón, cuando repite que "el estudio es la *ocupación* del alma asidua y vehementemente en alguna cosa, con gran voluntad, ocupación, como la de los Filósofos, Poetas, Geómetras y Literatos".<sup>17</sup> Por eso, es natural que el "filósofo" se presente no como un "sabio", sino como un "buscador de la sabiduría". Como dice el Aquinate: "El que entra en religión no hace profesión de ser perfecto, sino de trabajar por serlo; como tampoco hace profesión de sabio el que ingresa en una escuela, sino de estudiar para adquirir la ciencia. Por ello, dice San Agustín que Pitágoras no quiso llamarse sabio, sino *amigo de la sabiduría*".<sup>18</sup> Surge de aquí que el "filósofo" es aquella persona que anhela la "sabiduría"... *"Ita philosophus est qui ad sapientiam semper anhelat ..."*.<sup>19</sup> De este modo se puede verificar, la intención de los antiguos, para quienes el auténtico saber, se halla en la "búsqueda de la sabiduría" a través de un profundo anhelo, lo cual coincide con el propósito de Santo Tomás, aunque éste difiere con los demás, en poner como medio a la *studiositas*, como la virtud moral que tiene por objeto la moderación del apetito y el afán de conocer la verdad para alcanzar así un verdadero conocimiento, y por ende, una auténtica ciencia. Por esta razón, se puede observar en Tomás de Aquino, que no se trata de "cualquier saber", sino de un "saber", que tiene por fin, y especialmente en el hombre, el conocimiento de la verdad. Sin embargo, el Aquinate ha tenido en cuenta antes de abrazar esta posición, las necesidades de nuestra naturaleza racional y sensible que sin duda son, la verdad, la objetividad, la realidad, por oposición al engaño, que -según Santo Tomás- defrauda nuestras esperanzas. Entonces, para alcanzar la posesión de la verdad, él cree que la *estudiosidad* nos enseña a huir y separar todos los errores que no alimentan nuestro espíritu. Por lo tanto, lo que no conduce al fin, es decir, a la verdad y que es la ciencia para Santo Tomás, aleja del auténtico saber.

Aquí se halla uno de los elementos ciertos acerca del carácter epistemológico en la filosofía de Santo Tomás, la necesidad de la *estudiosidad* para conocer la verdad, y particularmente, la verdad científica. Este elemento, queda refrendado al mismo tiempo por la fórmula de la definición etimológica de la filosofía cercana al Aquinate: "*S/c ergo patet quod Philosophia juxta vim nominis, importat vehementem, assiduam delectabilemque animi applicationem seu conatum ad sapientiam totis viribus conquirendam*"... -Por lo tanto, se sigue que la filosofía le importa justamente la fuerza del nombre como una vehemente, asidua y deleitable aplicación del alma y el empeño con que se busca a la sabiduría con todas las fuerzas-.<sup>20</sup>

No obstante que se ha aclarado en este primer paso el carácter epistemológico en la filosofía del Aquinate, el asunto de un carácter más profundo y específico de su científicidad, se va a resolver en la definición esencial o real. Antes de pasar a la definición esencial, existe un paso intermedio, que está dado por lo que la escolástica llama la *definición vulgar*, es decir, la definición de Filosofía, según lo que el vulgo entiende por el nombre de "sabiduría", que con claridad y precisión el P. Ramírez la interpreta así: "Todos los filósofos de todos los tiempos vulgarmente conciben a la Filosofía como un cierto y elevado conocimiento de todas las cosas, cognoscible por la naturaleza humana y esta misma, es la significación vulgar y general del nombre de Sabiduría".<sup>21</sup>

<sup>16</sup> S. Th. II-II., q.166, art.1, c. ad 1; **et art.2; In Metaph., Lib. VI.lect.2, n° 1173.**

<sup>17</sup> M. T. CICERÓN, De *Inventione Rethor.* I, cap. 25, n° 36

<sup>18</sup> S.Th. II-II, q. 186, art. 2 ad. 1.

<sup>19</sup> RAMÍREZ, J. M., op. cit., p. 29.

<sup>20</sup> Ibid., p. 30

<sup>21</sup> Ibid., p. 33.

## 2.1. La definición real en la filosofía de Tomás de Aquino

La aporía definitoria de la "filosofía" parece que se centra en torno a la definición real del saber filosófico. Esta se ha convertido en una auténtica *crux philosophiae*, ya que cada sistema filosófico, cuando no cada pensador, presenta su propia definición; la pugna de sistemas y pensadores en torno al objeto de su ciencia, representa la primera piedra de escándalo del filosofar. De aquí, el peligro de un cierto escepticismo fácil a la sensibilidad humana si no se advierte el denominador común a los extremos de la lucha.

Las concepciones y definiciones de la "filosofía" durante el período de la *Filosofía Antigua*, que comprende a la filosofía griega clásica, a la filosofía helenística, a la filosofía greco-romana y, en general a todas las filosofía "paganas", persistieron en la época en que se extendió el cristianismo, el que influyó hondamente en los nuevos modos de concebir y tratar a la filosofía. En este medio nació lo que se denomina la *filosofía cristiana*,<sup>22</sup> que con el tiempo se fue perfeccionando y que tiene hasta el día de hoy cierta influencia. Por otra parte, si se tiene en cuenta a las tres grandes religiones de Occidente, originadas en el Próximo Oriente: *judaísmo*, *mahometismo* y *cristianismo*, han influido en las distintas maneras de entender a la "filosofía", la que se presenta primero como opuesta y luego como ligada a la correspondiente concepción religiosa. Por lo tanto, se debe tener en cuenta que la pregunta *¿qué es la filosofía?*, fue durante un tiempo formulada por un cristiano, o por un judío o por un musulmán. Por eso, la definición de la "filosofía", dada en la E. Media Cristiana se debe entender en virtud de la función que desempeña el pensamiento filosófico, en cuanto "pensamiento racional", para la comprensión del contenido de la fe. Los dos exponentes máximos en este sentido, fueron San Agustín de Hipona (354-430) y San Tomás de Aquino (1225-1274). Para el primero hay que aceptar por la fe las verdades que Dios revela si se quiere adquirir luego, alguna inteligencia de ellas; esa será la inteligencia que, del contenido de la fe, puede alcanzar el hombre en este estado de vida presente, es decir, en el mundo. Ello, se corrobora con un célebre texto del *Sermón 43* que resume la doble actividad de la razón de acuerdo a la siguiente fórmula: "*comprende para creer, cree para comprender-intellige ut credas, crede ut intelligas*".<sup>23</sup>

Para Santo Tomás, se pone de relieve la naturaleza de la "filosofía" a través de su extensa obra, especialmente en la Suma de Teología, en la cual el santo reconoce por una parte, la exigencia filosófica pero en relación con la vocación teológica. Por ello, a pesar de la independencia de los dos órdenes, se puede ver claramente desde el principio de la Suma de Teología, que la reflexión filosófica es obra de la razón, la que se distingue esencialmente *in genere* (en general), de la teología, a la cual se halla sometida directamente.<sup>24</sup> Este sometimiento, no es "esclavitud", sino que es un "servicio", ya que Santo Tomás y posteriormente, todo el tomismo van a establecer entre los dos campos una serie de relaciones, tales que la "filosofía" sirve tanto o más a la teología, cuanto es más rigurosamente filosófica, y la teología a su vez revela tanto más el carácter sobrenatural de la fe, cuanto más respeto demuestra por la luz natural de la razón. Por lo tanto, el papel de la razón humana en la enseñanza de la doctrina sagrada, no es probar las verdades de la fe, ya que entonces la fe perdería todo su mérito, sino explicar el contenido de dicha enseñanza, tal como lo afirma el Aquinate: "... *la reflexión filosófica representa la comprensión previa, necesaria para la especulación teológica, porque por la naturaleza de las cosas visibles el intelecto humano se eleva hasta un cierto conocimiento de las realidades invisibles*".<sup>25</sup>

<sup>22</sup> La expresión *filosofía cristiana*, no pertenece a Santo Tomás de Aquino, si bien con ella designó el Papa León XIII, en su encíclica *Aeternis Patris* (1879), a la doctrina del doctor Universal de la Iglesia. Tal como se describe en dicho documento, la filosofía cristiana es el método filosófico en el que la fe cristiana y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica (Véase E. Gilson. *Elementos de filosofía cristiana*. Prólogo. Madrid, Rialp, 1981, p. 9).

<sup>23</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, S. Obras. *Vil. Sermones*, nº 43, pp. 573-580

<sup>24</sup> S. Th. I, q. 1, art. 1 ad 2.

<sup>25</sup> S. Th. I, q. 84, art. 7.

Entonces, la "filosofía" se define en relación con la teología, cuya servidumbre en el caso de Tomás de Aquino implica al mismo tiempo una "armonía" entre fe y razón, es decir, entre filosofía y teología. Sin embargo, otros afirman que existe entre ambas un conflicto inevitable, otros apuntan a que pueden constituir dos "reinos" distintos, cada uno de ellos con su correspondiente "verdad". Pero teniendo en cuenta lo que afirma el Aquinate más arriba, se puede decir que corre al uso una definición que trata de recoger en un haz las exigencias de la ciencia en tanto conocimiento cierto y etiológico por las causas más radicales, o sea: "*La filosofía es el conocimiento científico que mediante la luz natural de la razón considera las primeras causas o las razones más elevadas de todas las cosas, en cuanto éstas conciernen al orden natural*".<sup>26</sup>

De acuerdo con esta definición, primero se debe considerar a la filosofía como una *sabiduría humana*, es decir, como un saber aprendido por el hombre, como un deseo o un apetito de conocer que emana de la propia naturaleza humana.<sup>27</sup>

En segundo lugar, se debe considerar el *¿cómo?* conocer. Se trata de un conocimiento con sentido total y completo de la palabra, es decir, con *certeza*, de modo que se pueda decir *por qué* la cosa es lo que decimos que es, y no puede ser de otra manera, o sea, *conocer por las causas*. Hallar las causas es en realidad la gran tarea de los filósofos, por eso del conocimiento del que se preocupan u ocupan no es simplemente *probable*, como el que proporcionan los oradores en sus discursos; es un conocimiento capaz de obligar a la inteligencia, como el que los matemáticos proporcionan con sus demostraciones. Entonces, este conocimiento cierto por las causas es una *ciencia*. Por ende, la *filosofía* también es una ciencia.

En tercer lugar, se deben hallar los medios para ese tipo de conocimiento. El medio es la *razón*, la cual es común a todas las ciencias y a todas aquellas que pretendan ser ciencias. Entonces, conocer por la razón es conocer mediante *la luz natural de la inteligencia humana*, común por demás a todas las ciencias puramente humanas, por oposición a la teología (sobrenatural). Luego, lo que regula a la filosofía es el criterio de verdad, que es la *evidencia del objeto*. El medio o la luz por la cual una ciencia llega a las cosas, es lo que se llama en lenguaje técnico el *lumen sub quo* de esta ciencia, la luz bajo la cual alcanza el objeto que conoce, también llamado *objectum quo* u "objeto que". Las distintas ciencias poseen cada una su luz o medio peculiar o *motivum formale* que responde a los principios formales mediante los cuales alcanzan su objeto. Pero estos diversos principios tienen en común el que nos son todos conocidos mediante el ejercicio espontáneo de nuestra inteligencia, tomada como el medio natural para conocer, es decir, que se comprenden por la *luz natural de la razón* y no, como los principios de la teología, mediante una comunicación sobrenatural que se hace a los hombres por la Revelación y por medio de la luz de la fe.

En cuarto lugar, queda ahora por conocer el objeto *quod* u objeto material de la filosofía. Para responder a esta cuestión se deben recordar los objetos que tratan los filósofos. Tratan de *todas las cosas*: del conocimiento y su procedimiento, del ser y del no ser, del bien y del mal, de movimiento, del mundo, de los seres vivos y de los no vivos, del hombre y de Dios, en suma, de todos los seres actuales y Posibles de existir. Al tratar de todas las cosas, es una *ciencia universal*; y de este modo ha sido aceptada por todos aquellos que se dicen a sí mismos filósofos, profesores de filosofía y practicantes de filosofía.

Sin embargo, este carácter de universalidad no quiere decir que absorbe en sí a todas las ciencias y que ella es la ciencia única, de la que las demás no serían sino partes; o al contrario, que es ella la que queda absorbida en las demás ciencias, de las cuales, no sería la filosofía sino una sistematización o colección ordenada de ideas. Por el contrario, la filosofía tiene su naturaleza y su objeto propio y es distinta de las otras ciencias.

<sup>26</sup> MARITAIN, Jacques, *Introducción a la filosofía*. Bs. As., Club de Lectores, 1980, p. 87 y S.Th. I, q. 1, art. 1 ad 2.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Obras. Metafísica*, Lib. I, cap. 1. Trad. Francisco de R. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1977.

¿Cómo se explica que la filosofía sea una ciencia aparte, si trata de todas las cosas? Hay que fijarse desde que *punto de vista*, bajo que aspecto trata de todas ellas; o de otro modo, qué es lo que *directamente y por sí misma* busca en todas las cosas: si la filosofía trata del hombre, por ejemplo, ¿es para investigar el número de vértebras o las causas de una enfermedad? La respuesta es obvia. Eso lo estudia la anatomía y la medicina. Por lo tanto, la filosofía investiga en las cosas, no el "por qué" inmediato de los fenómenos que caen bajo nuestros sentidos, sino, el "por qué" más remoto, más allá del cual no puede remontarse la razón. Eso se expresa en lenguaje filosófico, diciendo que la filosofía no versa sobre *las causas segundas* o *las razones próximas*, sino sobre *las causas primeras* o *razones más elevadas*.

Se dijo que la filosofía estudia a los seres por medio de la luz natural de la razón. Esto quiere decir que sólo se preocupa de las causas primeras o de los principios supremos que conciernen al *orden natural*. Ahora bien, la filosofía trata de "todos los seres", de "todo lo que es", de "todo lo que se puede conocer", por lo cual no se hablaba de una manera precisa, ya que con esas palabras se daba a entender la materia o los seres hacia los cuales dirige su atención, es decir, su *objeto material*. Pero no se atendió desde que punto de vista particular se contemplaba a esos seres y no se precisaba su *objeto formal* o su *punto de vista específico*. Por lo tanto, el objeto formal de una ciencia es algo particular que ésta investiga en un ser, o de otro modo, aquello que por *si mismo* y *ante todo* es considerado por ella, aquello en razón de lo cual considera a ese ser en general; y eso que la filosofía considera así formalmente en las cosas, y por lo que considera en ellas todo lo demás, son *las causas primeras* o *últimas de todas las cosas* en cuanto éstas se refieren al orden natural.

De todo esto se sigue que, entre todas las ciencias humanas, la filosofía es la única que tiene por objeto todo *lo que existe o posible de existir*, pero no busca en este "todo" sino las causas primeras o últimas de las cosas. Por el contrario, las otras ciencias tienen por objeto tal o cual parte de lo que existe, tales o cuales seres y, en ellos sólo investigan las *causas segundas* o *los principios próximos*. Por lo tanto, la filosofía es el más excelso de los conocimientos humanos, en razón del objeto formal de estudio. Hablando propiamente, la filosofía es una *sabiduría*, por ser propio de la sabiduría el considerar las causas más elevadas: *sapientis est altissimas causas considerare*.

En quinto lugar, todo lo que se acaba de decir conviene pura y simplemente a la *Filosofía Primera* o *Metafísica*, pero se puede hacer extensa a la filosofía entera, tomada como un conjunto cuya parte capital es la *Metafísica*. Se puede decir que la filosofía tomada en general es un conjunto de ciencias de lo universal que tiene como punto de vista formal las causas primeras. Igualmente, se puede decir que la *Metafísica* merece el nombre de *Sabiduría*, pura y simplemente (simpliciter), y que las otras partes de la filosofía lo merecen relativamente (secundum quid).

Ciertamente no es ésta una definición o un modelo de artificio lógico definitivo, ya que traspasa los límites de la brevedad que marca la lógica. Sin embargo, trata de recoger el requisito de latitud del campo filosófico, es decir, *conocimiento o ciencia cierta de algo* (de todos los seres), junto a la radical profundidad exigida de ese conocimiento, o sea, *conocimiento por las causas últimas*, con lo cual queda demostrada la realidad de un auténtico filósofo y la originalidad de una reflexión que tiene su punto de partida en los *entes* por medio de la "admiración natural" de la inteligencia humana, frente a la parcialidad de las otras filosofías, según el pensamiento del Aquinate.

### **3. El carácter epistemológico en la teología de Tomás de Aquino**

Se puede afirmar que el problema de la teología como "ciencia", Santo Tomás lo desarrolla en la Primera parte de la Suma de Teología, a través de toda la *cuestión uno*.<sup>28</sup> A partir de la *cuestión dos* y en adelante, Santo Tomás desarrolla sus temas teniendo como base a la cuestión uno.

<sup>28</sup> S. Th. I, q. 1, arts. 1-6.

De este modo preanuncia el estado o el carácter de su pensamiento teológico, habiendo fijado antes que la naturaleza, la existencia y propiedades de las demás ciencias humanas, pertenecen a la *Metafísica*. Sin embargo, en el orden divino hay otra ciencia superior a todas las demás, la *Teología* a quien le incumbe estudiar su propio ser y fijar todas sus propiedades. Con este propósito, el Doctor Común propone una cuestión introductoria sobre la naturaleza de la ciencia teológica. En el primer artículo de la cuestión, da las razones por las cuales es necesario que exista una ciencia sagrada y distinta a cualquier ciencia humana, es decir, por la *salvación del género humano*.<sup>29</sup> En el segundo, define a la teología como una *ciencia*, explicando cual ha de ser la naturaleza de sus principios y el fundamento de dicha ciencia.<sup>30</sup>

Teniendo en cuenta esta breve introducción, parece que se opera en Santo Tomás a los fines de establecer una vía para la teología como ciencia, no tanto la afirmación de una filosofía autónoma, sino más bien, la afirmación del *carácter activo del intelecto humano*. Ello implica, por un lado, afirmar la *existencia de un conocimiento natural*, o sea, no dependiente de la revelación histórica, y por otra, teniendo en cuenta la posibilidad de un itinerario filosófico que conduce a Dios, también advertir la posibilidad en el creyente cristiano, de una *capacidad natural de conocer*, tal como lo ha expresado Aristóteles y lo ha hecho suyo Santo Tomás.<sup>31</sup>

Para comprender este acontecimiento, conviene recordar la expresión *intellectus fidei*,<sup>32</sup> de San Agustín o lo que es lo mismo, el carácter activo del intelecto del que se hace mención más arriba. Este concepto agustiniano es bastante complejo, no porque sea el fruto de una fe piadosa que se dirige a Dios como el objeto o fin total de la vida, sino porque implica un razonamiento que se encamina a comprender y expresar el contenido de la fe y la contemplación por la que el hombre entero se eleva hacia Dios, que aparecen constantemente unidas en el texto agustiniano. En Santo Tomás la expresión *intellectus fidei*, lo lleva la distinción entre *intellectus* y *ratio*, por medio de las cuales explica el progreso intelectual del hombre en su conocimiento de Dios, lo cual implica un doble movimiento: 1) *la contemplación*, atribuida al *intellectus*, por la que el hombre se connaturaliza e identifica con la verdad divina conocida; 2) *la investigación*, que es propia de la *ratio*, por la que la doctrina de la fe es analizada y estudiada. Sin duda, el Aquinate ha pensado en relación a esta distinción, a lo que afirmaba San Agustín al distinguir entre "razón superior" y "razón inferior".<sup>33</sup> La primera tiene por objeto las cosas eternas, la segunda las cosas temporales. Santo Tomás advierte que no se trata de dos facultades distintas, sino de dos campos de aplicación de la misma facultad: *la inteligencia*. En su propio vocabulario, da origen a dos tipos de *sabiduría* que distingue desde el comienzo en la *Suma de Teología*: a) una, es la *sabiduría de los santos*, que juzga de todas las cosas *per modum inclinationis* y que nace de la fe viva y de la caridad que unen al hombre con Dios; b) la *sabiduría* del que posee el hábito de ciencia, que se la califica como *sabiduría teológica* y que juzga *per modum cognitionis*, y que deriva de la investigación, el estudio, el esfuerzo, la reflexión y del análisis.<sup>34</sup>

Estas reflexiones del Aquinate, van a tener consecuencias muy importantes, según el criterio que se ha venido usando con respecto a la forma de concebir a la teología en relación con la fe. Santo Tomás demuestra que gracias a este progreso en el *intellectus fidei*, no puede darse un más allá de la fe por la percepción de la evidencia de su objeto,

<sup>29</sup> "Fue necesario para la salvación del género humano, que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de Investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina, fundada en la revelación divina..." (Véase S. Th. I., q. 1. art. 1 ad corpus).

<sup>30</sup> "La doctrina sagrada es ciencia. Pero adviértase que hay dos géneros de ciencias. Unas que se basan en principios conocidos por la luz natural del entendimiento, como la aritmética, la geometría y otras análogas; y otras que se apoyan en principios demostrados por otra ciencia superior, como la perspectiva, ...y de este modo es ciencia la doctrina sagrada, ya que procede de principios conocidos por la luz de otra ciencia superior, cual es la ciencia de Dios y de los bienaventurados..." (Véase S. Th. I., q. 1. art 2 ad corpus).

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Metaph. I, 1*.

<sup>32</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Las Confesiones. Lib. 9, cap. 10*, Madrid, BAC, pp. 370-373 y MIGNE, J. P. P. L., 32, pp. 773-775.

<sup>33</sup> S. Th. I., q. 79, art. 9 ad Corpus., y S. Th. I. q. 79, art. 11 ad Corpus.

<sup>34</sup> "Puesto que al sabio pertenece juzgar, la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por Inclinação o Instinto, y así el que tiene el hábito de la virtud, juzga correctamente de cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está Inclinado a ella, ...La otra, es por modo de conocimiento, y así el perito en la ciencia moral, puede juzgar de los actos virtuosos, aunque no posea la virtud, ...etc." (Véase S. Th. I., q. 1, art. 6 ad 3; y II-II, q. 45).

es decir, que el más allá de la fe se da sólo en la visión -cara a cara con Dios- y no durante el estado de vida presente. Esto lo afirma el Dr. Angélico en contra de la posición de San Anselmo de Canterbury que interpreta la expresión de San Agustín a través de otra expresión: las *rationes necessariae*,<sup>35</sup> por la cual la teología se viene a situar *Ínter fidem et speciem*, tanto desde el punto de vista intensivo y afectivo, como, desde la evidencia intelectual de la verdad afirmada. El Aquinate se refiere a este intento para criticarlo señalando que parece no haber advertido -San Anselmo- todas las exigencias intelectuales que requiere una verdadera demostración y por ese motivo, Santo Tomás lo hace a través del extenso art. 1, cuestión 32 de la Suma de Teología, en donde se pregunta, si la Trinidad de las Divinas Personas, se puede demostrar por la razón natural.<sup>36</sup> Dicha crítica deriva de la aguda conciencia que tiene el santo acerca de la sobrenaturalidad de los misterios de fe, los que no son demostrables por vía racional. Por lo tanto, él sostiene que la teología o sacra doctrina no puede ser concebida como un médium *Ínter fidem et speciem*, en razón de que el cristiano al profundizar en el contenido de la fe durante su vida en este mundo, no trasciende ni puede trascender jamás la actitud de la fe. Por lo tanto, el cristiano al progresar en el *intellectus fidei*, debe esforzarse por recibir y comprender estos misterios de la fe, Es precisamente esta convicción, la que lo lleva a Santo Tomás a distinguir entre fe, ciencia y opinión, por una parte; y por otra, a sostener que la sacra doctrina puede estar en el hombre en estado de ciencia con todo lo que ello implica, especialmente, acudiendo al concepto de ciencia subalternada, o sea, de aquella ciencia que recibiendo sus principios de otra -la ciencia misma de Dios-, los aplica y desarrolla mostrando todas las virtualidades de verdad implícitas en ellos.<sup>37</sup>

Por lo dicho, la teología es verdadera ciencia, es decir, conocimiento íntegro y estructurado, en la medida en que presupone la fe y en ella se fundamenta, reconociendo que se halla en una dependencia que no es meramente genético-histórica, sino constitutiva, plena de contenido, con un objeto real, que puede ser abordado tanto por la luz de la fe como por la luz natural de la razón humana, el cual puede ser designado *realismo científico metafísico-teológico*.

## Conclusión

En la definición de ciencia que se dio anteriormente sobre el arquetipo del saber, se hizo constar que ese tipo ideal que todas las ciencias tienen como centro, no es sólo el del conocimiento cierto y etiológico, sino junto con ello, el fundamento en las causas más radicales. Teniendo en cuenta dicha definición dentro de los saberes humanos, los de rango más eminente son los que mejor cumplen las notas definitorias del ideal de la ciencia, aunque ninguno las cumpla de manera absoluta, por lo cual se concluye que:

1 - La primera de esas notas distintivas se expresa con la voz "conocimiento". Se trata del conocimiento "verdadero", no lógicamente hablando, sino "ontológico" a los efectos de impedir que se tome por conocimiento verdadero el que sólo es correcto desde el punto de vista meramente *lógico-formal*, se adecue o no a la realidad de las cosas. Por el contrario, en Santo Tomás la *afirmación del ente como lo primero conocido*, deja atrás al simple enunciado lógico por el verdadero sentido y alcance del conocimiento, que al fin es la *expresión de un acto*.<sup>38</sup> Dicho acto domina a toda la metafísica tomista, porque es un acto de fidelidad del espíritu que anima a toda la realidad, tanto al espíritu como a las cosas y por eso, funda la relación del espíritu a las cosas. Y en este sentido, la metafísica tomista evita radicalmente reducir el ser a un momento o a un elemento del discurso mental.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> El concepto de "*rationes necessariae*" -razones necesarias-, se origina con la expresión *intellectus fidei*, con la cual la fe cristiana se hace racional, ya que esta inteligencia de la fe, es para San Anselmo, el grado más alto a que puede llegar el entendimiento humano, antes de la visión beatífica. Sin embargo, esta posición de San Anselmo, corría el peligro de no distinguir suficientemente la razón de la fe ni delimitar bien los campos de la filosofía y la teología, como tampoco marcaba bien el tope de alcance de las especulaciones racionales en la inteligencia de los misterios de la fe. Entonces, San Anselmo, como tiene una gran confianza en el poder la razón, busca o inventa este concepto de "razones necesarias" para demostrar los misterios del cristianismo. Y no sólo los naturales, como la existencia de Dios, sino también para los estrictamente sobrenaturales, como la Trinidad y la Encarnación (Véase G. Fraile. *Historia de la Filosofía. Tomo II (1°)*. Madrid, BAC, 1975, pp. 373-375).

<sup>36</sup> S.Th. I, q. 32, art. 1 ad corpus et ad 2.

<sup>37</sup> S.Th. I, q. 1.art. 2.

<sup>38</sup> S.Th. I, q. 5.art. 2. Ad corpus et De Veritate I, 1.

<sup>39</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *In Metaphysicorum AristoteBs Expósito., Ub. I, cap. 2, Torino* Marietti, pp. 12-15.



2 - La segunda de las notas distintivas es la de la "certeza etiológica". Dentro de los saberes humanos, en realidad ninguna ciencia cumple absolutamente esta nota. El saber que mejor la cumple es la "filosofía" según Santo Tomás, porque se da cuenta que su saber filosófico puede conseguir dicha certeza no por el Saber Divino, que sólo conviene a la Ciencia Divina, por ser Dios la Causa Absoluta del ser de los entes. La filosofía si bien se refiere a la totalidad de los entes, los explica por medio de la "ontología", inferior en rango a la certeza de la Ciencia Divina, como a la evidencia inmediata que se tiene el Ser divino de sí mismo. El saber filosófico participa de esta certeza del Saber divino, a través de la "teología natural".

3 - Por el contrario, la matemática pura está dotada de una certeza etiológica formal, pero su certeza es máxima en su género y por ello su certeza debe calificarse como sólo formal y por tanto queda limitada por las causas formales, sin poder extenderse a las materiales, ni a las eficientes y a las finales, debido a que los objetos matemáticos no son entes corpóreos reales, aunque tengan a su manera algún fundamento *in re*. Lo mismo sucede con las *ciencias positivas*, que al fundamentarse en la "probabilidad de los fenómenos", su certeza se basa en la evidencia y no se adquieren por ningún saber. Por lo dicho, el carácter científico de cualquier "constructo epistemológico", queda limitado frente al carácter científico de la filosofía de Santo Tomás que es más extensa y profunda.

4 - La sistematización es la consecuencia normal y bienhechora, teniendo en cuenta la distinción entre *saber teórico* y *saber práctico*, que a pesar de la diversidad, Santo Tomás logra en ellos poner un orden y además jerarquizarlos, teniendo en cuenta que lo más propio del intelecto es la teoría y lo más propio de la *praxis* es desplegar su actividad subalternada a los buenos dictados de la teoría. De este modo se llega a la certeza etiológica de ambos saberes.

5 - El sistema de Santo Tomás, tiene como punto de partida una *necesidad racional*, según el progreso del "intelecto de la fe", ello conforme a las exigencias del espíritu humano, el cual tiende siempre a la unidad. En este sentido el Aquinate ha fijado su plan original, especialmente en la *Suma de Teología*, siendo uno de sus frutos, la distinción entre *ciencia*, *opinión* y *sabiduría*. Por lo tanto, la filosofía y la teología de Santo Tomás reafirma aún más su carácter científico, en la medida que su sistema, frente a otros sistemas, no es el resultado de una dialéctica construida sobre modelos ficticios o meramente mentales, sino que es el producto de un fenómeno de condensación, en donde las cosas están subordinadas a la actividad inmanente y al movimiento vital del intelecto, lejos de constituir un mero *artefactum*, o una *razón racionante*, o una *razón instrumental*. El sistema de Santo Tomás es un *organismo vital*, concepto que expresa según el criterio que se ha seguido en este trabajo, un *realismo científico metafísico-teológico*.