

LUIS E. LARRAGUIBEL DIEZ

Universidad Católica de La Plata
Argentina
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

La distinción tomista entre filosofía y teología ordenada a la plenitud de la sabiduría cristiana

Resumen: Siguiendo a Aristóteles, el Aquinate afirma que la contemplación de las realidades divinas constituye el fin último del hombre (*In Boet.*, pr.1). Ahora bien y durante esta vida, este acto debe corresponder analógicamente con la triple división de la sabiduría, es decir, filosófica, teológica o infusa. De allí que sea importante subrayar la distinción real que rige a cada sabiduría —particularmente, filosófica y teológica— para evitar el peligro de confundirlas. Repasaremos la opinión de algunos filósofos (Blondel y Maritain) y teólogos (Günther y Frohschammer) que infringieron esta distinción y contrarrestaremos estos errores según la síntesis del gran comentador tomista Santiago Ramírez: la filosofía no se subalterna, sino se subordina indirectamente a la teología. Finalmente, daremos una especial consideración a la naturaleza psicológica y ontológica de la contemplación infusa, sabiduría superior a las dos anteriores, ya que participa estrechamente de la visión beatífica de los santos en el cielo y depende de la moción especial del Espíritu Santo.

Palabras Clave: filosofía – teología – don de sabiduría – contemplación – Santiago Ramírez

The distinction between philosophy and theology ordered to the plenitude of christian wisdom

Abstract: Following Aristotle, the Aquinas affirms that the contemplation of the divine realities constitutes the ultimate end of man (*In Boet.*, Pr.1) Now and during this life, this act must correspond analogically with the triple division of wisdom, that is, philosophical, theological or infused. Hence, it is important

Recibido: 15 de agosto de 2018. Aceptado: 20 de septiembre de 2018.

SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242 - PP 87-106

to underline the real distinction that governs each wisdom —particularly, philosophical and theological— to avoid the danger of confusing them. We will review the opinion of some philosophers (Blondel and Maritain) and theologians (Günther and Frohschammer) who infringed this distinction and we will counteract these errors according to the synthesis of the great Thomistic commentator Santiago Ramírez: philosophy is not subaltern, but subordinated indirectly to theology. Finally, we will give special consideration to the psychological and ontological nature of infused contemplation, wisdom superior to the previous two, as it closely participates in the beatific vision of the saints in heaven and depends on the special motion of the Holy Spirit.

Keywords: Philosophy – Theology – Wisdom’s Gift – Contemplation – Santiago Ramírez

1. Introducción

Nadie como Santo Tomás diferenció más clara y distintamente la fe y la razón, la filosofía y la teología, la naturaleza y la gracia, nadie tampoco los unió y armonizó más sólida y amigablemente, nadie respetó mejor sus derechos y su autonomía, conservando íntegra la dignidad de ambas¹.

Santiago Ramírez, describiendo uno de los núcleos fundamentales del pensamiento del Aquinate, explica que el modo intelectual creado para captar las perfecciones divinas participadas en las creaturas es análogo, supone un orden e implica diferentes ciencias y grados de inteligibilidad. En efecto, la filosofía y la teología son consideradas ciencias divinas, pero no de modo unívoco, ya que se distinguen realmente por sus objetos formales.

De allí que nuestro artículo comience dilucidando los objetos propios de la filosofía y teología, demostrando que ambas son sabidurías y por lo tanto alcanzan a Dios, aunque según diferentes razones formales. Si bien y gracias al cristianismo, estas sabidurías conforman una síntesis superior de conoci-

¹ S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1975, p. 206.

miento, esto no significa subalternar una ciencia sobre otra, tal como pretendieron —de modo racionalista y fideísta respectivamente— los teólogos Günther y Frohschammer con la filosofía, y los filósofos Blondel y Maritain con la teología. Así como la materia indispuesta no puede recibir la actualización por parte de la forma, del mismo modo el racionalismo y el fideísmo indisponen nuestra alma para la infusión del don de sabiduría, que es el encargado de producir el acto de contemplación infusa. Por esta razón, la distinción entre filosofía y teología se ordena a la plenitud de la sabiduría cristiana, puesto que esta se ve culminada con la moción especial del Espíritu Santo quien «escudriña todas las cosas, hasta las cosas profundas de Dios»².

Nuestro intelecto es naturalmente impotente para producir el acto de contemplación infusa, si de algún modo no se diviniza por el don de sabiduría. En efecto, la filosofía y la teología pueden habitar en el alma conjuntamente con el hábito de fe, incluso en ausencia de la gracia santificante; mientras que la presencia del don exige la fe informada por la caridad. A diferencia de la contemplación adquirida —ya sea filosófica como teológica— la contemplación infusa es más sabrosa porque supone el afecto de la voluntad informada por la caridad y le permite experimentar las realidades que está contemplando.

2. Los objetos de la filosofía y la teología en el pensamiento del Aquinate.

Si bien y debido a la falta de tiempo, la *Exposición del De Trinitate de Boecio* no llegó a ser un estudio sobre la Trinidad, sí puede considerársele como «un tratado de filosofía del saber o dialéctica, con especial referencia a la metafísica y a la teología. No se trata pues, de un estudio psicológico (en el sentido usual de la palabra), sino de una investigación sobre el saber en cuanto tal»³. De allí que esta exposición sea reconocida no solo como un tratado general de epistemología, sino también,

² 1 Cor. 2:10.

³ A. GARCÍA MARQUÉS, «Introducción» en *Santo Tomás de Aquino: Exposición del De Trinitate de Boecio (Introducción, traducción y notas)*, Pamplona, EUNSA, 1986, p. 30.

de filosofía cristiana, ya que elabora una síntesis superior de conocimiento: es decir, siendo fundamentalmente metafísica, la reflexión filosófica necesariamente debe ser guiada por la teología, *quasi sidus amicum*⁴, aunque nunca subalternándose a las conclusiones de la *scientia sacra*.

No olvidemos que el fin del género humano es la contemplación de las realidades divinas⁵, tal como lo atestiguan la filosofía y la teología aunque procedan inversamente; mientras la primera comienza por la consideración de las creaturas para remontarse al Creador; la segunda, las considera desde la misma perspectiva divina, según lo explicado por Santo Tomás: «Los filósofos, que siguen el orden del conocimiento natural, subordinan la ciencia acerca de las creaturas a la ciencia divina, es decir, a la metafísica natural. Pero, los teólogos proceden inversamente, ya que a través de la consideración del creador llegan a la de la creatura⁶».

Esta contemplación, elicitada por el hábito sapiencial —ya sea metafísico o teológico— tiene por objeto nuestro fin último que puede ser considerado doblemente: en *abstracto*, bajo la razón universal de fin último común de toda creatura y en *concreto*, bajo razón especial de beatitud tanto natural como sobrenatural, según la cual Dios es el fin propio de la creatura racional, como comenta Santiago Ramírez:

La beatitud es el alma de toda la Filosofía y al mismo tiempo culminación de toda especulación racional y principio supremo de todo el orden moral natural. Ella es el motivo supremo del filosofar, porque consiste en la posesión de la verdad universal, cuyo conocimiento es el fin de toda la filosofía, como es también fin del intelecto humano, que la apetece como la materia a la forma⁷.

⁴ LEÓN XIII, *Aeterni Patris* (1879), §9 en *ASS*, vol. XII (1879), pp.97-115.

⁵ *Vid.* THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.1, a.6 et II-II, q.45, a.3; *Scriptum Super Sententiis*, I, q.1, a.3, q.1 et 3; *Contra Gentes*, II, c.4.

⁶ THOMAE DE AQUINO, *Super Boetium de Trinitate*, pr.1.

⁷ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus III: *De Homini Beatitudine*, 5 vol.) editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1972, n.178-179.

El Santo Doctor siempre defendió la proporción natural de nuestro intelecto a la verdad, que se manifiesta por su tendencia natural al conocimiento del ente y luego a la causa de este⁸. Ahora bien, nuestro intelecto se dirige al ente solo y en cuanto es premovido físicamente por Dios, porque Él no solo crea sino que obra en todas sus creaturas mediante su providencia, dirigiéndolas a sus actos propios⁹. No obstante, y como el conocimiento del ente es un acto propio de la naturaleza intelectual, no existe necesidad de añadir una nueva luz como sí la requieren las verdades de fe, puesto que estas no se deducen de la eficacia de nuestro intelecto agente que solo se reduce a las verdades arrojadas por los primeros principios y las cosas cognoscibles sensiblemente¹⁰.

De allí que nuestro intelecto no pueda conocer la esencia de las sustancias inmateriales, porque estas no pueden ser representadas por el fantasma. Tampoco pueden ser comprendidas *plenarie* como causas a través de sus efectos, puesto que estos son sensibles y aquellas espirituales. De esta manera, la capacidad metafísica de nuestro intelecto es muy restringida y solo se limita a conocer la existencia de estas sustancias por eminencia y remoción, pero no su esencia¹¹. Incluso, el conocimiento de estas que nos llega mediante una revelación, se adecua a nuestro modo de entender y su representación sensible sigue permaneciendo inadecuada a sus naturalezas intelectuales, remontándonos a ellas solo a través de la analogía o *dissimiles similitudines* como enseñaba Dionisio.

Sin embargo y con respecto a las verdades sobrenaturales, es imposible que nuestro intelecto llegue a alcanzar incluso su

⁸ «*Putat ad beatitudinem praeexistit primo conservatio vitae, deinde cognitio sensibilium, et ultimo apprehensio universalis veritatis, in qua consistit finalis beatitudo*» (THOMAE DE AQUINO, *In libros Aristotelis De Coelo et Mundo expositio*, II, lect.18, n.4).

⁹ «*Unde non solum est causa actionum in quantum dat formam quae est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motus gravium et levium; sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur esse causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores*» (*Summa Theologiae*, I, q.105, a.5; *vid. De Potentia*, q.3, a.7 ad 7; *Contra Gentes*, I, c.13, c.57; III, c.70).

¹⁰ *Cfr. In Boet.* p.1, q.1, a.1.

¹¹ «*Per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est*» (*In Boet.* p.1, q.1, a.2, co.2).

existencia, habiendo permanecido ocultas si Dios no las hubiese revelado, según lo explicado por el Santo Doctor a propósito de la Santísima Trinidad: «Debe decirse que Dios sea uno y trino es solo creído (...). La Trinidad de las personas no puede percibirse desde la misma causalidad divina, aunque la causalidad sea común a toda la Trinidad¹²». Si bien y una vez reveladas, podemos dar razones de conveniencia que aclaren estas verdades, estas razones no son demostrativas al no contenerse en la luz de nuestro intelecto agente.

La investigación científica sobre Dios que realiza el intelecto humano, se legitima por el fin último del hombre y consiste en la *coniunctio ad Deum*, mediante la contemplación —en cuanto sea posible para cada individuo— de las realidades divinas. La ciencia divina, que es participada en nuestro intelecto por esta contemplación y recibida de modo discursivo, tiene una doble consideración: natural o adaptada a nuestro modo de conocimiento, como sucede con la metafísica; y sobrenatural o según el mismo modo divino, como ocurre con la teología¹³. Santo Tomás insiste en que no hay contradicción en esta doble consideración, sino más bien, se relacionan como la naturaleza con la gracia, donde esta no suprime a aquella sino la perfecciona. Por eso, la razón ayuda a la fe como preámbulo de las realidades sobrenaturales, para desentrañar el dogma y defenderla de modo apologetico contra sus negadores¹⁴.

La creación está inmersa en un orden —tanto natural como sobrenatural— hacia algo uno que es el primer principio universal de toda ordenación, pues la unidad del universo procede de la unidad de la mente divina. Por consiguiente, necesariamente el universo de todas las creaturas se relaciona con Dios como a su propia causa ejemplar, eficiente y final. Ciertamente es *ejemplar* porque Dios es *agens per intellectum* y todas las cosas que encontramos en el universo tienen su idea ejemplar en el intelecto divino, a cuya imagen fueron hechas. También es *eficiente* porque tanto el universo —como efecto óptimo— y su orden —como bien común— deben reducirse a Dios como

¹² *In Boet.* p.1, q.1, a.4.

¹³ *Cfr. In Boet.*, p.1, q.2, aa.1-2.

¹⁴ *Cfr.* II-II, q.2, a.10.

causa primera, universal y común a quien responden proporcionalmente estos efectos. Y, por supuesto, es *final* porque la unidad de orden inmanente en tanta diversidad de cosas no tiene su razón suficiente en ellas mismas al ser tan dispares, sino que su unidad debe reducirse a una causa exterior como fin único y propio, tal como es explicado por el teólogo salmantino:

Esto exige el principio universal de correlación y proporción entre la causa final y la causa eficiente, donde el orden de los fines responde al orden de los agentes. Por eso, ya que todo el orden del universo es por una causa eficiente primera que es Dios, es necesario que también sea por una causa final primera en su género, indudablemente como fin último de todas las cosas quien es el mismo Dios¹⁵.

De esto se sigue que todo el universo y cada una de sus partes están ordenadísimas porque todas son efectos de la sabiduría divina que obra y gobierna sus efectos, pues es propio del sabio conocer el orden y disponer cada cosa en su lugar¹⁶ y, por participación, contemplar ese orden a través del intelecto creado, ya sea por la sabiduría natural o metafísica como por la sabiduría sobrenatural o teológica.

Aunque ambas ciencias se distingan realmente por su objeto formal, la Revelación no solo nos ha proporcionado verdades sobrenaturales, sino también, las relativas al campo filosófico, coincidiendo *materialiter* con el objeto de la fe, según lo enseñado por el P. Ramírez:

Las verdades de orden natural pertinentes a Dios y las cosas divinas, como que Dios existe, que es uno, que tiene providencia del mundo y del hombre, y otras de este modo, pueden ser intrínsecamente y *per se* evidentes y al mismo tiempo objeto de fe¹⁷.

¹⁵ S. RAMÍREZ, *De Ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca, BTE, 1963, n.734.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad., introd. y notas por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Debolsillo, 2004, 982a.

¹⁷ S. RAMÍREZ, «Tractatus I: De Donis Spiritus Sancti» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), editio praeeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1974, n.223.

Por más que la sabiduría cristiana se mueva familiarmente en estos confines, no resulta superfluo hacer una depuración mayor de la distinción entre filosofía y teología, con el fin de impedir la confusión de ambas. Cuando las conclusiones del filósofo son contrarias a la fe o pretenden subsumir las conclusiones teológicas bajo principios filosóficos, se produce un defecto de la razón y un abuso de la filosofía¹⁸.

3. La delimitación territorial de la filosofía y la teología

Como ya lo denunciaba el Magisterio durante el siglo XIX, no fueron pocos los filósofos y teólogos que transgredieron los derechos legítimos de cada una de estas disciplinas¹⁹. En efecto, el campo de la filosofía fue infringido por los teólogos Anton Günther (1783-1863) y Jakob Frohschammer (1821-1893²⁰). Para el primero, la idea del yo es causa de la ciencia fenoménica y por eso se constituye como principio de todo saber, manifestándose como una autorrevelación. Debido a que el yo no puede verse como objeto, sí puede tener la certeza de su idea, tal como sucede con el testimonio de Dios cuando se revela. A partir de esta idea, que es el saber original de sí mismo, el yo puede percibir el sentido de toda la realidad y así, por ejemplo, conoce tanto las realidades naturales como a Dios que se revela como creador de su ser. Cuando indaga en esta revelación, no solo descubre que es una síntesis de naturaleza y espíritu, sino también, imagen de la Trinidad. Por esto mismo, el yo es capaz de percibir la posibilidad de una revelación histórica, en la que la humanidad —ratificando su negatividad— ha rechazado a Dios, pero Este lo ha rescatado haciéndose hombre²¹. Según Günther, la teología no solo se conforma

¹⁸ Cfr. *In Boet.*, p.1, q.2, aa.3-4.

¹⁹ «*Variis enim ac peregrinis doctrinis abducti, naturam et gratiam, scientiam humanam et fidem divinam perperam commiscentes, genuinum sensum dogmatum, quem tenet ac docet Sancta Mater Ecclesia, depravare, integritatemque et sinceritatem fidei in periculum adducere comperiuntur*» (CONCILIO VATICANO, *Dei Filius* (1870) en *ASS*, vol. V (1869-1870), p.481).

²⁰ Si bien son teólogos *ex officio*, realmente crearon sistemas de filosofía con elementos asumidos del idealismo alemán.

²¹ Vid. J. REIKERSTOFFER, «Anton Günther y su escuela» en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (3 vol.), editado por E. Coreth, W. SAPIENTIA / AÑO JULIO - DICIEMBRE 2017, VOL. LXXIII, FASC. 242

con no contradecir a la filosofía, sino también, aquella debe reconocer en esta un modo positivo de revelación: «El uso de la razón no deja de ser legítimo cuando se refiere no meramente a la prueba del hecho histórico de la revelación divina, sino también, a su contenido²²».

Mientras que, para el segundo, la teología no debe subordinar a la filosofía ya que —a diferencia de esta— no tiene por objeto buscar la verdad, sino solo esclarecer los enunciados de fe. Según Frohschammer, estos enunciados pueden ser concebidos indistintamente por ambas ciencias, pues lo único realmente sobrenatural es la fe del creyente y no la ciencia del teólogo²³. Así como lo finito dista de lo infinito; así también, son las pruebas formuladas por la filosofía y teología escolásticas para probar la existencia de Dios. Por lo tanto, resulta necesario acudir a la fe, reconociendo que toda razón humana tiene una idea o conciencia germinal de Dios: «Afirmamos que la meta que se pone la metafísica no puede alcanzarse con el pensamiento humano y con la consideración del mundo, si en ellos se prescinde totalmente de la fe religiosa, de la conciencia de Dios ya existente en la humanidad²⁴». Esta idea o conciencia de Dios se va desarrollando con el progreso de la ciencia, la cual marcha conjuntamente con la evolución histórica del hombre.

Contra estos autores, debemos afirmar que los misterios revelados superan —por más perfecta que supongamos su capacidad— a la razón natural, pues lo que es sobrenatural en su misma esencia, también es sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad, ya que *verum et ens convertuntur*. Además, la distinción que rige a la filosofía y la teología es diferente de aquella que distingue a la teología y la fe: en efecto, estos hábitos

Neidl y G. Pfligersdorffer, trad. por I. Murillo, Madrid, Ediciones Encuentro, I, pp. 259-277.

²² *Ibidem*, p.275; *Vid.* A. GÜNTHER, «Die idee der Entwicklung und ihre Bedeutung im gegenwärtigen Zeitalter» en *Lydia: Philosophie Jahrbuch* II/1 (1854), Wien, 1849.

²³ *Vid.* W. SIMONIS, «Jakob Frohschammer» en *Filosofía cristiana*, ed. cit., I, pp. 332-354.

²⁴ J. FROHSCHAMMER, «Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik» en *Historish-politische Blätter*, München, 1855, p. 966 en W. SIMONIS (ed.), *op. cit.*, p. 341.

pertenecen radicalmente al orden sobrenatural, algo que no se verifica con la filosofía. Aunque no posea la gracia, es necesario que el teólogo crea en la veracidad de los artículos de fe para poseer el hábito; de lo contrario, este no será ciencia sino mera opinión tal como sucede con la teología de los herejes²⁵.

Asimismo, el campo de la teología fue infringido por los filósofos Maurice Blondel (1861-1949) y por Jacques Maritain (1882-1973). Para el primero, el pensamiento filosófico —mediatizado por la acción— conduce necesariamente a la afirmación inmanente del orden sobrenatural como posibilidad máxima para su desarrollo:

Es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior, es imposible encontrar en uno mismo el modo de satisfacer esta necesidad religiosa. *Es necesario y es impracticable*. He ahí las conclusiones brutas del determinismo de la acción humana²⁶.

La filosofía no debe conformarse con ser una reflexión racional autónoma ni tampoco convertirse en una introducción de la teología en el dominio de los *preambula fidei*, sino debe adentrarse en la totalidad del campo religioso, porque es allí donde se resuelve la existencia del hombre y por eso aquella —al igual que la Iglesia— es naturalmente católica²⁷.

Mientras que, para el segundo, la filosofía no debe considerar al hombre en un estado filosófico inexistente, como es el de naturaleza pura, sino caída y luego redimida. Maritain establece que el contacto epistemológico de la filosofía y la teología se establece en la Ética, al ser una ciencia esencialmente orientada a la acción: «A la filosofía moral *adecuadamente* tomada, le es esencial estar subalternada a la teología, porque de esta

²⁵ Cfr. S. RAMIREZ, «De Philosophia Morali Christiana» en *Divus Thomas* 50 (1936), p. 191.

²⁶ M. BLONDEL, *La Acción (1893)*, trad., introd. y notas por César Izquierdo y Juan María Isasi, Madrid, BAC, 1996, p. 365.

²⁷ Cfr. M. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gay, 1932 pp. 168-172.

recibe la noción del verdadero fin último del hombre²⁸». De este modo, la ciencia moral para ser completa y adecuada en su objeto, debe recibir de la teología la luz suplementaria sobre el estado actual de la naturaleza y su fin, si no quiere permanecer en la imperfección y volverse ineficaz para dirigir la actividad humana hacia su destino: así como las virtudes morales no serían verdaderamente tales sin la caridad; así tampoco lo sería la filosofía moral sin la teología moral²⁹. En efecto, mientras esta regula los actos humanos ordenados hacia el fin último según la razón divina manifestada en la Revelación, la filosofía moral *adecuada y completa* los considera de acuerdo a la razón humana elevada, no a partir de lo revelado sino desde el hombre mismo:

Aquí hay un caso especial: la distinción entre *naturaleza* y *estado*, de un objeto *natural* por su esencia, pero que el *estado* no es puramente natural y depende del orden sobrenatural. El hombre no se encuentra en el estado de naturaleza pura, sino caído y rescatado (...). Las grandes éticas que ignoran la gracia, con todo lo ricas que puedan ser de verdades parciales, son inevitablemente deficientes³⁰.

De allí que la ética aristotélica no sería una verdadera ciencia práctica porque no considera al hombre en su estado real³¹.

Por esta razón y para contrarrestar estas infracciones, se hace perentorio delimitar el territorio de cada ciencia mediante una visión adecuada acerca del objeto de la filosofía y teología cristianas. El P. Ramírez enseña que no debe existir oposición alguna entre estas ciencias, porque tampoco la hay entre la razón y la fe o la naturaleza y la gracia³². Del mismo modo

²⁸ J. MARITAIN, *De la Philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, 1933, p. 142

²⁹ Cfr: *Ibidem*, p. 72.

³⁰ *Ibidem*, pp.70 y 106; Vid. J. MARITAIN, «Du savoir moral» en *Revue Thomiste* 82 (1982), pp. 533-549.

³¹ Cfr: *Ibidem*, p. 102.

³² «*Et quia spiritus philosophiae thomisticae simul est profunde philosophicus et christianus, adlaborandum est ut construat philosophia christiana perfecta, hoc est, essentialiter distincta a theologia, non tamen ab ea separata, sed ipsi coniuncta nexu vitali intimo*» (S. RAMIREZ, «De Philosophia Morali Christiana» ed. cit., p. 97).

como la sociedad civil —manteniendo su autonomía— coopera amistosamente con la sociedad eclesiástica y se subordina a ella en lo concerniente al fin último del hombre; así también, la filosofía —manteniendo sus principios, conclusiones y métodos propios— coopera con la teología: «La razón natural y la filosofía no se subordinan *directa y esencialmente* a la fe y a la teología sagrada, porque la razón —como la misma Iglesia enseña— precede naturalmente a la fe e independientemente de ella puede demostrar la existencia de Dios y la espiritualidad, inmortalidad y libertad del alma³³».

Si bien negamos que la teología subalterne a la filosofía, sí afirmamos una subordinación indirecta, tal como sucede con la metafísica respecto de las distintas ciencias filosóficas, las que gozan de cierta autonomía pues tienen principios y métodos propios³⁴. En efecto, esta subordinación no es solo *negativa*, es decir, por la corrección y censura de los errores; sino también es *positiva*, porque su luz altísima le muestra un horizonte más amplio de inteligibilidad, pues solo se corrige el error con el fin de que resplandezca la verdad de una auténtica *philosophia christiana*³⁵.

No obstante, si la filosofía fuese formal y específicamente cristiana como piensa Blondel, no podría darse ningún tipo de filosofía que no fuese cristiana, porque nada podría existir fuera de su esencia o, en otras palabras, la filosofía cristiana sería esencialmente diferente de la no cristiana lo que impediría el diálogo con esta, pues sus principios no serían comunes. Pero por la historia nos consta que existieron filosofías verdaderamente no cristianas —como la griega y la romana— que no consideraron los datos de la Revelación; como también la árabe que la negó o al menos la ignoró, y con las cuales la filosofía cristiana no solo ha dialogado sino también utilizado y bebido de sus conceptos y aparataje técnico:

³³ S. RAMÍREZ, *Opera Omnia* (tomus I: *De Ipsa Philosophia in Universum*, 2 vol.), ed. cit., p. 797; *Vid.* II-II, q.10, a.10.

³⁴ *Cfr. Ibidem*, pp. 794-795.

³⁵ *Vid.* N. DEL PRADO, «La verité fondamentale de la philosophie chrétienne» en *Revue Thomiste* 18 (1910), pp. 209-227; 340-360.

El apelativo *cristiana* —explica el P. Ramírez— no es formal ni esencial, (entonces) necesariamente debe ser *accidental* en sentido estricto, es decir, como quinto predicable que puede estar o faltar (estando) salva la esencia de la cosa. Verdaderamente la esencia de la filosofía permanece ella misma, ya sea cristiana o no (...). *Cristiana* se predica acerca de la filosofía no en el *quid* sino solo en el *quale* y contingentemente³⁶.

Por un lado, la Revelación instruye a la razón y a la filosofía acerca de sus limitaciones e imperfecciones, mostrando la existencia de misterios verdaderamente sobrenaturales y que exceden a cualquier intelecto creado; sin embargo y por otro lado, las conforta contra el pesimismo fideísta y agnóstico manifestándoles que pueden conocer algunas verdades de modo cierto e indubitable: en efecto y a través de la especulación filosófica, la teología especula analógicamente acerca de los misterios sobrenaturales no para demostrarlos, sino para mostrar que no son absurdos y le ofrece términos humanamente apropiados para expresarlos³⁷.

4. El don de sabiduría o la plenitud de la sabiduría cristiana

De modo genérico, la contemplación —que constituye el fin último de la creatura intelectual— es un acto elicitado por el intelecto especulativo a través del hábito de sabiduría³⁸. Ahora bien y durante esta vida, este acto debe corresponder analógicamente con la triple división de la sabiduría, que puede ser filosófica, teológica o infusa³⁹. Mientras la primera tiene por objeto el conocimiento natural de Dios como causa primera y fin natural de la creación, tal como es estudiado por la Teodicea en cuanto conclusión de la metafísica; la segunda, conoce a

³⁶ S. RAMÍREZ, *De Ipsa Philosophia in Universum*, ed. cit., p.833.

³⁷ *Cfr. Ibidem*, p.840.

³⁸ *Cfr.* I-II, q.3, a.5; *Vid.* ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introd. por T. Martínez Manzano, trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008, X, 1178a-1179b.

³⁹ *Cfr.* I. ANDEREGGEN, «La relación entre teología y filosofía en Santo Tomás y en el Concilio Vaticano II» en *Semana Tomista* 29 (2004), 17, p.7.

Dios en cuanto se revela al hombre y lo ordena a la visión beatífica, tal como nos enseña la Sagrada Teología. Sin embargo, ambas sabidurías son especulativas, proceden mediante el discurso y pueden habitar en el alma sin la presencia de la gracia santificante⁴⁰.

Por esta razón, la verdadera contemplación cristiana o infusa no solo implica sino supera a las anteriores y es elicitada —*specialiter*— por el don de sabiduría, procedente de la fe informada por la caridad, de tal manera que no solo conocemos connaturalmente las realidades divinas, sino que además, las experimentamos⁴¹. De allí que la vida mística constituya el comienzo de la contemplación *consummata* y participa —en cuanto es posible— de la intuición de la esencia divina y del eterno deleite de los santos:

Incluso por razón del sujeto —explica el P. Ramírez— a esta contemplación (infusa) le es debido durar mucho más que la contemplación filosófica o teológica, *ya sea* porque necesita menos el concurso de los fantasmas, *como* porque no se realiza por abstracción sino por iluminación de lo alto y, por eso, sin esfuerzo de parte del contemplante⁴².

Como reseña Santo Tomás, los primeros escolásticos creyeron que la etimología de sabiduría procedía de *sapore* y *scientia* originando el término latino *sapientia*⁴³. Sin embargo, la terminación *entia* no indica composición con otra palabra —como *scientia*— sino que designa la flexión latina para construir palabras abstractas como *patientia* o *providentia*: en efecto, no decimos que la paciencia y la providencia sean la ciencia del padecer y del proveer respectivamente⁴⁴.

Etimológicamente, *sapientia* proviene del verbo *sapere* cuyo origen se remonta al sustantivo *sapor* o sabor. Mientras

⁴⁰ Cfr. S. RAMÍREZ, «Tractatus II: De vita activa et contemplativa» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), ed. cit., n.99.

⁴¹ Cfr. II-II, q.45, a.2; Vid. M. GONZÁLEZ, «La Sagrada Teología y la transfiguración del alma» en *Semana Tomista* 29 (2004), Buenos Aires, 25, p.8.

⁴² S. RAMÍREZ, «De vita activa et contemplativa», ed. cit., n.118.

⁴³ Cfr. I, q.43, a.5 ad 2.

⁴⁴ S. RAMÍREZ, «De Donis Spiritus Sancti», ed. cit., n.332.

sapor se entiende de modo objetivo, *sapere* significa saborear o percibir subjetivamente el sabor y, por esta razón, la *sapientia* o sabiduría es propiamente la acción —que luego se convierte en hábito— de saborear. Al mismo tiempo, el término *sapientia* se originó del griego σοφία, cuya raíz σαπ indica objetivamente al sabor⁴⁵. De allí que, según el Santo Doctor, los autores escolásticos sostuvieron correctamente la primacía de la sabiduría infusa por encima de la filosófica o adquirida, del mismo modo como el sabor sobre el saborear, pues el *sapor* contiene más dilección y dulzura que el *sapere* o la acción de contemplar⁴⁶.

Semánticamente, el Aquinate sostiene que «la sabiduría, según el uso de su nombre, parece importar cierta suficiencia eminente en el conocimiento⁴⁷» y esta eminencia proviene analógicamente de la perfección del acto sensitivo del gusto, gracias al cual el hombre excede a todos los animales pues es llevado más íntima e inmediatamente al objeto que otros sentidos según estas palabras del teólogo salmantino:

Aunque se admita y sea verdadero que el sentido de la vista es más perfecto, porque es más espiritual ya que se extiende hacia muchos objetos; sin embargo, no puede negarse que el sentido del gusto se le reivindique máxima certeza sintiendo o conociendo sensiblemente porque es más íntimo y continuado, pues es cierto tacto⁴⁸.

Analógicamente, el P. Ramírez enseña que la sabiduría es aquel hábito por el cual el hombre se eleva al conocimiento de las causas más nobles —es decir, las sustancias espirituales y separadas— pero la captación de estas no es unívoca sino implica diversos grados de perfección, lo cual nos hace recordar la división de la sabiduría —mencionada más arriba— en

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, n.333.

⁴⁶ «*Gustare ad affectum pertinet, sicut videre ad intellectum. Sed Gregorius dicit, quod contemplativa vita sapore intimo venturam jam requiem degustat. Ergo contemplativa vita non consistit tantum in cognitione*» (*In Sent.*, III, d.35, q.1, a.2, q1a.1, sc.2).

⁴⁷ *In Sent.*, III, d.35, q.2, a.1, q1a.1.

⁴⁸ S. RAMÍREZ, «De Donis Spiritus Sancti», ed. cit., n.334.

natural o metafísica, sobrenatural *radicaliter* o teológica y sobrenatural *formaliter* o infusa⁴⁹.

Así como Dios no puede proveerle al hombre en el orden sobrenatural menos de lo proporcionado en el orden natural; así tampoco restringe el conocimiento de las verdades propias de cada orden: *non minus dives debet esse homo in ordine supernaturali quam in ordine naturali*. Por un lado y en el orden natural, somos provistos no solo de los hábitos de intelecto y de ciencia, sino también, del de sabiduría para juzgar y ordenar las verdades conformes a nuestro intelecto; por otro y en el orden sobrenatural, además del hábito de intelecto *supernaturalis* (la fe y el don de intelecto) y de ciencia (don homónimo), Dios nos provee el hábito de sabiduría infusa, permitiéndonos juzgar las realidades sobrenaturales por afinidad con ellas: «Si de hecho se da una ciencia que es don del Espíritu Santo, *a fortiori* debe darse una sabiduría sobrenatural, afectiva, mística, que es propiamente don del Espíritu Santo⁵⁰».

Aunque los hábitos de intelecto, sabiduría y ciencia pertenezcan al género de dones especulativos, procedan de modo afectivamente experimental y compartan el mismo objeto formal *quod*, difieren específicamente respecto al formal *quo*: el hábito de intelecto se distingue de los de sabiduría y ciencia puesto que es místicamente aprehensivo de la verdad divina; mientras que estos son judicativos. Ahora bien, el don de sabiduría se distingue del de ciencia debido a que este juzga las verdades humanas y creadas, aunque reveladas por Dios; mientras que aquel escudriña directamente sobre las verdades esencialmente divinas e increadas y por eso «la parte superior de nuestra razón —dice Santo Tomás— es perfeccionada por el don de sabiduría; en cambio la inferior por el don de ciencia⁵¹».

El teólogo salmantino explica que el acto propio del don de sabiduría es elicitado por el intelecto y consiste en contemplar o penetrar las realidades divinas y juzgar todas las otras cosas —sean naturales como sobrenaturales— según estas realidades, ordenando estas cosas de acuerdo a la contemplación de lo divi-

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, n.337.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, n.340.

⁵¹ *In Sent.*, II, d.24, q.2, a.2, arg.2, sc.

no⁵². A diferencia de la contemplación adquirida, sea filosófica como teológica, la contemplación infusa es concreta, instintiva y experimental debido a la connaturalidad del alma con las cosas divinas, lo cual depende causal y dispositivamente de la disposición afectiva de la voluntad y que es fruto de la caridad, como es sintetizado admirablemente por el Santo Doctor:

El don de sabiduría tiene eminencia de conocimiento por cierta unión a las cosas divinas, a las cuales no nos unimos sino por amor, como quien adhiere a Dios es un espíritu con Él, por lo que el Señor dice que reveló los secretos del Padre a los discípulos, en cuanto eran amigos. Por eso, el don de sabiduría presupone la dilección como principio y así está en el afecto, pero en cuanto a la esencia es conocimiento⁵³.

Por esta razón, la contemplación infusa no procede solo por amor de concupiscencia de la misma contemplación —en cuanto perfecciona al contemplante— como sucede con la contemplación adquirida; sino también, por amor de amistad o caritativo de la Verdad Primera contemplada. Si bien es un acto formalmente intelectual, el Santo Doctor reafirma que la contemplación infusa es inseparable del afecto de la voluntad informada por la caridad: «Por el hecho mismo de ser la verdad el fin de la contemplación, es esta un bien apetecible, amable y deleitable, cualidades que hacen que pertenezca a la facultad apetitiva⁵⁴».

Debido a nuestra imposibilidad de conocer sin la mediación de especies inteligibles, es necesario que estas sean ordenadas sobrenaturalmente por la fe y los dones del Espíritu Santo especulativos con el fin de representar los misterios divinos y conferirle a nuestro intelecto la capacidad de elicitar el acto de contemplación infusa⁵⁵. Este acto es un juicio inmediato, de algún modo intuitivo y que tiene a los artículos de fe como

⁵² Cfr. S. RAMÍREZ, «De Donis Spiritus Sancti», ed. cit., n.344.

⁵³ *In Sent.*, III, d.35, q.3, a.1, q.1.

⁵⁴ II-II, q.180, a.1.

⁵⁵ Cfr. S. RAMÍREZ, «De vita activa et contemplativa», ed. cit., n.83.

objeto *per se*, principalmente el misterio de la Santísima Trinidad y la Encarnación, aunque también se extienda a todas las obras —naturales y sobrenaturales— de Dios, como la creación y la redención. Empero, la contemplación de este objeto no es teológica —es decir, por la autoridad de Dios revelante— sino puramente sobrenatural o mística: en efecto, ella procede de la connaturalidad afectiva y degustación espiritual de la misma Verdad y Bondad Primera, aunque no facialmente como los santos en el cielo, sino a través de los efectos que esta degustación provoca en el alma⁵⁶.

5. Conclusión

La plenitud de la sabiduría cristiana no consiste en excluir sino reunir todo orden de conocimiento, ya sea natural como sobrenatural, con el objetivo de dirigirnos a la contemplación de las realidades divinas. No confunde ni separa, sino que distingue filosofía y teología, abriéndolas a las naturalezas angélica y humana un horizonte de inteligibilidad que no pueden vislumbrar por sus propias fuerzas. En este horizonte se manifiestan no solo las relaciones de prioridad, posterioridad y proporcionalidad que rigen en todos los órdenes de la creación y permiten el descubrimiento del Creador; sino también, la revelación de la vida intratrinitaria de Dios, el ingreso virginal en la historia de la humanidad por su Encarnación, la comunicación de su naturaleza a la creatura intelectual por intermedio de la gracia y su presencia física, bajo el signo del sacramento, en la Eucaristía y sin la cual no puede alcanzarse la verdadera contemplación cristiana.

La sabiduría —en cuanto nombre análogo— designa el hábito intelectual que capta el orden de las realidades existentes y las relaciona judicativamente con el Principio de todas ellas, porque la mente divina actúa como su ejemplar, artífice y fin. De allí que sea tan grave desconocer no solo el orden estableci-

⁵⁶ «*Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplanur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplanur*» (THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, q.1, a.12 ad 11).

do para cada realidad, sino también, el modo intelectual creado de captarlas: confundir los objetos formales de la filosofía y la teología, subalternando uno bajo otro y de cualquier modo, implica un trastorno epistemológico que conlleva nocivas consecuencias como son el racionalismo o el fideísmo. Necesariamente cualquiera de estos errores impedirá la auténtica contemplación cristiana elicitada por el don de sabiduría, ya que la gracia no elimina la naturaleza sino la supone y la eleva⁵⁷.

No olvidemos que, durante esta vida, la contemplación cristiana debe atravesar el doloroso camino de la cruz, a ejemplo del Verbo encarnado, con el fin de purificar todas las potencias de nuestra alma y orientarlas a la unión con Dios:

Mientras permanecéis en casa (= en el conocimiento de sí), nacen las virtudes con la perseverancia por afecto del amor. Con él y la virtud vence la inclinación de los propios sentidos. Con igual caridad participáis de la sabiduría de mi Hijo. Por ella veis y conocéis con los ojos del entendimiento tanto mi Verdad como las argucias del amor propio sensitivo, es decir, el amor imperfecto del consuelo propio⁵⁸.

En su diálogo con Santa Catalina, el mismo Creador le está enseñando que solo a través de un trabajo ascético mediante el ejercicio de las virtudes morales infusas, unidas con los dones correspondientes, podemos disponernos eficazmente a la contemplación y esta se realiza por el ejercicio de los dones de intelecto y sabiduría procedente de la fe informada por la caridad.

Bibliografía

- ANDEREGGEN, I., «La relación entre teología y filosofía en Santo Tomás y en el Concilio Vaticano II» en *Semana Tomista* 29 (2004).
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, introd. por T. Martínez Manzano, trad. y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 2008. *Metafísica*, trad., introd. y notas por Hernán Zucchi, Buenos Aires, Debolsillo, 2004.
- BLONDEL, M., *La Acción (1893)*, trad., introd. y notas por César Izquierdo y Juan María Isasi, Madrid, BAC, 1996. *Le problème de la philosophie catholique*, Paris, Bloud et Gay, 1932.

⁵⁷ Cfr: I, q.1, a.8 ad 2.

⁵⁸ CATALINA DE SIENA, *El diálogo en Obras Completas* (1 vol.), introd. y trad. José Salvador y Conde, Madrid, BAC, 1996, p.181.

- CATALINA DE SIENA, *El diálogo en Obras Completas* (1 vol.), introd. y trad. José Salvador y Conde, Madrid, BAC, 1996.
- CONCILIO VATICANO, *Dei Filius* (1870) en *ASS*, vol. V (1869-1870).
- FROHSCHAMMER, J., «Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik» en *Historish-politische Blätter*; München, 1855.
- GARCÍA MARQUÉS, A., «Introducción» en *Santo Tomás de Aquino: Exposición del De Trinitate de Boecio (Introducción, traducción y notas)*, Pamplona, EUNSA, 1986.
- GÜNTHER, A., «Die idee der Entwicklung und ihre Bedeutung im gegenwärtigen Zeitalter» en *Lydia: Philosophie Jahrbuch* II/1 (1854), Wien.
- LEÓN XIII, *Aeterni Patris* (1879) en *ASS*, vol. XII (1879), pp.97-115.
- MARITAIN, J., *De la Philosophie chrétienne*, Paris, Desclée, 1933.
- , «Du savoir moral» en *Revue Thomiste* 82 (1982), pp. 533-549.
- RAMÍREZ, S., *De Ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca, BTE, 1963, «De Philosophia Morali Christiana» en *Divus Thomas* 50 (1936), pp. 87-122, 181-204. *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1975
- , *Opera Omnia* (tomus I: *De Ipsa Philosophia in Universum*, 2 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1972.
- , *Opera Omnia* (tomus III: *De Hominis Beatitudine*, 5 vol.) editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1972.
- , «Tractatus I: De Donis Spiritus Sancti» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1974.
- , «Tractatus II: De vita activa et contemplativa» en *Opera Omnia* (tomus VII: *De donis Spiritus Sancti deque vita mystica*, 1 vol.), editio praeparata a Victorino Rodríguez, Madrid, CISC, 1974.
- REIKERSTOFFER, J., «Anton Günther y su escuela» en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX* (3 vol.), editado por E. Coreth, W. Neidl y G. Pfligersdorffer, trad. por I. Murillo, Madrid, Ediciones Encuentro.
- THOMAE DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Matriti, BAC, 1962.
- , *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*, introd. a M. F. Moos, Paris, Lethielleux, 1933, 1856.
- , *Contra Gentes*, Matriti, BAC, 1967.
- , *Super Boetium de Trinitate*, Textum Lugduni, 1959.
- , *In libros Aristotelis De Coelo et Mundo expositio*, Textum Leoninum, 1886.
- , *Quaestiones disputatae De Virtutibus*, Textum Taurini, 1953.