

**UNA GLOSA AL TEXTO DE TOMÁS DE AQUINO DE  
TRINITATE I Q. 2 A. 3:**

**AGUSTÍN DE HIPONA Y LOS ALCANCES DE LA  
FILOSOFÍA EN LA SACRA DOCTRINA**

**COMMENTARY ON A TEXT BY THOMAS AQUINAS  
OF TRINITATE I Q. 2 A. 3:**

**AUGUSTIN OF HIPPO AND THE REACHES OF  
PHILOSOPHY IN SACRED DOCTRINE**

JOSÉ MARÍA FELIPE MENDOZA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO-CONICET<sup>1</sup>  
josefelipemendoza@hotmail.com

**Sumario**

- I. Situación histórica-especulativa del comentario al *De Trinitate*
- II. Relevancia de San Agustín en I Q. 2 A. 3
- III. La octava objeción y el trasfondo equívoco de Aurelio Agustín
- IV. La doctrina de los *sed contra* y Agustín de Hipona
- V. El corpus de Tomás y la inflexión de Agustín de Hipona
- VI. A modo de conclusión

**Resumen:** Este artículo indaga la deuda intelectual de Tomás de Aquino para con Agustín de Hipona en lo que refiere a la relación armónica entre la filosofía y la sagrada doctrina. En concreto, se trata

---

1 El presente trabajo es resultado de las investigaciones realizadas como becario doctoral de CONICET.

de exponer el alcance que tiene la noción de filosofía en la teología sagrada según la mente del Aquinate y desde su asunción de diferentes textos agustinos. En orden a ello hemos considerado la conocida, pero no siempre debidamente contemplada, tesis tomística que afirma “el don de la fe no quita sino que perfecciona la razón natural” tal como aparece formulada en el comentario al *De Trinitate* de Boecio (1 q. 2 a. 3). La razón reside en los siguientes considerandos: 1. es un texto epistémico por excelencia; 2. Tomás declara seguir la investigación sobre la Trinidad según la senda escogida por Boecio, lo que de suyo señala que ella debe ser fundamentalmente aristotélica.

**Palabras claves:** Tomás de Aquino, Filosofía, Agustín de Hipona, *De Trinitate*.

**Abstract:** This article investigates the Thomas Aquinas' intellectual debt to Augustine of Hippo regarding the harmonious relationship between Philosophy and Sacred Doctrine. Specifically, this research deals with the scope of the notion of Philosophy in Sacred Theology according to the mind of Aquinas and it is from his assumption of different Augustinian texts. In order to do this, we have considered the well-known, but not always properly contemplated, thomistic thesis that affirms “the gift of faith does not remove but perfects natural reason” as it appears in the Boethius' commentary of *De Trinitate* (1 q. 2 a.3). The reason resides in the following details: 1. It is an epistemic text par excellence; 2. Thomas declares to follow the investigation on the Trinity according to the path chosen by Boethius, which in his opinion indicates that must be fundamentally Aristotelian.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Philosophy, Augustine of Hippo, *De Trinitate*.

## **I. Situación histórica-especulativa del comentario al *De Trinitate***

El comentario de Tomás al tratado *De unitate Trinitatis* de Severino Boecio –comentador de obras lógicas aristotélicas, de

Porfirio y Cicerón—, conocido usualmente como *De Trinitate*, es famoso por ser autógrafo y por las tres versiones que presenta —según las diferentes correcciones allí realizadas—. Fue escrito por el de Aquino “entre los años 1257-1258 o bien a principios de 1259 con ocasión de su primera estancia de enseñanza en París.”<sup>2</sup> En tales años la actividad académica de Tomás también se desarrolló en la composición de la serie de las 29 cuestiones disputadas *De veritate* (1256-1259)<sup>3</sup> y el comienzo de la *Summa contra gentiles*.<sup>4</sup> Este tiempo se vuelve especialmente significativo si atendemos al contexto histórico en el que está escrito.

Torrell nos recuerda a este respecto que “el conflicto entre seculares y religiosos entraba en una fase de apaciguamiento provisional.”<sup>5</sup> Estas palabras deben entenderse en el devenir de aceptación y condenas del aristotelismo tal como se presenta en la Universidad de París desde principios del s. XIII y las cuestiones a ello anexas, de las que aquí presentamos una prieta exposición con miras a destacar el contraste con la presencia de Agustín de Hipona en el desarrollo del texto.

Las palabras de Torrell se refieren al contexto histórico-académico que señala León Florido. El foco tensional entre las facultades de Artes y de Teología radicaba no sólo en la inserción de las órdenes mendicantes dominica y franciscana en las cátedras para la enseñanza de la ortodoxia, sino también porque ello suponía un control sobre la lectura de los textos aristotélicos. En este contexto la primera interdicción es aquella del sínodo provincial de París en 1210, que prohíbe la lectura pública o privada de las obras naturales de Aristóteles y de sus comentaristas como Alfarabí y Avicena.<sup>6</sup> En 1215 la reprobación se renueva, y en lo que se refiere a los libros que deben ser enseñados,

2 Torrell, Jean-Pierre: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona: Eunsa, 2002, p. 85.

3 Torrell, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, pp. 83; 85.

4 TORRELL, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, pp. 117.

5 TORRELL, Jean-Pierre, *Op. Cit.*, p. 86.

6 LEÓN FLORIDO, Francisco: *Las filosofías en la Edad Media*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, p. 148.

Roberto de Courçon prescribe la lectura de los tratados lógicos y prohíbe los textos de la filosofía natural y de la metafísica.<sup>7</sup> En 1228 la reacción antiaristotélica se renueva cuando el papa Gregorio IX dirige una carta a la Facultad de Teología de París, recordando que la filosofía había de seguir siendo considerada como sierva de la teología. Empero esta fecha importa por la ausencia del nombre explícito de Aristóteles en dicho documento y por el reconocimiento de que los libros prohibidos podían ser de utilidad para el saber cristiano.<sup>8</sup> Entre 1230 y 1250 la literatura averroísta procedente de las traducciones de Aristóteles del árabe al latín y, en menor medida, del griego al latín, impactan con fuerza en las universidades cristianas. En 1255, a poco del comentario de Tomás al texto *De Trinitate* boeciano, aparece un estatuto que vinculaba a todas las naciones, donde se prescriben el resto de las obras de Aristóteles conocidas: Ética, Metafísica, Física, etc.<sup>9</sup>

Esta paz relativa, con respecto a las obras del Estagirita, alcanza a la Universidad de París cuando Alejandro de Hales había muerto (1245).<sup>10</sup> Empero unos años antes del comentario de Aquino a Boecio, Alberto Magno estaba en Colonia (1254) comentando las obras aristotélicas de la Física y la Ética. Y en 1256 se encontraba en la corte pontificia en Anagni cuando el papa Alejandro IV, interviniendo en la disputa entre seculares y seglares por el derecho de enseñar en la Universidad, condena el *De periculis novissimorum temporum* de Guillermo de San Amor. En la corte papal Alberto se embarcará en la empresa de refutar la doctrina averroísta de la unidad del intelecto. En 1258 retoma la enseñanza en Colonia, y al año siguiente, junto con Tomás de Aquino y otros maestros parisinos de la orden, participa en una comisión especial encargada de organizar la

7 LEÓN FLORIDO, FRANCISCO, *Op. Cit.*, p. 148.

8 LEÓN FLORIDO, FRANCISCO, *Op. Cit.*, p. 149.

9 LEÓN FLORIDO, FRANCISCO, *Op. Cit.*, p. 150.

10 Cfr. ALEXANDRI DE HALES: *Glossa in quatuor libri sententiarum Petri Lombardi I*, Florentiae: Quaracchi, Ex typographia collegii s. Bonaventurae, 1951, p.22.

*ratio studiorum dominica*.<sup>11</sup>

Conforme con estos hechos históricos, plenos de controversias aristotélicas, el texto tomístico presenta un desenvolvimiento especulativo de marcado lenguaje aristotélico. En su organización interna, y gracias al aire de libertad relativo a la aprobación y enseñanza de Aristóteles –sobre todo en lo que respecta a los textos de Física y Metafísica–, es fácilmente apreciable, sin embargo, que la doctrina del Estagirita aparece balanceada con aquella propia de teólogos, entre quienes destaca Agustín de Hipona. De esta manera Tomás de Aquino escribe el texto teniendo en mente: 1º) la intención final: seguir a Boecio, o lo que es lo mismo, asumir parte de la finalidad del tratado primerísimo sobre el que se basa –que no es sino el texto *De Trinitate* del mismo Agustín–, cuyo propósito es investigar con las fuerzas de la razón la trinidad de las personas divinas –lo que se hará principalmente por medio de la doctrina aristotélica–; 2º) asumida por Boecio esta postura de Agustín sobre la razón, y compartida a su vez por Tomás, el Aquinate no deja de exponer en numerosas ocasiones fragmentos de la doctrina agustiniana.

Todo lo cual señala que numerosas investigaciones doctrinales del texto en el s. XX responden fundamentalmente a interpretaciones epistemológicas que o bien se centran en la exégesis de Tomás respecto de Aristóteles, o bien fijan directamente la atención en el mismo texto tomístico. De ahí, por ejemplo, que McNerny aborde resueltamente la temática más álgida y controversial de la obra, que no es sino la división de las ciencias especulativas, entre cuyas discusiones recoge la propia de la noción y los alcances de la abstracción.<sup>12</sup> Reserva, sin embargo, para un capítulo posterior la influencia de la doctrina agustiniana en los textos de Tomás, cuyo tema central gira en torno a las

11 Cfr. MAGNO, Alberto, *La tiniebla de la ignorancia. Comentario a la Teología mística de Dionisio Areopagita*, Buenos Aires: Winograd, 2016, p. 12.

12 Cfr. MCINERNY, Ralf, *St. Thomas Aquinas*, London: University of Notre Dame Press, 1977, pp. 75-104.

Ideas en la inteligencia divina.<sup>13</sup> Pascual, por su parte, dedicó una tesis a la abstracción y la división de las ciencias especulativas en Tomás de Aquino.<sup>14</sup> Una investigación crucial respecto de las ciencias –y específicamente de la *separatio*– en el *De Trinitate* lo constituye el estudio desarrollado por Gelonch en el año 2002.<sup>15</sup> Basten estos ejemplos clásicos para justificar que no parecería al día de hoy haberse explorado suficientemente el agustinismo de Tomás en el *De Trinitate*, y más detenidamente, la deuda del de Aquino con respecto a la hermenéutica de la noción de filosofía en el ámbito de la Sagrada Doctrina y la fe. Sin embargo, y sabiendo de la amplitud de esta cuestión, lo que presentamos aquí es una introducción a este tema según aparece formulado en la pars I q. 2 art. 3.

## II. Relevancia de San Agustín en I Q. 2 A. 3

El título del artículo *Utrum in scientia fidei quae est de Deo liceat rationibus philosophicis et auctoritatibus uti* pregunta sobre la validez de las argumentaciones filosóficas y la incumbencia de las autoridades racionales sobre cuestiones de sacra doctrina. Este extenso artículo de discusión, donde se dan cita textos bíblicos, San Jerónimo, Aristóteles y San Agustín entre otros, pone de manifiesto una toma de posición particular respecto de la situación universitaria antes descrita. La tesis central de Tomás es la famosa expresión acerca de la perfección que otorga el don de la fe a las potencias racionales.<sup>16</sup> Y en torno a ello se alinean autoridades santas que bien ven la importancia de la filosofía y de algunos filósofos, en cuanto facilitan una

13 Cfr. McINERNY, Ralf, *Op. Cit.*, p. 109.

14 Cfr. PASCUAL, Rafael, *La división de las ciencias especulativas en santo Tomás de Aquino*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.

15 Cfr. GELONCH, Santiago, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate de santo Tomás de Aquino q. 5 a3*, Pamplona: Eunsa, 2002.

16 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin.*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 1: “Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum.”

mejor comprensión de la sacra doctrina. Entre ellos parecerían estar, incluso en un contexto aristotélico, Jerónimo y Agustín.

En la tesis central del artículo, que afirma de modo sintético y en sentido estricto “la Sagrada Doctrina se fundamenta en la luz de la fe, y la filosofía lo hace en la luz natural de la razón”<sup>17</sup> y que tiene como conclusión “la filosofía ha de ser reconducida a los fines de la fe”<sup>18</sup>, Agustín sobresale tanto por su presencia cuanto por los lugares que ocupa en la división del texto. En efecto, el doctor de Hipona es mencionado una vez en la objeción, dos en los *sed contra*, y además de la respuesta en la objeción, notamos la asunción de su pensamiento en el *corpus* de Tomás de Aquino. Tales datos contrastan con Aristóteles, quien en esta ocasión es mencionado tan sólo una vez en las objeciones; y San Jerónimo, quien aparece dos veces en las objeciones, dos en los *sed contra* y dos en las respuestas. De ahí la relevancia de Agustín, porque mientras que la referencia a San Jerónimo predomina en el artículo, aquél parece estar más presente en la mente de Tomás, a juicio no sólo de su incorporación en el *corpus*, sino incluso por la fuerza de su filosofía, lo cual intentaremos mostrar en lo que sigue.

### III. La octava objeción y el trasfondo equivoco de Aurelio Agustín

El texto *De Trinitate* I q. 2 art. 3 tiene el siguiente esquema: establece ocho objeciones, seis *sed contra*, un extenso *corpus*, y finalmente las ocho respuestas a las objeciones. La primera mención de Agustín está recogida en la última objeción, que dice:

---

17 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 2. “Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis.”

18 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 4: “philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud apostoli 2 Cor. 10: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.”

Además, si la doctrina de algún autor en alguna cuestión se repudiara, su autoridad es inválida para confirmar algo. De donde afirma Agustín que si en la Sagrada Escritura concediéramos que hay algún error, caería su autoridad para confirmar la fe. Pero la Sagrada Doctrina repudia la doctrina de los filósofos en muchas cosas, porque en muchas de ellas se descubren errores. Por lo tanto su autoridad no es eficaz para confirmar algo.<sup>19</sup>

Esta objeción, en el marco del texto tomístico de la influencia de las autoridades y argumentos filosóficos respecto de la sacra doctrina, tiene la virtud de unir ambas partes. Por un lado rechaza sin más las autoridades de la sabiduría humana, y por otro, los argumentos racionales que pudieran esgrimirse, incluso a favor de la sacra doctrina, quedarían excluidos. Si la enseñanza de los filósofos fuera extraña y errónea respecto de la medida que establece la sacra doctrina, entonces, de esta manera, se entiende que la verdad ya está fijada en el canon de aquella, que esa verdad es la fe y que ella es autosuficiente, sin necesidad alguna de la razón con vistas a profundizar los misterios bíblicos. Así parece afirmarlo el Hiponense. Pero esto supone que la entera doctrina de los filósofos es siempre absolutamente falsa. Y por consiguiente habría aquí un menosprecio de la racionalidad. Y, añadimos, un sinsentido de la sabiduría humana que encuentra su mejor expresión en la filosofía. A esto apunta la objeción, y sin embargo ella misma es ambigua. Primero, porque su fundamento está en la autoridad de San Agustín. Segundo, porque la objeción intenta sostener que las autoridades humanas no son válidas mencionando a un pensador que fue tanto filósofo cuanto teólogo. De ahí la evidencia de la contradicción interna al argumento.

---

19 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 arg. 8: “Praeterea, si alicuius doctrina in aliquo repudiatur, eius auctoritas invalida est ad aliquid confirmandum; unde dicit Augustinus quod si in sacra Scriptura concesserimus aliquid esse falsitatis, peribit eius auctoritas ad fidei confirmationem. Sed sacra doctrina in multis doctrinam philosophorum repudiat, quia in multis errasse inveniuntur. Ergo eorum auctoritas non est efficax ad aliquid confirmandum.”

Otra forma de comprender la objeción reside en la noción de ‘confirmación’ de las verdades de la sacra doctrina. La misma palabra puede traducirse como demostración, y de esta manera podría leerse el párrafo precedente. Empero, si los filósofos y sus doctrinas no pueden demostrar contenido alguno de la sacra doctrina, entonces en orden a qué cuestión son importantes. Esta es la variante que plantea la traducción. En efecto, si la sacra doctrina juzga la verdad de las doctrinas filosóficas y en virtud de ello otorga credibilidad a los filósofos que la profesan, luego la indemostrabilidad de su contenido no impide que la aseveración de ciertas doctrinas filosóficas coincida con algunas de aquellas presentadas en la sacra doctrina. De esta manera la coincidencia epistémica se presta a ser comprendida desde la racionalidad humana como aquel razonamiento que confirma la verdad de aquella que la precede. No es que de suyo la doctrina sagrada necesite de la aprobación de la razón. Es la razón humana la que descansa intelectivamente en la verdad de la sacra doctrina, y más aún cuando su razonamiento confirma para sí la verdad previa de la cual se trata. Empero todo esto es vano, porque simplemente no se da el caso que algún filósofo razone con tanta perfección que la verdad allí descubierta confirme alguna verdad de la sacra doctrina. Toda doctrina filosófica, desde la sacra doctrina, contiene errores que le impiden al filósofo alcanzar alguna verdad de aquella índole. De aquí que la racionalidad humana no pueda aplicarse al estudio de la sacra doctrina. Y por consiguiente, las doctrinas filosóficas –o las ciencias humanas– no sirven para estudiar las verdades de la doctrina sagrada.

Las consecuencias de la aceptación de este planteamiento son 1º) la afirmación de la autosuficiencia de la fe, y 2º) la incapacidad de la razón para conocer las verdades que de suyo –diría Tomás– pueden ser alcanzables por la razón y que, sin embargo, han sido reveladas para la confirmación de que ellas son en definitiva auténticas verdades. Y así, si ellas se encontraran entre los filósofos, sería naturalmente en sus doctrinas.

Veamos ahora, antes de la respuesta de Tomás, el verdadero contexto y las palabras del santo de Hipona señaladas en la

Epístola que figura oculta en la objeción. Nos referimos a la Epístola 28 dedicada a San Jerónimo, y cuyo texto dice:

Opino que es deletéreo creer que en los Libros Santos se contiene mentira alguna, es decir, que aquellos autores por cuyo medio nos fue otorgada la Escritura hayan dicho alguna mentira en sus libros. Una cosa es preguntarse si un hombre bueno puede en algunas circunstancias mentir, y otra cosa muy distinta es preguntarse si pudo mentir un escritor de la Sagrada Escritura. Mejor dicho, no es otra cuestión, sino que no hay cuestión. Porque, una vez admitida una mentira por exigencias del oficio apostólico en tan alta cumbre de autoridad, no quedará defendida partícula alguna de los Libros. Por la misma regla deletérea podrá siempre recurrirse a la intención y obligación del ministerio del autor mentiroso, según a cada cual se le antoje, cuando un pasaje resulte arduo para las costumbres o increíble para la fe.<sup>20</sup>

Este pasaje, reproducido aquí *in extenso*, solo señala que la cita de Agustín de Hipona respecto de las Escrituras coincide según el sentido con la primera parte de la objeción. Sin embargo aquellas palabras del argumento contrario tan sólo evidencian parte del significado de la epístola. La objeción destaca por necesidad –a riesgo de afirmar incoherencias, contradicciones y mentiras– que la Sagrada Escritura debe ser veraz. De la misma manera la epístola señala que las Escrituras dicen verdades. Pero mientras que la objeción se direcciona en orden a

---

20 DE HIPONA, Agustín, *Cartas*, Madrid: B.A.C., 1986, p. 151: “mihi enim uidetur exitiosissime credi aliquod in libris sanctis esse mendacium, id est eos nomines, per quos nobis illa scriptura ministrata est atque conscripta, aliquid in libris suis fuisse mentitos. Alia quippe quaestio est, sitne aliquando mentid uiri boni, et alia quaestio est, utrum scriptorem sanctarum scripturarum mentiri oportuerit, immo uero non alia, sed ñufla quaestio est. Admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, ñufla illorum librorum partícula remanebit, quae non, ut cuique uidebitur uel ad mores difficilis uel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur.”

la doctrina de los filósofos, la epístola no guarda relación con esta cuestión, al menos no de modo directo. La objeción aplica a las doctrinas filosóficas lo que Agustín dice de las Sagradas Escrituras.

Aquí también se recoge el tema del artículo de Tomás. El texto es veraz y lo es por el testimonio de los evangelistas, quienes bajo ninguna circunstancia mintieron. Y en ello se fundamenta la autoridad, puesto que deriva de la verdad sagrada allí dicha. En cambio –bien aclara la carta– la mentira de un hombre bueno es una materia distinta. Y en esto radica la diferencia: si hay falsedad en las Escrituras, su autoridad cae completamente; en cambio, si lo mismo sucede en las doctrinas filosóficas, su autoridad no cae en forma absoluta, sino relativa. Mientras que la autoridad divina es perfectísima, aquella que es humana sólo tiende a la máxima perfección sin tener que serlo por necesidad. De ahí que sus errores sean corregibles, y lo sean por la medida de verdad realizada en las Escrituras. De modo que la falta de contexto de las palabras de Agustín en la objeción queda en parte salvada por la epístola y no, al menos de modo evidente e inmediata, por la respuesta de Tomás, quien focaliza su argumento, propiamente, en el contexto y la formulación de la objeción. Empero esta respuesta que aquí transcribimos no es contraria al espíritu de Agustín.

A la octava debe decirse que en cuanto la Sagrada Doctrina utiliza por sí mismos tratados filosóficos, no corresponde decir que recibe de estos alguna autoridad, sino a causa de la razón de lo que se dice. Por lo cual ciertas cosas afirmadas también son repudiadas. Pero cuando se utilizan para refutar a otros autores, se vale de estos argumentos en cuanto son aquellos quienes le conceden autoridad, porque el testimonio de los adversarios es más eficaz.<sup>21</sup>

---

21 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 ad 8: “Ad octavum dicendum quod in quantum sacra doctrina utitur philosophicis documentis propter se, non recipit ea propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum, unde quaedam bene dicta accipit et alia respuit. Sed

No es inconsistente sostener simultáneamente la dignidad de la razón y su *virtus* en orden a inteligir correctamente numerosos pasajes bíblicos. Sin embargo ello no significa que todos y cada uno de los tratados de filosofía, y en forma completa, deban ser utilizados para comprender adecuadamente la doctrina de la fe. No hay un movimiento unilateral desde la filosofía hacia la fe, sino una convergencia simultánea entre la fe y la razón para la adecuada exégesis bíblica, que se dice propiamente Sagrada Doctrina. De la primera parte de la objeción, cuya autoridad es Agustín, queda manifiesto que en el canon de los textos sagrados –que para la mente del Hiponense era la Septuaginta– no debe haber lugar para la duda en lo que respecta a la autoridad. Que Agustín dude de la traducción de Jerónimo de la biblia al latín es una cuestión colateral que se hace presente por la carta citada. Mas no lo es cuando la exégesis de Tomás tiene base en los textos latinos. Y sin embargo ambas cuestiones aquí corren por un camino paralelo.

Amén de esta situación donde no se duda de la autoridad divina, la incumbencia de los textos filosóficos para la correcta interpretación de la biblia tiene como centro el mismo texto bíblico, cuyos argumentos filosóficos le quedan, por necesidad intrínseca de la misma fe, subordinados. Cuando las doctrinas filosóficas ayudan, sin contradecir, a esclarecer la verdad de fe, entonces ellas son de utilidad, y esto sin importar de qué filósofo provenga. En cambio cuando la situación es contraria, tales argumentos conviene sean corregidos a partir de la lógica de la misma fe y el misterio. De ahí que decididamente Tomás se pronuncie a favor de la utilidad de la aplicación de doctrinas filosóficas para la inteligencia de la fe. Aunque ello no significa necesariamente que pueda llevarse a cabo sin distinción de doctrina. Y este es el criterio: cuando la verdad del argumento condice con la Sagrada Doctrina, ese argumento filosófico es conveniente para la mente en orden a esclarecer los pasajes bí-

---

quando utitur eis propter alios refellendos, utitur eis, in quantum sunt in auctoritatem illis qui refelluntur, quia testimonium ab adversariis est efficacius.”

blicos. Y este criterio, aplicado en un sentido amplio, permite validar para Tomás que aquellas doctrinas que digan más verdades que estén de acuerdo con la exégesis bíblica, más autoridad tendrán también para la misma razón.

De todo lo cual se deduce que entre las autoridades humanas se encuentran primero los teólogos y santos, y luego los filósofos. Y según esto la estima de Tomás por la doctrina de Agustín es mayor que por la de Aristóteles, lo que de suyo no impide que la filosofía del Estagirita no sea una doctrina sumamente veraz en comparación con aquellas otras provenientes de otras filosofías y escuelas. Dicho esto, se colige que los argumentos filosóficos de los teólogos, y de los mismos filósofos que más se aproximen a las verdades de la fe revelada, sean más eficientes contra aquellos argumentos filosóficos de pensamiento menos próximo, más alejado o más débil. Y así, finalmente, si bien el Aquinate ha corregido o señalado errores filosóficos doctrinales en los textos del Estagirita, se puede afirmar que son menores en comparación con los de otros filósofos.

#### **IV. La doctrina de los *sed contra* y Agustín de Hipona**

La intención de los *sed contra* es, propiamente, argumentar contra la idea común que tiene el cuerpo de objeciones. De esta manera se pretende equilibrar su efecto persuasivo al presentar una serie de argumentos que recuerdan distinciones fundamentales e imposibles de obviar. En esta ocasión la presencia de Agustín en la objeción puso de manifiesto: 1º) una cierta descontextualización de su pensamiento; 2º) una lectura equívoca de la doctrina agustiniana que inducía a pensar que la premisa menor y la conclusión eran sin más del parecer del Hiponense.

Ante aquella posición de Agustín aparece una diferente. Y es la que está recogida en los *sed contra* n. 4 y n. 5. La primera dice:

Además Agustín afirma en el II [libro del] De Trinitate:  
No seré yo indolente para investigar la sustancia de Dios

por medio de las Escrituras o por medio de las creaturas. Pero el conocimiento sobre las creaturas está propuesto en la filosofía. Por lo tanto no hay inconveniente en que alguien utilice razones filosóficas en la Sagrada Doctrina.<sup>22</sup>

Estas palabras del Hiponense, al menos según la formulación que aquí figura como *sed contra*, presentan el argumento opuesto a aquellas sostenidas –presuntamente, ahora sabemos– por Agustín en la objeción octava. Si nos detenemos en la totalidad de la afirmación de este argumento, notamos –conforme a la letra y al espíritu del Doctor de la Gracia– que no fue un hombre que detuviera su reflexión antes del misterio. Cuando se pregunta si no será indolente para investigar, no significa ello una suerte de detenimiento y parálisis de la razón respecto de la fe, sino el señalamiento de hecho. En efecto, la investigación de la razón respecto de la revelación en las Escrituras para comprenderlas –conocido ello como ciencia de la Sagrada Doctrina– es el verdadero compromiso real y simbiótico entre las exigencias de la fe y de la razón. Mas este equilibrio propuesto por Agustín se transparenta, al menos en esta ocasión, en la pregunta cuya cuestión, en definitiva, es la moralidad del acto. De esta manera es lícito –aunque con temor de Dios– que la inteligencia esté presta a comprender e inquirir sobre las Escrituras, las que no hablan sino de Dios. Y así investigar sobre Dios supone dos caminos. Por un lado, desde las Escrituras. Por el otro, desde las creaturas. Ambos caminos, sin embargo, se unen –a juicio del *sed contra*– cuando se afirma que las razones filosóficas no incomodan y pueden ser útiles para la comprensión de la Sagrada Escritura. Y así la aplicación de las doctrinas filosóficas a las Escrituras no es un ejercicio vano de la razón, sino una genuina posibilidad de comprensión.

Si en la objeción octava el estudio de la Sagrada Escritura giraba sólo en torno a una suerte de fideísmo por el que la razón

22 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 s.c. 4: “Praeterea, Augustinus dicit in II de Trinitate: non ero segnus ad inquirendam substantiam Dei sive per Scripturam sive per creaturam. Sed cognitio de creaturis in philosophia proponitur. Ergo non est inconveniens quod aliquis in sacra doctrina rationibus philosophicis utatur.”

parecía ciertamente inútil para comprender, por medio de este particular *sed contra* se recupera la fuerza y la dignidad de la inteligencia humana para inquirir acerca de Dios, incluso en los textos bíblicos, lo que de suyo queda expresado en el reconocimiento de la filosofía para su aplicación en la teología sagrada.

La cita de Agustín es un extracto de su prefacio al libro II, que dice: “no seré indolente para la investigación de la sustancia de Dios por medio de sus Escrituras o por las creaturas.”<sup>23</sup> Una revisión de su contexto manifiesta una total concordancia con el texto del *sed contra*. El prefacio es muy breve y la cita del *sed contra* es la consecuencia del planteo antecedente que aquí sintetizamos: 1º) los hombres han experimentado grandes dificultades al aplicar su inteligencia al conocimiento de la Trinidad, a causa de dos situaciones: a. la debilidad humana que busca y se afana, sin embargo, en contemplar a Dios; b. la dificultad propia de las Sagradas Escrituras; 2º) la necesidad del ejercicio vital de la humildad para que Cristo ilumine las mentes. Empero, estas condiciones de la existencia humana se oscurecen aún más por la presencia de dos vicios que dificultan e incluso podrían impedir que se inquiera sobre la Trinidad: 1º) la presunción antes de conocer la verdad; 2º) la testarudez en defender el error una vez mostrada su falsedad.<sup>24</sup> Ambos errores, podríamos ahora decir junto con Agustín, parecen estar detrás de la objeción original.

El texto de Tomás añade el *sed contra* n. 5. Si hasta aquí es lícito, según el Hiponense y el Aquinate, aplicar la inteligencia para investigar los Libros Sagrados, en ningún caso se ha ma-

23 DE HIPONA, Agustín, *De Trinitate*, Madrid: B.A.C., 1948, p. 199: “non ero segnīs ad inquirendam substantiam Dei sive per Scripturam eius, sive per creaturam.” No presentamos la traducción de esta edición por considerarla inapropiada.

24 DE HIPONA, Agustín, *De Trinitate*, p. 199: “Cum nomines Deum quaerunt, et ad intelligentiam Trinitatis pro captu infirmitatis humanae animum intendunt; experti difficultates laboriosas, sive in ipsa acie mentis conantis intueri inaccessibilem lucem, sive in ipsa multiplici et multimoda locutione litterarum sacrarum, ubi mihi non videtur nisi atteri animam, ut Christi gratia glorificata dulcescat [...] Sed duo sunt quae in errore hominum difficillime tolerantur; praesumptio, priusquam veritas pateat; et, cum iam patuerit, praesumptae defensio falsitatis.”

por medio de las Escrituras o por medio de las creaturas. Pero el conocimiento sobre las creaturas está propuesto en la filosofía. Por lo tanto no hay inconveniente en que alguien utilice razones filosóficas en la Sagrada Doctrina.<sup>22</sup>

Estas palabras del Hiponense, al menos según la formulación que aquí figura como *sed contra*, presentan el argumento opuesto a aquellas sostenidas –presuntamente, ahora sabemos– por Agustín en la objeción octava. Si nos detenemos en la totalidad de la afirmación de este argumento, notamos –conforme a la letra y al espíritu del Doctor de la Gracia– que no fue un hombre que detuviera su reflexión antes del misterio. Cuando se pregunta si no será indolente para investigar, no significa ello una suerte de detenimiento y parálisis de la razón respecto de la fe, sino el señalamiento de hecho. En efecto, la investigación de la razón respecto de la revelación en las Escrituras para comprenderlas –conocido ello como ciencia de la Sagrada Doctrina– es el verdadero compromiso real y simbiótico entre las exigencias de la fe y de la razón. Mas este equilibrio propuesto por Agustín se transparenta, al menos en esta ocasión, en la pregunta cuya cuestión, en definitiva, es la moralidad del acto. De esta manera es lícito –aunque con temor de Dios– que la inteligencia esté presta a comprender e inquirir sobre las Escrituras, las que no hablan sino de Dios. Y así investigar sobre Dios supone dos caminos. Por un lado, desde las Escrituras. Por el otro, desde las creaturas. Ambos caminos, sin embargo, se unen –a juicio del *sed contra*– cuando se afirma que las razones filosóficas no incomodan y pueden ser útiles para la comprensión de la Sagrada Escritura. Y así la aplicación de las doctrinas filosóficas a las Escrituras no es un ejercicio vano de la razón, sino una genuina posibilidad de comprensión.

Si en la objeción octava el estudio de la Sagrada Escritura giraba sólo en torno a una suerte de fideísmo por el que la razón

22 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 s.c. 4: “Praeterea, Augustinus dicit in II de Trinitate: non ero segnīs ad inquirendam substantiam Dei sive per Scripturam sive per creaturam. Sed cognitio de creaturis in philosophia proponitur. Ergo non est inconveniens quod aliquis in sacra doctrina rationibus philosophicis utatur.”

parecía ciertamente inútil para comprender, por medio de este particular *sed contra* se recupera la fuerza y la dignidad de la inteligencia humana para inquirir acerca de Dios, incluso en los textos bíblicos, lo que de suyo queda expresado en el reconocimiento de la filosofía para su aplicación en la teología sagrada.

La cita de Agustín es un extracto de su prefacio al libro II, que dice: “no seré indolente para la investigación de la sustancia de Dios por medio de sus Escrituras o por las creaturas.”<sup>23</sup> Una revisión de su contexto manifiesta una total concordancia con el texto del *sed contra*. El prefacio es muy breve y la cita del *sed contra* es la consecuencia del planteo antecedente que aquí sintetizamos: 1º) los hombres han experimentado grandes dificultades al aplicar su inteligencia al conocimiento de la Trinidad, a causa de dos situaciones: a. la debilidad humana que busca y se afana, sin embargo, en contemplar a Dios; b. la dificultad propia de las Sagradas Escrituras; 2º) la necesidad del ejercicio vital de la humildad para que Cristo ilumine las mentes. Empero, estas condiciones de la existencia humana se oscurecen aún más por la presencia de dos vicios que dificultan e incluso podrían impedir que se inquiera sobre la Trinidad: 1º) la presunción antes de conocer la verdad; 2º) la testarudez en defender el error una vez mostrada su falsedad.<sup>24</sup> Ambos errores, podríamos ahora decir junto con Agustín, parecen estar detrás de la objeción original.

El texto de Tomás añade el *sed contra* n. 5. Si hasta aquí es lícito, según el Hiponense y el Aquinate, aplicar la inteligencia para investigar los Libros Sagrados, en ningún caso se ha ma-

23 DE HIPONA, Agustín, *De Trinitate*, Madrid: B.A.C, 1948, p. 199: “non ero segnīs ad inquiringam substantiam Dei sive per Scripturam eius, sive per creaturam.” No presentamos la traducción de esta edición por considerarla inapropiada.

24 DE HIPONA, Agustín, *De Trinitate*, p. 199: “Cum nomines Deum quaerunt, et ad intelligentiam Trinitatis pro captu infirmitatis humanae animū intendunt; experti difficultates laboriosas, sive in ipsa acie mentis conantis intueri inaccessibleē lucem, sive in ipsa multiplici et multimoda locutione litterarum sacrarum, ubi mihi non videtur nisi atteri animam, ut Christi gratia glorificata dulcescat [...] Sed duo sunt quae in errore hominum difficillime tolerantur; praesumptio, priusquam veritas pateat; et, cum iam patuerit, praesumptae defensio falsitatis.”

tizado la cuestión refiriendo qué doctrinas filosóficas sean más convenientes, exceptuando en parte la respuesta a la objeción octava. Veamos entonces cómo dicho *sed contra* también complementa aquella respuesta. El texto dice:

Además Agustín en *De doctrina Christiana* II: “si los filósofos dijieran cosas verdaderas y de acuerdo con nuestra fe, no sólo no se han de temer, sino que deben ser reclamadas, como a injustos poseedores, para nuestro uso. Y así [se concluye] del mismo modo que el anterior.”<sup>25</sup>

La lectura del *sed contra* n. 4 afirma que algunas doctrinas filosóficas podrían ser útiles para comprender de mejor modo la Sagrada Doctrina. Pero no dice cuáles ni tampoco afirma si incluso las escogidas deben ser consideradas en su completitud. En cambio aquí se precisa aún más la situación, cuando al final del argumento se dice que se concluye del mismo modo. Esta comunión entre ambos *sed contra* no sólo confirma la lógica del primero de ellos, sino que se aplica específicamente al segundo. En aquel se sostenía que la filosofía era útil para alcanzar a Dios mediante las creaturas. Aquí se añade que su utilidad para la verdad atinente a la sustancia de Dios —expresada fundamentalmente en la Revelación— radica en las verdades alcanzadas por los filósofos, y que en cuanto tal, están de suyo de acuerdo con nuestra fe. Mas la noción de concordancia supone por parte de la fe la aceptación de la verdad descubierta por la investigación filosófica. Esto es, la fe en las Escrituras es el eje y canon por el cual se juzgan las verdades filosóficas. De modo que aquellas que fueron descubiertas por el solo esfuerzo de la razón, y que armonicen con los Libros Sagrados, no sólo abonan a favor de las Escrituras, sino que incluso las Escrituras las reclaman para sí, en tanto y en cuanto son esencialmente cristianas antes que gentiles. Pues esta es la exigencia absoluta de la fe cristiana. Su

---

25 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 s. c. 5: “Praeterea, Augustinus in II de doctrina Christiana: philosophi autem qui dicuntur si qua forte vera et fidei nostrae accomoda dixerunt, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Et sic idem quod prius.”

principio señala que la verdad es una, y que ella se encuentra dispersa entre las personas. De ahí que el texto traiga a colación el hecho no menor de que si ciertas verdades están de acuerdo con nuestra fe, incluso si tales verdades fueron sostenidas antes por los gentiles, entonces los cristianos no deben temer ante ellas, sino apropiárselas como aquello que les pertenece en primera instancia según la doctrina sagrada, que en vista del tiempo de la Revelación, acaeció con posterioridad a muchas de ellas.

El pasaje de Agustín, sobre el que se sustenta el Aquinate, se explica respecto de la mentada situación de mejor manera:

Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso. [...] Así también todas las ciencias de los gentiles no sólo contienen fábulas fingidas y supersticiosas, y pesadísimas cargas de ejercicios inútiles, que cada uno de nosotros saliendo de la sociedad de los gentiles y llevando a la cabeza a Jesucristo ha de aborrecer y detestar, sino también contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísimos y hasta se hallan entre ellas algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios.<sup>26</sup>

Las palabras del Doctor de la Gracia describen una noción más exacta de lo que significaría una doctrina filosófica según la época. Sin embargo, en vez de expulsarlas completamente de la exégesis bíblica o de que el cristiano se amedrente ante

26 DE HIPONA, Agustín, *De Doctrina Christiana*, Madrid: B.A.C, 1957, p. 187: "Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, máxime Platónici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. [...] sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et supersticiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum, duce Christo, de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare; sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos."

la perfección de algunos de sus razonamientos, la actitud ante el pensar que promueve Agustín –y consiguientemente Tomás de Aquino– es la de examinar con la razón y con la ayuda de la fe las doctrinas filosóficas. Su exposición supone, a la vez, juzgar como incompatibles aquellas partes suyas que contienen “fábulas fingidas y supersticiones”, y aceptar lo que también hay de verdad en ellas, y que Agustín sintentiza en tres tópicos: 1º) ciencias liberales; 2º) ciertos preceptos morales utilísimos; 3º) algunas verdades relativas al culto del mismo y único Dios. Y esto es, en definitiva, asumir las doctrinas de los filósofos y aplicarlas a la sacra doctrina. Mas este trasfondo –no del todo evidente para el lector contemporáneo– parece ser, por una parte, lo que Tomás entiende y asume. Por la otra, está la pregunta que interroga ¿en qué tipo de filosofía –i.e. las doctrinas de los filósofos gentiles–, la doctrina cristiana encuentra mejor y mayor compatibilidad?

En parte la pregunta ha sido respondida por las palabras del mismo Agustín. El Hiponense encontró tal similitud principalmente en el platonismo, y en virtud de ello realizó un movimiento especulativo de apropiación de muchas de esas verdades y las capitalizó para la fe cristiana. Sin embargo, tal pensar especulativo no negó nunca que otras de tales verdades estuvieran esparcidas en diferentes doctrinas filosóficas. De ahí que diga “en especial los platónicos” y no ‘únicamente la filosofía platónica en general’. Y es aquí donde la doctrina de Agustín –como sugerencia para Tomás y como autoridad teológica– sustenta también la filosofía peripatética. Las tres características que San Agustín encontró en el platonismo Tomás también las halló en el Aristóteles del s. XIII. Y de modo similar al Hiponense, el mismo Aquinate no restringirá su filosofía a aquella de índole aristotélica, sino que asumirá también la neoplatónica, fundamental aunque no únicamente, por medio del Doctor de la Gracia.

## **V. El corpus de Tomás y la inflexión de Agustín de Hipona**

La objeción rechaza la incumbencia de la filosofía en la sacra doctrina. Los *sed contra* sugieren una posición opuesta donde emergen, según hemos visto, las corrientes especulativas del aristotelismo y el platonismo. Ambas avaladas por el auténtico Agustín. La primera indirectamente; la segunda, explícitamente. Y a juicio de la respuesta formulada por Tomás se vuelve manifiesta la concordancia de pensamiento entre ambos teólogos. Pero para que ello se aprehenda en su justa medida exponemos aquí los textos del corpus con mayor detenimiento. La primera parte afirma:

Respondo diciendo que los dones de la gracia, por este modo de la naturaleza, se añaden sin quitar lo que es propio de ella, ya que la perfeccionan más. De donde también la luz de la fe, que se infunde en nosotros por la gracia, no destruye la luz natural de la razón, infundida en nosotros por la voluntad de Dios. Y aunque la luz natural de la mente humana sea insuficiente para manifestar algo de aquellas cosas que se evidencian por la fe, sin embargo es imposible que aquellas cosas, que son tratadas por la fe en nosotros por inspiración divina, sean contrarias a aquellas otras que son por naturaleza infundidas en nosotros. Pues convendría que alguna de las dos sea falsa, y al ser ambas por Dios en nosotros, sucede que es imposible que Dios sea autor de la falsedad. Sin embargo acaece que lo más imperfecto imita lo perfecto, y en ellas –que por medio de la razón natural son conocidas– hay algunas similitudes de aquellas cosas que son tratadas por medio de la fe.<sup>27</sup>

27 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin.*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 1: “Responso. Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossibile est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oporteret enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio

El comienzo del corpus tomístico asume la problemática entre las doctrinas filosóficas y la sagrada doctrina desde el punto de sutura entre la naturaleza creada humana y los obsequios divinos. El primero corresponde a la antropología y el segundo a la teología sagrada. Y la solución comienza por colocar en Dios la ausencia de contradicción y su identidad con la verdad. Si la gracia para entender y la razón para comprender provienen ambas de la libérrima voluntad de Dios, y en Dios su voluntad es a la vez su intelecto y su ciencia –porque no hay en Él mentira ni contradicción–, se sigue que ninguna de las dos –la gracia y la razón– son para menospreciar al hombre. De ahí que Dios no haya creado al hombre como minusválido –justificando que necesita de la gracia para corregir la imperfección de su creación– sino perfecto por naturaleza creada y sin embargo dispuesto a perfeccionar por la fe lo que ha caído por el pecado. Por esta razón la constitución humana caída es redimida por la gracia. Y la gracia del cristianismo, en lo que aquí concierne, eleva o perfecciona la razón, de suyo simultáneamente perfecta y oscura, en cuanto a la claridad de intelección de los misterios divinos. Esta gracia es la fe que ilumina la luz ya existente del intelecto. Y por eso la luz de la razón es oscura en lo que toca a los misterios divinos. Empero oscuridad no significa absoluta incomprensión ni posibilidad de contradicción según sí misma. Los misterios divinos son de suyo oscuros para la razón y pura luminosidad en lo que toca a Dios. Y por ello, en cuanto no hay posibilidad alguna de contradicción, la creación del hombre es coherente con la sabiduría divina, y en cuanto tal, la oscuridad propia de la insuficiencia humana, sólo descubierta en comparación con Dios, no impide del todo que la intelección y el razonamiento sobre lo divino digan algo de verdad.

El hombre, en el plano de la creación, es luz que comprende todo lo creado. En cambio cuando eleva su mirada hacia lo divino, se complementan dos escenarios: la luz propia del Creador que engeuece la luz del intelecto humano y la disminución de dicha última luz por causa del pecado. Empero Dios quiso que

---

*perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita.”*

esta disminución en la comprensión y vivencia del misterio no fuera cuasi-absoluta, y amén de la imposibilidad de hecho de una comprensión cabal de la divinidad por parte del hombre, le obsequió a este el don de la fe, elevando así la inteligencia a una comprensión relativamente más perfecta de Dios.

El razonamiento de Tomás se sustenta a su vez en dos pilares. La coherencia absoluta de Dios, que es amor libérrimo; y la tendencia de la misma especie humana a ser como Dios, a imitar lo perfecto. Por un lado el enlace, ya descrito antes, entre Dios y el hombre se resuelve en que Dios comienza su acercamiento por medio de Jesucristo y la revelación que conlleva. Por el otro, aquella tendencia humana solo podría ser entendida adecuadamente cuando la persona esté de suyo dispuesta a aceptar la revelación de los Libros Sagrados. Y es aquí donde se da con propiedad la unión entre ambas partes. El esfuerzo del filosofar por el lado del hombre –mostrado en la coherencia de vivir y pensar– trajo consigo que algunas de las verdades de sus doctrinas filosóficas fueran auténticas verdades según la revelación. Mas el reconocimiento proveniente del lado de la revelación de aquellas verdades –que es la perspectiva considerada por Tomás, porque expresa la asunción de la filosofía desde la teología sagrada– se resuelve en la afirmación siguiente: “hay algunas similitudes de aquellas cosas –las doctrinas filosóficas y la autoridad de los filósofos según tales doctrinas– que son tratadas por medio de la fe –conocidas, juzgadas y aceptadas–.” El texto continúa:

Así como la Sagrada Doctrina se fundamenta sobre la luz de la fe, así también la filosofía se fundamenta sobre la luz de la razón. De donde es imposible que aquellas cosas que son de la filosofía, sean contrarias a aquellas otras que son de la fe, aunque le sean inferiores. Sin embargo contienen algunas de sus similitudes y algunos preámbulos suyos, como la naturaleza es preámbulo para la gracia. Si en las sentencias de los filósofos se descubriera algo contrario a la fe, esto no sería filosofía sino más un abuso de la filosofía por defecto de la razón. Y por ello es posible, desde los principios de

la filosofía, refutar de esta manera los errores, o mostrando que son completamente imposibles o mostrando que no son necesarios. En efecto, así como aquellas cosas que son de fe no pueden probarse demostrativamente, así tampoco puede mostrarse demostrativamente la falsedad de algunas cosas contrarias, pero puede mostrarse que no son necesarias.<sup>28</sup>

Los principios que diferencian las ciencias filosóficas de la sagrada doctrina están aquí considerados desde la subjetividad humana, donde, a su vez, se escalrece su enlace. No se dice aquí qué considera la filosofía sino desde dónde emerge, ni tampoco qué considera explícitamente la sagrada doctrina. Y sin embargo, a juicio de una atenta lectura del artículo completo al menos se evidencia lo siguiente: la filosofía es aquel pensar que surge de la contemplación de la naturaleza en su totalidad. De ahí que sea una actividad esencialmente teórica que involucra y compromete completamente al hombre en su reflexión. Pues de otro modo no tendría sentido preguntarse por la posibilidad del intelecto de contemplar y de argumentar a favor o en contra de los Libros Sagrados excepto como simple ejercicio académico, lo cual parece siempre una actitud bastante ajena a la mente de Tomás. Siendo este el caso, es decir, considerada por el Aquinate la filosofía con absoluta seriedad y rigor, es imperativo que se alcance una vía media de solución ante las demandas de la filosofía y el debido lugar de la sagrada doctrina, puesto que en definitiva se trata de la salvación del hombre.

28 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 2. "Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praeambula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principiis philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria."

Tomás afirma que la filosofía es inferior a la teología sagrada como preámbulo de aquella. No le está simplemente subordinada, sino que ocupa un lugar de privilegio. Es el camino o la introducción al saber teológico revelado. Las doctrinas filosóficas son el comienzo de un camino ascendente que culmina en Dios. Y tal comienzo tiene tres características: 1º) una reflexión auténtica sobre la naturaleza en todos sus aspectos –lo que mostrará a su vez la diferencia y armonía entre las disciplinas filosóficas–; 2º) una apertura humana a la contemplación de lo divino; 3º) una exigencia de vida coherente como manifestación real del compromiso con lo que se propone como saber científico. Y este camino es rectificado en parte naturalmente y en parte por la fe. Con respecto al primero, la misma razón, apoyada en la experiencia, perfila y demanda un saber no sólo no-contradictorio, sino incluso un saber que se diga sabiduría. Y con respecto al segundo, notamos que la fe profundiza la dialéctica de la razón en su búsqueda de Dios hasta donde Dios lo permite. De aquí en definitiva que la verdad de toda la naturaleza creada alcance una respuesta absolutamente satisfactoria en Dios. Un solo camino transitado por la experiencia de la razón humana cuyo fin es Dios y cuya ayuda proviene de la gracia de la fe.

Lo que sigue en el texto de Tomás guarda una similitud evidente con Agustín de Hipona. En el primer caso leemos: “Si en las sentencias de los filósofos se descubriera algo contrario a la fe, esto no sería filosofía sino más un abuso de la filosofía por defecto de la razón.” En el *sed contra* n. 5 el Aquinate recoge una cita de Agustín que dice según la versión del *De Trinitate*: “si los filósofos dijeran cosas verdaderas y de acuerdo con nuestra fe, no sólo no se han de temer, sino que deben ser reclamadas como a injustos poseedores para nuestro uso.” Hay aquí una cita velada del Docor de la Gracia o el sostenimiento de la misma idea respecto del rol que tiene la filosofía en la sagrada doctrina. El Aquinate comienza afirmando “si hubiera algo contrario a la fe en las sentencias de los filósofos.” De modo que el estudio de la filosofía no referencia sin más a toda filosofía, sino a una lectura y una meditación de todo texto filosófico en orden a descubrir la coincidencia epistémica entre las verdades del pensar

filosófico y la sagrada doctrina de la fe. Y en última instancia la mejor comprensión de tales verdades por la filosofía coloca la diferencia entre las mismas doctrinas filosóficas. De ahí que no sea lo mismo para Tomás de Aquino Meliso, Parménides, Maimónides o Aristóteles. Y sin embargo todos ellos a su vez son considerados, porque las verdades alcanzadas por uno no necesariamente lo son por los demás. Y a su vez no todas ellas son comprendidas con la misma perfección.

Luego el texto continúa diciendo “esto no sería filosofía sino más un abuso de la filosofía por defecto de la razón.” La misma gradación de las doctrinas filosóficas tiene una instancia fundamental. La contemplación del mundo y la posibilidad de aprehender de él son las bases por las que se diferencian las distintas doctrinas filosóficas. Evidentemente para Tomás de Aquino el filósofo por excelencia es Aristóteles, y las razones parecen estar dadas en este texto. La doctrina aristotélica en su conjunto ofrece una serie de reflexiones de la razón natural –aún no iluminada por la gracia de la fe– que constituyen de suyo ciencia demostrativa y cuyas consecuencias son verdades, de las cuales, muchas de ellas, son próximas a aquellas de la fe. Pero también es igualmente importante señalar que la “cristianización de Aristóteles” como vía media de solución entre las exigencias de la filosofía y la sagrada doctrina está propiciada y fundamentada en la doctrina del Hiponense. Y ambos, Agustín y Tomás, no tienen reparos en corregir defectos de la razón –razonamientos equivocados filosóficos que conducen a una mala inteligencia de la fe– cuando sea el caso. De esta manera, según doctrina y actitud, ellos son antes teólogos que filósofos, y según el principio, vemos que fueron primero filósofos cuyo camino culminó en la teología sagrada. En razón de ello se evidencia que la auténtica filosofía, –aquella depurada no sólo de los razonamientos confusos o errados, sino también de las falsas actitudes ante el pensar, como la presunción y la testarudez– es aquella que coincide con ciertas verdades reveladas. Y esta verdadera filosofía tiene nombre: para Agustín, los platónicos y Cicerón; para Tomás, fundamentalmente Aristóteles.

Finalmente el Aquinate deduce de la auténtica filosofía la consecuencia directa de su pensamiento respecto de la fe. El mismo camino de la experiencia humana de la búsqueda de Dios conlleva que la vivencia coherente de los principios filosóficos muestre su compatibilidad con la fe. Y dicha manera de manifestar tal concordancia está dada por las condiciones que ofrece la filosofía para examinar sus propias doctrinas –“desde los principios de la filosofía”–, y autocorregirse cuando sea el caso –“refutar de esta manera los errores”–. Esto último se lleva a cabo, añade Tomás, de dos maneras: o bien mostrando que la postulación y el sostenimiento de tesis erróneas conducen a consecuencias imposibles, esto es, que contradicen la creación o alguno de sus aspectos, o bien mostrando que dichos errores son tales, porque no tienen carácter de necesidad según la creación. Afirmar la eternidad del mundo sin principio y sin creación sería un ejemplo del primer caso, y afirmar que algunas especies producen por necesidad monstruos sería un ejemplo para el segundo caso. Y este es el proceder de la filosofía que se corrige a sí misma y que, si bien en su corregirse se hace su propio camino, ello no sería posible sin antes entender que el principio de la filosofía y su fin es la misma sustancia de Dios –según el decir de Agustín–. La reflexión filosófica auténtica, que obliga a la razón a considerar y reconsiderar sus tesis en cada paso, no es sino la demostración de la experiencia de la contemplación como camino de pensamiento, y todo ello en orden al descubrimiento de Dios, verdadero fin de la filosofía.

Ahora bien, en este ejercicio de la filosofía como camino y apertura a lo trascendente, la fe hace las veces de regla o canon por el que simultáneamente la razón busca. Y si bien la fe colabora para la corrección de los errores que pudieran cometerse en las doctrinas filosóficas sostenidas, lo hace resguardando la libertad de la razón. En efecto, el contenido más prístino y puro de la fe es inaccesible a la razón, y por ello no hay demostración en sentido estricto, sino la posibilidad de dar razones de conveniencia a modo de invitación a la vivencia de la fe. Una segunda manera es afirmar que ciertos errores tienen una fuerte razón de verosimilitud y que pueden ser creídos por la razón en cuanto se

sostienen tesis que parecen contrarias a la fe, y que sin embargo no se pueden demostrar estrictamente en qué son contrarias, y en vistas de todo ello –si bien pueden ser sostenidas– puede persuadirse de su falta de necesidad. Empero su razón reside en los matices de cada doctrina y las consecuencias posibles en que pudieran derivar.

A partir de aquí, aclarado qué es la filosofía y qué hace en su propio ámbito, Tomás avanza con la tesis fundamental de todo el texto. En ella se afirma de qué manera la filosofía es útil a la teología sagrada, puesto que hasta el momento se ha mostrado, en parte, de qué manera es útil la inversa, esto es, la fe para la filosofía. Dice el Aquinate:

Así por lo tanto la filosofía puede ser utilizada en la Sagrada Doctrina de un triple modo. El primero, para demostrar aquellas cosas que son preámbulos de fe, y que es necesario saber en la fe, como son aquellas cosas que son probadas por razones naturales sobre Dios, como que Dios es, que Dios es uno y otras cosas de este modo, o que también son probadas en la filosofía sobre Dios y sobre las creaturas, cuyas cosas suponen la fe. El segundo, para evidenciar mediante ciertas similitudes aquellas cosas que son de fe, como Agustín en el libro *De Trinitate* se vale, para poner de manifiesto la Trinidad, de numerosas similitudes asumidas por los filósofos. El tercero, en orden a resistir aquellas cosas que se dicen contrarias a la fe, o bien mostrando que son falsas, o bien mostrando que no son necesarias.<sup>29</sup>

29 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 3. “Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive

Para entender que la verdadera doctrina sagrada no se postula, ni se impone como dogmática sin más, Tomás de Aquino mantiene una posición que media entre los excesos de ambas. Corregida la práctica de la filosofía –desde ella misma–, ahora se muestra con mayor insistencia que tales verdades alcanzadas por la razón natural organizadas en un corpus filosófico se constituyen realmente como preámbulos de la fe. La importancia decisiva de la filosofía está en que su ciencia no es incompatible con la fe de la revelación, y más aún, que su compatibilidad es querida ciertamente por la misma fe. Lo que Tomás valora en las doctrinas filosóficas es fundamentalmente un principio de apertura racional, y un camino auténtico y libre de búsqueda de lo divino. Pues ambas conducirían a la demostración científica de verdades que reciben el nombre de preámbulos de fe. Entre ellas la razón natural demuestra en primera instancia que Dios es, que no es un invento racional ni un producto de la imaginación, sino un descubrimiento genuino de la filosofía ejercida con rigor científico. Y que este descubrimiento conlleva –por exigencias del mismo pensamiento– la necesidad de la unidad divina. De esta manera, siendo Dios uno, se elimina filosóficamente la existencia del politeísmo como una creencia infundada en la experiencia y en las exigencias de la razón. Este esfuerzo, por seguir a Agustín, está concentrado, por ejemplo, en los primeros diez libros del texto *De civitate Dei*.

En segunda instancia la filosofía demuestra aquellas cosas que atañen tanto a Dios cuanto a las creaturas, lo que no es sino la mostración de la dependencia de las sustancias de un ser superior. De ahí que las sustancias sean llamadas con propiedad creaturas, y que ese lazo –demostrado por las vías de la existencia de Dios–, apunte también a la presencia de lo divino en las divisiones de la filosofía. En efecto, las pruebas de que Dios es están centradas en el testimonio armónico que comienza en la física y culmina en la teología. Pues el Dios aludido en dichas pruebas es preámbulo de fe que invita a la razón a profundizar

---

ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria.”

el misterio. Este aspecto, de marcada inspiración aristotélica, comulga directamente con la primera tarea de la filosofía. Y así como Agustín también transita un camino de descubrimiento de Dios desde la filosofía hacia la teología, así también Tomás, cuyo centro está en la comprensión de que en el auténtico Dios de la filosofía está *ab initio* el Dios de la fe, aunque este descubrimiento no está dado sino por el obsequio de la gracia que ilumina la mente. Y por ello sólo es comprendido de este modo cuando se leen las pruebas de la existencia de Dios desde la teología sagrada.

Todo lo dicho hasta ahora está concentrado en un primer momento fundamental, que es la demostración de Dios. Ahora el texto añade una manera diferente de aproximación. Se trata del pasaje de una comprensión más filosófica que teológica sobre Dios-Uno a una comprensión más arraigada en la fe sobre Dios como Uno-Trino, donde la filosofía solo sugiere similitudes en orden a una aclaración relativa del misterio, según aquello de “poner de manifiesto la Trinidad valiéndose de numerosas similitudes asumidas por los filósofos.” En la primera parte la filosofía demuestra; en la segunda solo sugiere por medio de similitudes. Aquello es lo más propio de la filosofía donde cumple una función de introducción a la teología sagrada cual preámbulo de la fe; esto último es la razón que se sabe desbordada por el misterio, donde todo lo que puede decir apenas es significativo respecto de la Trinidad.

Gracias a este segundo momento, donde Tomás vuelve a traer a colación al Hiponense, notamos cómo Agustín no sólo propicia las investigaciones filosóficas –que en el Aquinate estarán centradas en la filosofía aristotélica– sino incluso, cómo después de la filosofía, el pensamiento de Agustín asume la manera propia de acercarse a Dios como Uno-Trino. Tomás es muy explícito sobre cómo la filosofía cumple con dicha habilidad. Recomienda la lectura del *De Trinitate* de Agustín. Y a esto tan sólo añadimos “que resulta ya un lugar común comparar [v.g.] la trinidad platónica con la Trinidad cristiana

moderna.”<sup>30</sup> Sin embargo, “las analogías entre la Trinidad cristiana y la tríada de Plotino son muy débiles y con frecuencia forzadas semejanzas.”<sup>31</sup> Esta perspectiva moderna, en parte de acuerdo con la visión de Tomás, difiere en la intencionalidad. Para Tomás como para Agustín las semejanzas, si bien débiles, son viables, porque es posible leer cristianamente, como lo hizo el Hiponense, la trinidad en doctrinas filosóficas. Una vez más, la cierta cristianización de algunas doctrinas filosóficas paganas es común a ambos. Agustín con el neoplatonismo en general, y con Platón y Plotino en particular, y Tomás con Aristóteles. Finalmente el último momento recupera, desde una comprensión genuina del misterio, la tarea de su defensa mediante dos caminos. El primero muestra la falsedad de ciertas doctrinas, como por ejemplo el repudio o la desaprobación de ciertas conductas inmorales, o la cerrazón de la filosofía respecto del fin último que es Dios. El segundo pone de manifiesto que algunas doctrinas filosóficas no son necesarias en todos sus aspectos o en su totalidad. Con respecto a lo primero se evidencia la imposibilidad de “cristianizar” determinadas doctrinas paganas. Y con respecto a lo último, la posibilidad –según qué se sostenga como tesis y cuáles sean las consecuencias– de asumir cristianamente algunas partes de ciertas doctrinas filosóficas.

La última sección del corpus nos advierte contra ciertos desvíos en la investigación filosófica de la sagrada doctrina. El texto dice:

Sin embargo quienes utilizan la filosofía en la Sagrada Doctrina pueden errar de dos maneras. De una, en aquellas cosas que se utilizan y que son contrarias a la fe, las que no son de la filosofía sino corrupción o abuso de ella, como hizo Orígenes. De otro modo, como aquellas cosas que son de fe, y se incluyen bajo la fijación de los límites de la filosofía, como si alguien no creyera sino lo que por la filosofía puede alcanzarse, cuando por el contrario la filosofía es reconducida en vista de los límites de la

30 DE HIPONA, Agustín, *De Trinitate*, p. 57.

31 DE HIPONA, Agustín, *De Trinitate*, p. 57.

la filosofía es reconducida en vista de los límites de la fe, según aquello del apóstol en 2, Cor. 10, 5: “así cautivamos todo pensamiento a la obediencia de Cristo”.<sup>32</sup>

Con anterioridad vimos cómo Tomás diferencia la auténtica filosofía de aquella otra donde los errores doctrinales no pueden considerarse como partes de una filosofía verdadera. En la segunda parte del corpus establece la diferencia entre ambas. En esta ocasión coloca un sugerente ejemplo. Y aquí nuevamente se oculta Agustín de Hipona. Parece que Tomás recogiera la crítica del Hiponense contra Orígenes aparecida en *De civitate Dei* IX, 23, 1-2 dirigida al origen de las almas humanas y su relación con el pecado.<sup>33</sup> De donde es lícito señalar que incluso las opiniones filosóficas de teólogos cristianos, como enseña el Doctor de la Gracia, deben estar sometidas a una meditación paciente de los Libros Sagrados. Hasta aquí la primera parte o la aplicación de la filosofía en la investigación de la sagrada doctrina. En cambio el segundo error limita la investigación filosófica a aquello que no guarda ninguna relación con la fe. De esta manera aparece la autoimposición de la razón que cree solo lo que puede demostrar, cerrándose a sí misma y desentendiéndose del misterio de lo divino. Aquí se niega el principio y el fin de la filosofía, que es Dios, y que eventualmente se comprenderá, mediante la fe, como Uno-Trino. Esta cerrazón niega, en consecuencia: 1º) la apertura de la razón ante el misterio; 2º) autolimita su propio horizonte de comprensión, menospreciando su propia fuerza cognoscitiva –quizá por los vicios humanos de la presunción y la testarudez–; 3º) quiebra el idéntico ca-

32 DE AQUINO, Tomás, *Super De Trin*, pars 1 q. 2 a. 3 co. 4: “Tamen utentes philosophia in sacra doctrina possunt dupliciter errare. Uno modo in hoc quod utantur his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae, ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberi potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud apostoli 2 Cor. 10: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.”

33 DE HIPONA, Agustín, *De Civitate Dei*, Madrid: B.A.C, 1964, pp. 624-626.

un lado y la teología sagrada por el otro, de modo tal que no hay una suerte de continuidad especulativa al modo como busca mostrar Tomás de Aquino; 4º) más grave aún, el quiebre del mismo camino también conduciría a entender que aquel de la razón es uno solo, y que ninguna relación guarda con el misterio, absolutizando la razón y negando la existencia y ayuda de la fe. Sin embargo, contra todas estas posibles consecuencias el Aquinate sostiene que la filosofía debe ser reconducida –depurada cual auténtico pensar contemplativo– a los límites de la fe. Así se refuerza la noción tomística de la existencia de un único camino de vida filosófica, cuyas características son tanto la apertura a la trascendencia como la búsqueda de Dios. Y dicha vida contemplativa –ayudada por la gracia– es su solución que media entre ambos excesos. Mas, tal solución es de inspiración bíblica según el Apóstol Pablo, y cuya lectura de la epístola a los Corintios sugiere también, en este punto, que la fe habilita al cristiano a “leer cristianamente” textos filosóficos, pues recordemos que la teología sagrada asume y aprecia las verdades auténticas descubiertas por la filosofía en tanto canon o regla que guía al hombre.

## VI. A modo de conclusión

Una lectura de este peculiar artículo de discusión I, q. 2, a. 3 ha tenido la intención de revalorizar aspectos actitudinales respecto del saber según la relación entre las ciencias filosóficas y la sagrada doctrina. La actitud de Tomás de Aquino ante el problema de época entre ambas facultades es similar a aquella posición asumida por Agustín de Hipona. La relación armónica entre ambas ciencias, según la doctrina que sostiene cada una, es la vía media defendida por el Aquinate, y su principal reflejo está en el alma, y específicamente en la aceptación del don infuso de la fe en la mente.

Esta aproximación a la noción de filosofía y su alcance en la sagrada doctrina en un texto como el *De Trinitate* testimonia a favor de una comprensión de la filosofía donde se aprecia (i) una auténtica apertura a la trascendencia, (ii) un fin último an-

una auténtica apertura a la trascendencia, (ii) un fin último anhelante que es el mismo Dios, (iii) y un camino que se autocorriga en su búsqueda constante. Tales tres características definen no sólo las condiciones de una doctrina humana y natural, sino también arremeten contra una comprensión diferente de la misma filosofía donde, a juicio de Tomás, la razón se cierra sobre sí misma y se desentiende de los misterios divinos. El Aquinate comprende que son ciencias diferentes, que no se reducen entre sí, y que cada una opera en un ámbito propio. Este es el pre-supuesto. A partir de ello el texto busca establecer un nexo real entre tales ciencias. Y en este conflicto de intereses y horizontes de comprensión, la posición del de Aquino viene sugerida por Agustín de Hipona –y en última instancia por la Epístola de san Pablo– y consiste en la reconducción de la filosofía a la fe.<sup>34</sup> Así termina el *corpus* cuya interpretación le asigna a este cuerpo de saberes tres tareas: (i) la demostración de ciertas verdades de razón coincidentes con algunas verdades de fe, (ii) la sugerencia de comprensión racional de aspectos de la fe mediante ciertas similitudes, y (iii) la defensa de la fe.

Según esta exégesis se observa una resignificación de la filosofía. Su límite es la libertad de la razón (natural) sobre la naturaleza. La fe incorpora, asume, atraviesa y dirige el pensar filosófico en lo que respecta a Dios y la creación, expandiendo el horizonte de comprensión racional. De esta manera la filosofía (i) no se opone a la teología sagrada, (ii) le queda sujeta

---

34 San Buenaventura referencia el mismo texto de san Pablo en lo que atañe a la comprensión de la filosofía y cuyas conclusiones son ciertamente similares. Cfr. LEÓN FLORIDO, FRANCISCO, *Op. Cit.*, p. 186: “Según Buenaventura, se hace un mal uso de la filosofía, cuando se concede a sí misma un valor absoluto, dado que, en realidad, no es sino una etapa de transición a la verdad. Estas doctrinas heréticas tendrían como motivo último el orgullo presuntuoso de la inteligencia humana, que pretende alcanzar la verdad con la sola fuerza de su poder natural, lo que hace que la ciencia filosófica se presente como saber autónomo, en lugar de considerarse cautiva (*captivare intellectum*) por su obediencia a Cristo. Buenaventura no sólo actúa como crítico de la razón filosófica, sino que promueve una razón cristiana a través de la cual se muestra el verdadero maestro de la verdad [...]”

pensar), (iii) no se opone a la fe y se halla pre-supuesta y en tensión hacia aquella.

El autor es Prof. Lic. y Dr. en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Es becario de CONICET, Miembro del Instituto de Filosofía (I.F.) y del Centro de Estudios de Filosofía Medieval (CEFIM) de la Facultad de Filosofía y Letras, U.N.Cuyo.

*Recibido: 13 de Octubre de 2016*

*Aceptado: 28 de Septiembre de 2016*