

Filosofía II

Ruta 2 > Medieval y Renacimiento

Santo Tomás de Aquino: Síntesis

1. Las fuentes de la síntesis tomista

La filosofía de Santo Tomás es tributaria de una larguísima tradición histórica. En algún sentido puede decirse que el tomismo nace de la confluencia de las grandes corrientes de pensamiento que cruzaron la antigüedad y el medioevo: platonismo y aristotelismo, helenismo y arabismo, paganismo y cristianismo, sin olvidar otras corrientes secundarias, como la filosofía hebrea. Tomás de Aquino supo aprovechar el inmenso trabajo de asimilación de sus predecesores, tanto lejanos como próximos, e intentó descubrir y acoger toda manifestación válida y verdadera del pensamiento humano, independientemente de su origen. Por ello podemos afirmar que su obra constituye un punto de referencia para todos los que buscan la verdad y tratan de promover al hombre desde su nivel profundo de pensador. Evidentemente, Tomás de Aquino es hijo de su tiempo: su obra aparece como respuesta a la necesidad histórica de ofrecer una visión de totalidad integradora, fiel a la razón y a la fe. Vivió en una cultura más ingenua: muchos de los elementos de la cultura de su tiempo se apoyaban sólo en la experiencia inmediata de los sentidos, que son un punto de partida necesario para el hombre, pero no suficiente. Sin embargo, habiendo nacido en un momento histórico bien concreto y teniendo el sello cristiano medieval, el pensamiento de Tomás de Aquino es un pensamiento esencial y dialogante. El suyo no es un sistema cerrado ni absoluto, sino que ofrece la posibilidad de un diálogo y de un encuentro intercultural. Su obra demuestra apertura, una capacidad de acogida de toda verdad, venga de donde viniere. No le importó enfrentarse a los prejuicios de su tiempo y se mostró siempre abierto a toda aportación valiosa, dando acogida a toda partícula de verdad, sin importarle que ésta procediera de filósofos paganos, griegos, hebreos o musulmanes. Así pues, su pensamiento es abierto y propicia un clima de creatividad desde bases sólidas y desde el encuentro interdisciplinario. Ese era el auténtico espíritu de Tomás de Aquino y, probablemente, una de sus más valiosas herencias. Su obra constituye un esfuerzo por integrar en un sistema simple, pero coherente, el legado de sus antecesores. En este sentido, conviene señalar que su pensamiento no es la simple suma de elementos de sus predecesores, sino que constituye un sistema propio cuya nota distintiva y original es su noción filosófica del ser, la cual recorre y vertebra el conjunto de su pensamiento.

El marco básico de la filosofía de Tomás de Aquino, es decir, el entramado de sus principales tesis metafísicas es de origen aristotélico. Se empeñó en la gigantesca tarea de reconciliar el pensamiento de Aristóteles con el cristianismo, siendo el más decisivo creador de la construcción intelectual llamada escolástica. Se sabe que Santo Tomás había comenzado a familiarizarse con el Estagirita al comienzo de sus estudios, durante su primera estancia en la Universidad de Nápoles. Más tarde, las enseñanzas de su maestro, Alberto Magno, le ayudaron a comprender mucho mejor el alcance y trascendencia de la filosofía aristotélica. No en vano, los dos principales representantes del aristotelismo medieval fueron San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. El mérito de San Alberto fue descubrir las grandes posibilidades que ofrecía la filosofía de Aristóteles para dar un fundamento más sólido a la expresión racional del dogma cristiano, y en haber orientado en ese sentido a su discípulo Santo Tomás.

En relación con esta cuestión debemos destacar que, ese mismo Tomás de Aquino que fue declarado Doctor de la Iglesia en 1567 por Pío V, no gozó de la comprensión y adhesión de sus coetáneos. Por el contrario, a lo largo de toda su vida tuvo que sufrir y combatir, no sólo el ataque de los profesores seculares (que negaban el derecho de los religiosos a la actividad docente e investigadora propia de la universidad), sino también la actitud de cerrada hostilidad respecto al aristotelismo de la mayoría de sus compañeros teólogos, herederos de las prohibiciones que, desde principios del s. XIII, la Iglesia había formulado sobre el estudio de Aristóteles. A pesar de todo, convencido de que el auténtico pensamiento de Aristóteles, a diferencia de su interpretación averroísta, era compatible con la tradición agustiniana, Tomás de Aquino inició y culminó la integración del pensamiento aristotélico en la síntesis teológica y filosófica cristiana, con la única intención de proporcionarle nuevos elementos verdaderos. No obstante, no dudó en corregir al Estagirita en temas importantes como su concepción acerca de la forma substancial como acto más profundo de las cosas, o completar su caracterización de Dios como primer motor con las de Causa primera radical del mundo, eficiente en sentido creador y ejemplar, etc.

Platonismo y neoplatonismo también están presentes en el pensamiento del Aquinate. Así, recurre a las teorías platónicas de la participación y la causalidad ejemplar: los seres contingentes reciben la existencia de Dios, por lo que su existencia participa de alguna manera de la existencia de Dios, el único ser necesario, lo que conduce a Sto. Tomás a similares dificultades a las que la teoría de la participación había conducido a Platón, aunque ahora en un plano más estrictamente teológico. Por otra parte, también recurre a la teoría neoplatónica de los grados del ser, estableciendo una jerarquía que va de los seres inanimados a Dios, pasando por los seres vegetativos, los sensitivos y los racionales, en el mundo material, y por los ángeles en las esferas celestes.

La consideración de Dios como causa ejemplar, teorizada por San Agustín, según la cual las Ideas de todas las cosas están en la mente de Dios, es parcialmente aceptada por santo Tomás, a través de su interpretación "analógica" del ser. En la medida en que todas las sustancias reciben la existencia de Dios, el ser no les pertenece propiamente sino que lo tienen por analogía con Dios; y lo mismo ocurre con las demás perfecciones. Lo cierto es que Tomás de Aquino aceptó la autoridad indiscutible de San Agustín, especialmente en Teología, como puede comprobarse en sus doctrinas sobre la Trinidad, el pecado y la gracia. Pero se mostró cauteloso en ciertos temas filosóficos. Así, aunque acogió e incorporó las doctrinas del trascendentalismo causal y el ejemplarismo divino, se apartó de San Agustín en otros temas como: gnoseología, naturaleza del alma, la cuestión acerca de las razones seminales (y su implícito hilemorfismo universal), pruebas de la existencia de Dios, etc.

Una obra de gran influencia en su pensamiento fue *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita. De esta obra recogió buena parte de las doctrinas sobre los trascendentales, el valor de la teología apofática y catafática (negativa y afirmativa) para el conocimiento de la esencia divina, la doctrina sobre el orden cosmológico del universo, o la solución al problema del mal (complementando la visión agustiniana).

De Boecio y su *De hebdomadibus*, obtuvo el conocido binomio "quod est" y "quo est" o esse, que reinterpretó dándole un alcance que no había tenido en el contexto de su creador. También adoptó de este pensador romano importantes definiciones, como las de eternidad, persona, destino, providencia, etc. El *Liber de causis* también le sirvió para perfilar su noción del ser. Por otra parte, probablemente tomó de Avicena la distinción real entre *essentia* y *esse*, aunque la entendió de forma muy diferente a como la había concebido el pensador árabe.

Por último, aunque Tomás de Aquino distinguió cuidadosamente entre el orden de la fe y el de la razón, no es menos cierto que la Revelación cristiana le proporcionó una serie de elementos que supo incorporar a su síntesis filosófica: la noción de creación (que le permitió entender correctamente el principio de causalidad, así como los conceptos de necesidad y contingencia); la noción de espíritu puro creado o ángel (que le permitió perfilar su doctrina acerca de la subsistencia de las formas puras y rechazar el hilemorfismo universal); la autorrevelación de Dios en el libro del Éxodo (que le llevó a señalar el constitutivo formal de Dios); o el misterio de la unión hipostática (que le llevó a profundizar en las definiciones de persona y naturaleza).

2. Razón y fe.

La relación del cristianismo con la filosofía viene determinada, ya desde sus inicios, por el predominio de la fe sobre la razón. Esta actitud queda reflejada en el "Credo ut intelligam" de San Agustín, y se transmitirá a lo largo de toda la tradición filosófica hasta Santo Tomás de Aquino, quien replanteará la relación entre la fe y la razón, dotando a ésta de una mayor autonomía. El punto de partida externo de la filosofía de Santo Tomás fue la necesidad de distinguir la razón de la fe, y también la de ponerlas de acuerdo.

Santo Tomás se encontrará con un relativamente amplio desarrollo del pensamiento filosófico (aún al servicio de la fe) y con una nueva explicación de la realidad (el aristotelismo) que se había desarrollado en Europa recientemente y era conocida como "averroísmo latino". Hasta entonces la filosofía occidental se había mantenido en el marco de la tradición platónica, en un intento continuado de fusión del platonismo con el cristianismo, mediatizado por la versión dada ya por San Agustín. Santo Tomás romperá parcialmente con dicha tradición adoptando el aristotelismo como base de su pensamiento filosófico. Romperá también con la tradición al adoptar una nueva postura respecto a las relaciones entre razón y fe.

Ciertamente, santo Tomás será deudor de la tradición filosófica cristiana, de carácter fundamentalmente agustiniano, al aceptar el predominio de lo teológico sobre cualquier otra cuestión filosófica, así como los elementos de la fe que deben ser considerados como imprescindibles en la reflexión filosófica cristiana: el creacionismo, la inmortalidad del alma, las verdades reveladas de la Biblia y los evangelios, y otros no menos importantes que derivan de ellos, como la concepción de una historia lineal y trascendente, en oposición a la concepción cíclica de la temporalidad típica del pensamiento clásico. Sin embargo, esa relación de dependencia de la razón con respecto a la fe será modificada sustancialmente por santo Tomás de Aquino:

La filosofía no será concebida ya como la simple "criada de la teología". Es cierto que la verdad es una, pero para Santo Tomás no es menos cierto que la razón tiene su propio ámbito de aplicación, autónomo, dentro de esa verdad única, al igual que ocurre con la fe. Y, cada una en su dominio, es soberana. Establece, pues, una distinción clara entre razón y fe, entre filosofía (dominio de la razón) y teología (dominio de la fe) tanto en virtud de su método, como por su objeto de estudio y su ámbito de aplicación. Pero tampoco excluye la colaboración entre ambas, y aún una cierta sumisión de la razón a la fe en las cuestiones en que la razón no pueda definirse. Así, tanto la adopción del aristotelismo como su concepción de la naturaleza de la relación entre razón y fe, conducirán a Sto. Tomás al desarrollo del "realismo filosófico", replanteando de un modo radicalmente nuevo numerosas cuestiones que hasta entonces se habían considerado ya decididas.

Veamos el contexto y cuestión acerca de las relaciones entre razón y fe con algo más de detalle:

A lo largo del siglo trece, junto con la influencia agustiniana también se había desarrollado una corriente de signo contrario, el averroísmo latino, que había insistido, entre otras, en la teoría de la "doble verdad". Según esta teoría, habría una verdad para la teología y una verdad para la filosofía, independientes una de otra, y cada una con su propio ámbito de aplicación y de conocimiento. La verdad de la razón puede coincidir con la verdad de la fe, o no. En todo caso, siendo independientes, no debe interferir una en el terreno de la otra. Santo Tomás rechazaría esta teoría, insistiendo en la existencia de una única verdad, que puede ser conocida desde la razón y desde la fe. Sin embargo, reconoce la particularidad y la independencia de esos dos campos, por lo que cada una de ellas tendrá su objeto y método propio de conocimiento. La filosofía se ocupará del conocimiento de las verdades naturales, que pueden ser alcanzadas por la luz natural de la razón; y la teología se ocupará del conocimiento de las verdades reveladas, de las verdades que sólo puede ser conocidas mediante la luz de la revelación divina. Ello supone una modificación sustancial de la concepción tradicional (agustiniana) de las relaciones entre la razón y la fe. La filosofía, el ámbito propio de aplicación de la razón deja, en cierto sentido, de ser la "sierva" de la teología, al reconocerle un objeto y un método propio de conocimiento.

Esta delimitación no impide que, en ocasiones, filosofía y teología coincidan en el objeto material. Santo Tomás acepta la existencia de un terreno "común" a la filosofía y a la teología, que vendría representado por los llamados "preámbulos" de la fe (la existencia y unidad de Dios, por ejemplo). Verdades reveladas entran, de hecho, en el ámbito de interés de la filosofía, como es el caso de la existencia de Dios que, aparte de ser conocida por la Revelación, puede ser demostrada por el discurso racional. En este sentido, teología y filosofía no son sino dos vías de acceso a una única verdad: el conocimiento de Dios.

La filosofía se basa en la razón; la teología se basa en la revelación. La distinción es clara, pero ambas pueden estar de acuerdo, ya que tanto la verdad adquirida por la razón como la adquirida por revelación tienen su origen en Dios. Dios no puede engañarnos y, del mismo modo que la revelación es verdadera, la razón humana, obra de Dios, ha de llegar a la verdad si la utilizamos correctamente. En el caso de que la razón esté en contra de la verdad revelada, es la razón la que debe quedar en entredicho. La verdad revelada tiene más autoridad, puesto que no cabe error en la revelación. Por consiguiente, en este aspecto la filosofía seguiría siendo un auxiliar útil a la teología y, en ese sentido, Sto. Tomás se refiere a ella todavía como la "criada" de la teología. Puede suponerse que este modo de pensar, que parte de la fe, es más teológico que filosófico, pero hay que tener en cuenta que, en el contexto de Tomás de Aquino, el problema de la fe y de la razón solamente puede plantearse dentro del ámbito de una fe. Partiendo de la fe, la solución de Santo Tomás es coherente: se trata de hacer de la fe algo inteligible y demostrable en el mayor grado posible. A esta tarea va encaminado todo el filosofar de Santo Tomás y, estrictamente hablando, su posición supondrá, junto con la distinción y complementariedad entre razón y fe, el fin de una sumisión de lo filosófico a lo teológico que se irá consolidando en los siglos posteriores, en el seno mismo de la Escolástica.

3. La teoría del conocimiento

Santo Tomás no se ocupó específicamente de desarrollar una teoría del conocimiento, del modo en que se ocuparán de ello los filósofos modernos. Al igual que para la filosofía clásica, el problema del conocimiento se suscita en relación con otros problemas en el curso de los cuales es necesario aclarar en qué consiste conocer. En el caso de santo Tomás esos problemas serán fundamentalmente teológicos y psicológicos.

Por ser el hombre punto de intersección entre lo meramente corporal y lo espiritual, su modo peculiar de conocer tiene una doble vertiente: por una parte, gracias a su cuerpo, el hombre parte de los sentidos para

adquirir conocimiento; pero por otra, gracias a su intelecto, el hombre puede abstraer de las cosas sensibles sus formas o esencias inteligibles, y remontarse así al mundo espiritual:

Habiendo rechazado las Ideas o formas separadas, Tomás de Aquino también estará de acuerdo con el planteamiento aristotélico que afirma que "todo nuestro conocimiento comienza con los sentidos. El alma, al nacer el hombre, es una "tabula rasa" en la que no hay contenidos impresos. Los objetos del conocimiento suscitan la actividad de los órganos de los sentidos, sobre los que actúan, produciendo la sensación, que es un acto del compuesto humano, del alma y del cuerpo, y no sólo del alma como pensaba Platón. Para que haya conocimiento es necesario, pues, la acción conjunta de ambos, por lo que la posibilidad de una intuición intelectual pura, que ponga directamente en relación el intelecto y el objeto conocido, queda descartada.

Santo Tomás seguirá la explicación del conocimiento ofrecida por Aristóteles. El objeto propio reconocimiento intelectual es la forma, lo universal; pero esa forma sólo puede ser captada en la sustancia. Por lo tanto, es necesario que la sustancia, la entidad concreta e individual, sea captada mediante los sentidos, para poder ofrecer al entendimiento su objeto propio de conocimiento. Esta actividad primaria es realizada por los sentidos que, en colaboración con la imaginación y la memoria, producen una imagen sensible ("phantasma") de la sustancia, que sigue siendo una imagen concreta y particular. Sobre esa imagen actuará el entendimiento agente, dirigiéndose a ella para abstraer la forma o lo universal, la "especie inteligible", produciendo en el entendimiento paciente la "species impressa" quien, a su vez, como reacción producirá la "species expressa", que es el concepto universal o "verbum mentis". El proceso de abstracción consiste, pues, en separar intelectualmente lo universal, que sólo puede ser conocido de esta manera. La consecuencia es la necesidad de tomar como punto de partida la experiencia sensible en todo conocimiento. Como veremos, también en el conocimiento de las cosas divinas, por lo que Sto. Tomás adoptará el método "a posteriori" en su demostración de la existencia de Dios a través de las cinco vías.

Al igual que para Aristóteles, pues, el objeto del verdadero conocimiento es la forma, lo universal, y no lo particular: de la sustancia concreta conocemos la forma, no la materia, que en cuanto materia prima resulta también incognoscible. Por lo demás, aunque el punto de partida del conocimiento sea lo corpóreo, su objeto propio es la forma, lo inmaterial. ¿Qué ocurre entonces con aquellas sustancias no materiales? Para Sto. Tomás está claro: no es posible tener en esta vida un conocimiento directo de ellas (los ángeles y Dios). El conocimiento de estas sustancias sólo se puede obtener por analogía, en la medida en que podamos tener un conocimiento de los principios y de las causas del ser.

El proceso del conocimiento se da bajo la cooperación estrechísima de alma y cuerpo. Los sentidos perciben la realidad inmediata (species sensibilis); transmitida esta percepción a la mente, aparecen las imágenes (phantasmata). Hasta aquí el conocimiento es como el de los animales. Pero el hombre, mediante la capacidad de abstracción, separa la esencia de lo real, y así concibe el universal. El problema de los universales los resuelve adoptando la postura de San Alberto: El universal es el concepto que existe sólo en la mente, pero con fundamento in re (en la cosa).

4. Una metafísica del ser.

La mayor parte de la metafísica tomista procede de Aristóteles, aunque también hay elementos procedentes del platonismo agustiniano y de la filosofía árabe, como veremos a continuación. Al igual que para Aristóteles, para Santo Tomás la metafísica es la ciencia del "ente en cuanto ente" y, como tal, la ciencia de

las primeras causas y principios del ser. El ente es el concepto más universal y lo que primero cae bajo la aprehensión del entendimiento (*primum cognitum*). Asimismo, comparte con el Estagirita la teoría de las cuatro causas, la teoría de la sustancia y la teoría del acto y la potencia. Pero la necesidad de conciliar el aristotelismo con el cristianismo le llevará a introducir una nueva estructura metafísica, utilizada ya por Avicena, y que constituye uno de los aspectos más originales de su filosofía: la distinción entre esencia (*essentia*) y ser (*esse*). Además, recurrirá a las teorías platónicas de la participación, de la causalidad ejemplar y de los grados del ser.

Esencia y ser son los dos principios entitativos o principios que constituyen al ente. La esencia está respecto a la existencia como la potencia respecto del acto. Lo que una cosa es, su esencia, puede ser comprendido independientemente de que esa cosa exista o no; es decir, independientemente de su existencia o no, la esencia se mantiene inalterable siendo lo que es. La esencia sería, pues, una cierta forma de ser en potencia: para existir (estar presente en la realidad) tendría que ser actualizada por otra entidad que le diese la existencia, ya que nada puede ser causa de su propia existencia. Por lo tanto, todas las cosas que existen son un compuesto de esencia y ser.

Con la denominación *esse*, Santo Tomás quiere señalar el acto mismo de existir. Es el acto último por el que un ente es lo que es. Así, es lo más íntimo de las cosas, el acto de todo acto, la perfección de toda perfección y, junto con la esencia, es uno de los principios que constituyen al ente.

El Aquinate utiliza esta distinción para diferenciar el ser de Dios del ser de las criaturas. Mientras que en los seres sensibles la esencia no se identifica con el ser, en Dios no hay diferencia alguna: su esencia consiste en Ser. Pero si hablamos de ser, refiriéndonos a Dios y a los entes sensibles, no lo hacemos en un sentido unívoco, ni tampoco equívoco, sino por analogía.

Por otra parte, todos los entes creados, en virtud de su composición entitativa, son contingentes: no son necesarios, no tienen en sí mismos la causa de su propio ser o existir. ¿De dónde les viene, pues, el ser o la existencia? Aplicando el principio de causalidad, ha de proceder de otra sustancia que exista eminentemente, es decir, de una sustancia cuya esencia consista en existir y sea, por lo tanto, un ser necesario: Dios. Se establece así una distinción o jerarquía entre los seres: los contingentes, los que reciben su ser o existencia; y el Ser Necesario, aquel en que la esencia y el ser se identifican.

En definitiva, todos los entes "son" (Dios es, el hombre es, un perro es, un árbol es, una piedra es...), pero no son de la misma manera: entre sus respectivos modos de ser no existe univocidad ni equivocidad, sino una analogía. Dios es el Ser; y el resto de los entes no son el ser, pero tienen ser en cuanto participan de él. Dios, como ser Necesario y Subsistente, cuya Esencia se identifica con su Ser, es la Causa del ser de los entes. La doctrina tomista de la participación afirma que todos los entes participan del ser en el grado o medida que viene marcado, señalado por su esencia. Respecto al ser, la esencia está en potencia y es el sujeto que recibe al ser y al recibirlo lo limita en sus perfecciones. Recordemos que el ser es acto y, por consiguiente, perfección. Así pues, los entes más perfectos son aquellos que participan en un mayor grado del ser. De esta manera, Tomás de Aquino establece una jerarquía o gradación de los entes, de clara inspiración neoplatónica, cuya perfección y correspondiente orden en la escala viene determinado por su grado de participación en el ser.

En síntesis, analogía, causalidad y participación vertebran y configuran la metafísica del ser tomista.

5. La existencia de Dios: las cinco vías

a. Necesidad de una demostración "a posteriori"

El pensamiento de Santo Tomás es profundamente sistemático, es decir, perfectamente trabado; en él, unas verdades se apoyan en otras, a partir de las cuales se deducen con enorme rigor lógico. La exposición más completa y simplificada de su pensamiento se encuentra en las dos primeras partes de la Suma Teológica. Nada más comenzar la Suma, nos enfrenta directamente con el problema de Dios y de su demostración racional. Si queremos entender la filosofía de Santo Tomás de un modo sintético, deberemos partir de Dios; pero no simplemente del Dios revelado, sino, a la vez, del Dios descubierto por la razón.

Por lo que respecta a la existencia de Dios, Santo Tomás afirma taxativamente que no es una verdad evidente para la naturaleza humana, (para la razón,) por lo que, quienes la afirmen, deberán probarla. La proposición "Dios existe", nos dice, es evidente considerada en sí misma (quoad se), pero no considerada respecto al hombre y su razón finita y limitada (quoad nos). Por tanto, es necesaria una demostración racional de la existencia de Dios. Ahora bien, una demostración "a priori" no es adecuada para probar la existencia de Dios: esta demostración parte del conocimiento de la causa, y de él llega al conocimiento del efecto; pero Dios no tiene causa. También rechaza el argumento ontológico o "prueba ab simultáneo" de San Anselmo, ya que considera que realiza un tránsito ilegítimo que atenta contra el principio de no contradicción al atribuir una existencia real a una esencia idea o mental. Sólo nos queda, pues, partir del conocimiento que proporciona la experiencia humana, de los seres que conocemos, tomados como efectos, y remontarnos, a través de ellos, a su causa: esto es lo que se conoce como argumentación "a posteriori", a partir de la experiencia. Así pues, las célebres cinco vías tomistas son demostraciones a posteriori, que parten de diversos aspectos de la criatura en cuanto tal (efectos), conocidos por la experiencia y se remontan a Dios como Causa.

De este modo, en la Suma Teológica I, q. 2, a. 3, Tomás de Aquino expone cinco argumentos o caminos, que denomina vías, para demostrar la existencia de Dios. La formulación que realiza es una elaboración o sistematización a partir de demostraciones de otros autores (principalmente, Aristóteles, Avicena, Platón y San Juan Damasceno), profundizándolas con su síntesis filosófica original; en este sentido debe decirse que, aunque haya tomado diversos elementos de otros autores, son originales suyas, ya que él las dotó de una gran profundización en virtud de la cual son aplicación de los principios de su metafísica del ser. La sencillez de la exposición tomista no debe llevar a pensar que las vías no suponen suficientes conocimientos metafísicos. Por el contrario, cada paso de las argumentaciones está presuponiendo haber accedido a los puntos fundamentales de la metafísica: la estructura trascendental del ente, la doctrina de la participación, la causalidad predicamental intrínseca y extrínseca, y la necesidad de fundamentación de la causalidad predicamental por parte de la causalidad trascendental.

b. La estructura de las vías

Las vías expuestas por Santo Tomás tienen una estructura parecida. Hay en ellas cuatro elementos:

- A) El punto de partida.
- B) La aplicación de la causalidad al punto de partida.
- C) La imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas.
- D) El término final: necesidad de la existencia de Dios.

A) Un punto de partida, que debe ser una cosa conocida empíricamente, un hecho de experiencia, considerado en un plano metafísico. No obstante, de que el punto de partida haya de ser siempre un hecho de experiencia no se sigue que la demostración sea por eso experimental o física: El punto de partida debe estar colocado en la experiencia, pero su consideración no debe ser experimental, sino metafísica. Estos puntos de partida en cada una de las vías son los siguientes:

- 1ª) Las criaturas se mueven: experiencia del movimiento.
- 2ª) Las criaturas obran: experiencia de la causalidad eficiente.
- 3ª) Las criaturas no son necesarias por sí mismas: diversos grados de no necesidad.
- 4ª) Las criaturas son más o menos perfectas: grados de perfección.
- 5ª) Las criaturas están finalizadas, tienen un fin: experiencia del orden del universo.

B) Aplicación de la causalidad al punto de partida. En congruencia con los distintos puntos de partida, se expresa en cada vía como sigue:

- 1ª) Todo lo que se mueve se mueve por otro.
- 2ª) Toda causa subordinada es causada por otra, o mejor, es imposible que algo sea causa eficiente de sí mismo.
- 3ª) El ser contingente es causado por un ser necesario.
- 4ª) Toda perfección graduada es participada (y por tanto causada).
- 5ª) La ordenación a un fin es causada.

Los entes de los que partimos se muestran como efectos; ahora bien, como señala Tomás de Aquino, "como los efectos dependen de su causa, puesto el efecto es necesario que la causa preexista"; por ello de cualquier efecto puede demostrarse la causa propia de su ser. No hay efectos absolutos o desligados; todo efecto presupone una causa, de la que depende en su ser. La causalidad tiene valor ontológico; no es percibida por los sentidos, pero sí "inteligida", es decir, entendida por la inteligencia: todo lo que llega a la existencia tiene necesidad de una causa eficiente, cualquier efecto no tiene en sí la razón de su ser, sino en su causa.

En el proceso argumentativo de las vías se parte del efecto para llegar a la causa. La línea del proceso argumentativo debe ir del efecto propio a la causa propia. Si se pretende que la argumentación sea concluyente es preciso tener en cuenta que la causa por la que nos preguntamos es la causa propia del ser del efecto del que partimos. Causa propia es aquella que primo et per se, inmediatamente y por sí misma, puede producir un efecto determinado, y de la que en último término, e inmediatamente, depende el efecto. No se trata, por tanto, de una causa cualquiera, o de otra causa que también sea previa para la realización del efecto, o de una causa accidental.

C) Como corolario del principio anterior, algunas vías presentan el paso de la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas; en concreto, las tres primeras. Aunque en la exposición de la cuarta y la quinta no se formule ese elemento común a las otras pruebas, puede fácilmente formularse sin violentar los textos tomistas.

No es posible proceder al infinito en esta serie de causas subordinadas, sino que hemos de llegar necesariamente a una causa primera incausada. La serie de las causas no puede ser infinita, es decir, no es posible que toda causa sea causada; en el fondo, sería lo mismo que afirmar que es posible un efecto sin causa alguna. Si se admite que un efecto puede deberse a una serie infinita de causas segundas, sin necesidad

de una causa primera, habría de aceptarse también que un efecto sea posible sin ninguna causa. Por otra parte, prolongar la serie de las causas no es más que alargar el problema: si no hubiera una primera causa, no habría causas intermedias, ni efecto, ni nada.

D) El término de las vías. La conclusión de cada una de las vías es la necesaria existencia de Dios:

- 1ª) Primer motor inmóvil.
- 2ª) Causa eficiente incausada.
- 3ª) Necesario no por otro.
- 4ª) Ser por esencia.
- 5ª) Primera inteligencia ordenadora.

Teniendo presente todo lo señalado hasta ahora, pasamos a continuación al estudio de cada una de las vías:

c. La primera vía

La primera vía parte de la experiencia del movimiento y llega a Dios como Primer Motor Inmóvil:

Si en todas las vías interesa entender el punto de partida, quizá sea más necesario respecto a la primera. Aquí el hecho de que se parte es la experiencia del movimiento, el hecho del cambio. En el ámbito de lo corpóreo, la realidad del movimiento y del cambio es universal; es algo que se comprueba fácilmente en la experiencia. De ahí que Tomás de Aquino diga que es la vía más clara y manifiesta. Ésta pone de manifiesto que en el mundo hay seres que se mueven. Ahora bien, hay que tener presente que el movimiento de que aquí se habla es movimiento metafísico, o mejor, movimiento tomado metafísicamente. Por ello Santo Tomás en el desarrollo de la prueba arguye en función de la definición metafísica de movimiento. Éste es el paso de la potencia al acto, o como dice él: "acto del ente en potencia en cuanto está en potencia", o "acto del móvil en cuanto que es móvil".

b) Pero si el movimiento es explicado en función del paso del ser en potencia al ser en acto, la aplicación de la doctrina de la causalidad al movimiento es fácilmente explicada: todo lo que se mueve, se mueve por otro. ¿Cuál puede ser la causa de que un ser devenga progresivamente lo que puede llegar a ser, pero no es?. Puesto que todavía no es lo que va a llegar a ser, el ser que cambia no puede ser la causa de su propio cambio. Decir que lo es, sería lo mismo que mantener que está dándose a sí mismo algo que no tiene. Consecuentemente, cada movimiento, o cambio, es causado por algo que ya es lo que el sujeto del movimiento está en vías de ser. Es decir, nada puede ser llevado de potencia a acto, sino por algo que es en acto. Corolario inmediato de esta conclusión es que nada puede moverse a sí mismo: Una misma cosa no puede estar en potencia y en acto en el mismo aspecto y al mismo tiempo. Nada es más evidente, pues ser ambas cosas, en acto y en potencia en el mismo aspecto sería tanto como ser y no ser en el mismo aspecto y al mismo tiempo, lo cual atenta contra el principio de no contradicción.

c) Todo lo que se mueve se mueve por otro, pero el tránsito al infinito no es posible, porque contemplando un ser que se mueve y dada la imposibilidad de que se mueva a sí mismo, es necesario que haya otro ser distinto de él que sea motor; ahora bien, si éste también se mueve, hay que seguir buscando la causa de ese movimiento. Pero no se puede llegar al infinito en una serie de cosas que sean a la vez motor y movidas pues, en último término, ello conduciría a negar la existencia del movimiento. En consecuencia, debe existir un Primer Motor Inmóvil, es decir, que mueva sin ser movido por otro ni por sí mismo.

d) ¿Y por qué el Primer Motor Inmóvil es Dios?. Porque el motor inmóvil es aquel que mueve sin ser movido, absoluto y absolutamente desligado de cualquier motor y de cualquier móvil. Mueve sin ser movido, es decir, obra sin pasar de la potencia al acto, sino estando siempre en acto, o lo que es lo mismo, siendo su propio obrar. Y como por otra parte, el obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser, el ser que tenga por esencia el propio obrar, también tendrá por esencia su propio ser, y así, será el ser simplicísimo y actualísimo, el Ser subsistente, esto es Dios.

d. La segunda vía

La segunda vía parte de la experiencia de la causalidad eficiente, y llega a Dios como Primera Causa Incausada:

a) El punto de partida es la existencia de causas eficientes en el mundo que concurren a la producción de una cosa. Es un hecho de experiencia que en el mundo existen series de causas eficientes en orden a la producción de una cosa; así, por ejemplo, la piedra que se mueve en un momento determinado, es movida por el bastón, éste por la mano, etc. Una vez puesto de manifiesto el punto de partida, he aquí los siguientes pasos. No obstante, debe tenerse muy en cuenta que no se está planteando si algo puede ser causa "por sí" de su obrar, sino de su "ser". Se da el salto al ámbito del ser:

b) Ninguna cosa del mundo es causa de sí misma, por el mismo motivo que nada está a la vez en potencia y acto bajo el mismo aspecto. Nada de lo que está en potencia se reduce al acto sino por un ser en acto; el paso de la potencia al acto requiere un ser en acto, ya que es inconcebible que lo que está en potencia, lo que carece de una perfección, se proporcione a sí mismo esa perfección mientras está en potencia de adquirirla. Sería equivalente a ser anterior a sí mismo, lo cual es absurdo.

c) Una serie infinita de causas esencialmente subordinadas en su causalidad no explicaría la realidad del efecto. Efectivamente, se requiere una primera causa, ya que -por el punto de partida- las causas están causando en tanto que dependientes o causadas por otra. Si se elimina la primera, se eliminan todas; al igual que si se eliminan algunas intermedias o la última se hace inexplicable el efecto; si no hay una primera causa, tampoco habrá ni causas intermedias ni efecto, ni nada, puesto que las causas esencialmente subordinadas no causan a no ser que reciban el influjo para causar. Es necesario, pues, llegar a una primera causa incausada.

d) La Causa Primera, incausada, es Dios. Para demostrar que la primera causa incausada es Dios, basta con penetrar el sentido de los términos. El ser que es causa primera a la que están subordinadas todas las otras causas causadas, será necesariamente actualidad pura, será su propio obrar o causar, tendrá por esencia el ejercicio de su causalidad. Pero el ser que es su propio obrar ha de ser su propio ser, es decir, ha de ser el Ser mismo subsistente.

Si se repara en el término final de la vía, puede alcanzarse que nos conduce a la primera causa del ser de las cosas: En la profundización sobre las causas segundas, que son causas sólo del fieri, del hacerse, puede y debe pasarse de la causalidad predicamental a la trascendental. Mientras las causas segundas explican el fieri del efecto, la causa incausada da razón del esse de la causa, de la actividad causal y del mismo efecto. Por tanto, si una causa existe es necesario remontarse a una Primera Causa que le hace ser: causa del ser de las cosas y de todo efecto creado. Como se ve, es el paso decisivo y metafísicamente más profundo que se da en todas las vías, que nos lleva del ente al ser y del ser al Ser.

e. La tercera vía

La tercera vía parte de la generación y corrupción, y llega a Dios como Ser Necesario por sí mismo:

a) Afirma Santo Tomás que la tercera vía se toma de lo posible y necesario (ex possibile et necessario). Posible no se emplea aquí en el sentido de lo que no es, pero puede ser, sino en el sentido de lo que puede ser y no ser. Las cosas que se generan y se corrompen son patentes en la experiencia. El hecho de la generación y corrupción de algunos entes nos lleva a considerarlos como posibles de ser y no ser; es decir, son contingentes. Necesario, en cambio, es lo que no puede ser de otro modo, o mejor, lo que no puede no ser. De ahí que para Santo Tomás "algo es contingente en razón de la materia, pues contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia corresponde a la materia. La necesidad sigue a la razón de forma, pues las cosas que se siguen de la forma inhiere con necesidad. En consecuencia, sólo son contingentes, posibles de ser y no ser, los entes materiales. Los seres espirituales son necesarios, aunque es claro que no son necesarios por sí mismos, sino que la causa de su necesidad la tienen por otro.

b) Pero si todas las cosas fuesen *possibilia esse et non esse* no existiría nada; por tanto hay cosas necesarias, cosas que no son *possibilia non esse*. Esto resulta fácil probarlo. Las cosas que se generan o se corrompen es imposible que hayan existido siempre. De la misma noción de generación y corrupción se desprende que los entes que se generan, antes no existían, y los que se corrompen no existen después de corromperse. Pero si todas las cosas que vemos son posibles de no ser, contingentes, entonces habría existido un tiempo en que no habría habido nada. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, porque lo que no es no empieza a ser sino por algo que es. La nada en cuanto tal no puede ser principio de algo. Ahora bien, que no existe nada ahora es evidentemente falso. En consecuencia, no todos los entes son contingentes, sino que tiene que haber algunas cosas necesarias.

c) Esa necesidad o es *per se* o es *ab alio*. Todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad en sí mismo, o por otro. Una serie infinita de entes necesarios *ab alio* -que reciben de otro su necesidad-, necesarios por participación, no tendría fundamento. Y ello por idénticas razones analizadas al estudiar las causas eficientes en la segunda vía.

d) Se llega por tanto a la existencia de un primer Ente Necesario por sí mismo, que no puede tener la necesidad recibida, sino que es absolutamente necesario. El ser necesario por sí mismo es aquel que no tiene el ser recibido de o por otro, sino que es su mismo ser, el ser mismo subsistente: Dios.

f. La cuarta vía

El ascenso metafísico desde las criaturas a Dios tal como se desarrolla en la cuarta vía es, sin minusvalorar y sustituir a los demás, el camino más propio de Santo Tomás; metafísicamente, es la vía por excelencia, ya que en ella se da de forma más clara el paso del ente al ser y del ser al Ser. La cuarta vía tiene su punto de partida en que las criaturas son más o menos perfectas. De los grados de perfección que encontramos en los entes se llega a Dios como Ser sumamente perfecto, como Ser separado o Perfección pura separada:

a) La prueba parte de la experiencia de los grados de perfección: El universo está jerarquizado ontológicamente. Cualquiera que observe con detenimiento la naturaleza puede darse cuenta de que la diversidad de las cosas se da gradualmente; por encima de los cuerpos inanimados están las plantas, y sobre éstas los animales irracionales, sobre los cuales se encuentran las sustancias intelectuales. En cada uno de

esos órdenes hay diversidad en la medida en que unos seres son más perfectos que otros. La gradación de perfección se dice siempre por relación a lo perfectísimo, el más y el menos se predicán de algo por comparación a un máximo. La diferenciación entre los grados que componen la señalada jerarquía ontológica es resultado de la mayor o menos participación que cumplen respecto al Ser imparticipado.

El punto de partida de la cuarta vía está limitado por Santo Tomás a las perfecciones trascendentales y, en concreto, a la perfección de ser. Ello manifiesta que la perfección del ser, común a todos los seres y al mismo tiempo diversamente graduada es fundante de las demás perfecciones. Las perfecciones de todas las cosas, en último término, pertenecen a la perfección del ser.

El esse es la perfección de las perfecciones, precisamente porque es el acto de todos los actos; y el acto de suyo dice perfección. El esse, por ser acto primero y último, no es susceptible de recibir nada de fuera que le determine porque entonces estaría en potencia respecto de algo; por ello, el ser además de ser acto de todo acto, acto originario y último, es la plenitud de todas las perfecciones. El esse puro es el único acto que subsiste separado. Ese acto de ser subsistente separado es Dios.

b) Lo más y lo menos se atribuye a las cosas diversas según se aproximan de diversos modos a lo que es máximo. La perfección que se encuentra realizada en diversos grados y que, si exceptuamos al máximo, en todos los demás se encuentra disminuida y limitada, no puede pertenecer a la esencia de aquel ser en el que se encuentra disminuida, sino que tiene que haber sido añadida a esa esencia por participación de una causa extrínseca. Es decir, toda perfección limitada es participada, y toda perfección participada es necesariamente causada.

c) Por eso, tampoco es posible proceder al infinito en esta serie de seres que tienen limitadas sus perfecciones trascendentales. Si el ser del cual participan dichas perfecciones, también las tiene limitadas, y por tanto participadas y causadas, será necesario admitir a otro y a otro, hasta llegar a aquel ser en que dichas perfecciones no sean tenidas por participación, sino poseídas por esencia, en cuyo caso ya no las tendrá limitadas, sino en su grado máximo.

d) Hablando con precisión, se llega a aquel ser que, más que tener las perfecciones en su grado máximo, las será: será la misma bondad, la misma verdad, el mismo ser. Sólo Dios es causa totius esse, es la causa essendi de todos los entes, que son participados suyos. Dios no sólo es, sino que tiene el ser por esencia, es Acto Puro de Ser: Esse Ipsum, la Plenitud essendi, el Acto Puro o Ser por esencia.

g. La quinta vía

La quinta vía parte de la experiencia de la finalidad de las cosas y llega a la existencia de Dios como Inteligencia ordenadora del mundo. Es la más sencilla de entender en los términos empleados por Santo Tomás, aunque su profundidad es inagotable, ya que implica también que todo depende y procede o ha sido creado por Dios, y sobre la creación se basa la providencia universal que Dios ejerce sobre todas las cosas. Por otra parte, la vía de la finalidad o teleológica ha sido la más utilizada por muy diversos pensadores de distintas corrientes filosóficas; es también la más accesible y popular:

a) El punto de partida está radicado en la finalidad de las cosas del universo. Vemos efectivamente en el mundo seres que se dirigen a un fin; en el ámbito de la experiencia eso es algo que se pone de manifiesto al ver que obran de la misma manera para conseguir lo mejor; es decir, no obran por azar o casualidad, sino

intencionadamente. Todas las cosas, incluso las que carecen de inteligencia están finalizadas; es decir, obran por un fin.

b) Al ser el fin lo primero en la intención y lo último en la consecución, la presencia del fin sólo puede ser intencional, es decir, en alguna inteligencia. El fin de todas las cosas -al ser causa antes de ser realizado- deberá estar en la mente de un ser inteligente.

d) A ese ser inteligente le llamamos Dios. Se concluye, pues, en la existencia de una Inteligencia Suprema ordenadora que responde a la definición nominal de Dios.

6. La esencia de Dios.

Una vez que se conoce que algo existe, queda todavía por saber qué es. Así pues, demostrada la existencia de Dios, procede preguntarse por su esencia. Pero, en primer lugar debemos preguntarnos si podemos o no acceder al conocimiento de la esencia divina. Y si podemos conocer a Dios, entonces cabe preguntarse cuál es la vía de acceso a lo que podemos saber de la esencia divina.

a. Incomprehensibilidad y cognoscibilidad

El punto de partida de la cognoscibilidad de la esencia divina es el término de las vías que demuestran su existencia. Dios se nos manifiesta como Acto Puro de Ser, Ser Subsistente, Primera Causa Incausada, etc... Y lo que se nos ofrece en ese punto final de cada una de las vías es Dios como absolutamente trascendente, Ser Separado, Absoluto, y como tal radicalmente fuera de las causas de los efectos de los que hemos partido para llegar hasta Él. De ahí nace precisamente la incomprehensibilidad de Dios, pues se dice que algo es comprendido cuando es completamente abarcado por la inteligencia, es decir, cuando es conocido en la misma medida en que es cognoscible. La incomprehensibilidad es trascendencia respecto al conocimiento creado, derivada y correlativa a la trascendencia metafísica. La suprema excedencia de Dios, su trascendencia, lleva aparejada la imposibilidad de que nuestro conocimiento pueda alcanzar lo que Dios es.

Pero incomprehensibilidad no quiere decir incognoscibilidad; algo es incognoscible cuando es radicalmente inalcanzable por el conocimiento. Pero de Dios al menos podemos conocer que es primera causa de las cosas, primer motor inmóvil, etc..., y debiendo haber semejanza entre la esencia del efecto y la naturaleza de la causa, ello es suficiente para señalar una cognoscibilidad de la esencia divina, si bien sea relativa y limitada.

Aunque no es posible un conocimiento comprensivo de lo que es Dios, sin embargo el hombre puede tener un conocimiento verdadero sobre Dios. La concepción tomista, aún reconociendo que nuestro conocimiento de Dios es más bien de naturaleza negativa (*quid Deus non sit*), afirma que se trata de un conocimiento en el sentido más explícito y de significado genuinamente humano.

b. El conocimiento analógico de Dios

Nuestro conocimiento de Dios tiene un carácter analógico. La analogía en el conocimiento es posterior y consiguiente a la analogía en el ser; es decir, el conocimiento que tenemos de Dios es analógico, porque existe una analogía entre las criaturas y Dios: hay una semejanza entre Dios y las criaturas y al mismo tiempo una desemejanza. Semejanza, porque todo agente obra algo semejante a sí; y obra en cuanto está en

acto. Al ser Dios la causa primera de todos los seres, causa del ser de todas las cosas, y siendo el *esse* el efecto metafísico directo y primero de la acción divina creadora, todas las cosas son semejantes a Dios. Pero esa semejanza es parcial, recibida, participada, porque es parcial, recibido y participado el *esse* de la criatura. Entre Dios y las criaturas existe desemejanza porque se trata de una infinita diferencia metafísica, ya que la participación trascendental del ser en la creación comporta un descenso ontológico de lo simple a lo compuesto, del Todo a lo parcial, del Infinito a lo finito. Y respecto a la semejanza entre Dios y las criaturas no conviene olvidar -como señala Santo Tomás- que "es más conveniente decir que la criatura es semejante a Dios que lo contrario. Pues se dice que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma". Por consiguiente, a la analogía en el ser corresponde derivadamente la analogía en el conocimiento: Lo que se afirma de Dios y de las criaturas se dice analógicamente, se predica de modo análogo, es decir, según una semejanza o proporción, que se fundamenta, según hemos visto, en la participación del Ser por el ser del ente. El carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya afirmación, negación y eminencia.

c. Los atributos divinos

La infinita trascendencia del Ser divino y su consiguiente incomprehensibilidad lleva consigo la inefabilidad de Dios. El Ser divino propiamente es innombrable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por diversos nombres.

El nombre más propio de Dios es el de Ser subsistente (confluyen en él la revelación del nombre de Dios en la Biblia: "yo soy el que soy", con el vértice de la especulación filosófica). Dios es El que es; ese nombre es el que designa a Dios en su realidad singular, designa la misma sustancia divina incomunicable. El constitutivo formal de Dios, según Santo Tomás, es el mismo ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*): éste es el atributo fundamental del que se derivan todos los demás.

Se llaman atributos divinos las perfecciones de Dios que existen formalmente en Él y que dimanen, según nuestro modo de conocer, del constitutivo formal de Dios. Los atributos divinos se dividen en entitativos y operativos. Los primeros se refieren al ser de Dios y son la simplicidad, la perfección, la bondad, la infinitud, la inmensidad, la inmutabilidad, la eternidad y la unicidad. Los segundos se refieren a las operaciones divinas, y son la sabiduría, la voluntad y el poder.

7. La creación y el orden

Respecto al tema de la creación Santo Tomás, a pesar de la raíz aristotélica de su pensamiento, seguirá la tradición agustiniana, conciliándola con su explicación de la estructura metafísica esencia/ser. Según ella todos los seres se componen de esencia y ser, excepto Dios, en quien la esencia se identifica con su ser. Sólo Dios, por lo tanto, es un ser necesario, pues sólo él debe su existencia a su propia esencia: su esencia es existir. Los demás seres reciben la existencia del ser necesario, ya se trate de seres materiales o inmateriales.

La creación no debe entenderse, en Santo Tomás, como una emanación de Dios ni como una necesidad suya:

Al igual que el resto de los filósofos medievales tributarios de la tradición cristiana Santo Tomás afirmará la creación "*ex nihilo*", es decir, la creación del mundo mediante un acto de Dios totalmente libre, radical y originario. La nada no representa una materia informe preexistente, sino la inexistencia absoluta; y no puede tomarse como la causa de la creación, pues ésta es sólo obra de Dios. Dios crea *ex nihilo* (de la nada). Por

haber sido creado de la nada y bajo la acción divina, el universo requiere tres causas: eficiente, ejemplar y final. El mundo tampoco es creado por "emanación" necesaria de la naturaleza divina (Plotino): Dios no está sujeto a ninguna necesidad, sino que crea libremente. El mundo podría no haber sido creado, o haber sido creado de otro modo, tal como había defendido ya San Agustín. Dios creó el mundo en un acto libre y voluntario. Dios es el ser a se; todos los demás seres existen gracias a que han recibido su existencia: gozan de una existencia donada, causada.

En cuanto a saber si la creación ha tenido lugar en el tiempo Santo Tomás afirma que la razón no puede zanjar esa cuestión, ya que tanto la tesis como la antítesis son indemostrables para la razón. La razón humana no puede probar la eternidad o temporalidad del mundo. Pero la revelación nos dice que el mundo no ha sido eterno. Se adhiere, por ello, a lo que manifiesta la Revelación: que la creación tuvo lugar en el tiempo.

Santo Tomás ofrece una visión jerárquica y piramidal de la realidad creada. La jerarquización de los seres vendrá dada por la mayor o menor simplicidad de estos, es decir, por su mayor o menor cercanía al puro ser de Dios. La creación supone una separación infinita entre Dios y las criaturas. Sólo Dios, como acto puro, es el existir subsistente, es el ser a se, el ser cuya esencia y ser se identifican en una plenitud absoluta de ser y en una simplicidad suma. Los demás seres, al recibir la existencia, no consisten ya en ser, sino en otra cosa: son tales o cuales seres, que, además existen. De ahí su insuficiencia ontológica (contingencia). En la cúspide de la creación están los ángeles, que sólo tienen la mínima composición entitativa de esencia y ser. No tienen materia; son lo más simple y perfecto que puede ser una criatura, pero quedan infinitamente por debajo de Dios. Son puras formas que tienen existencia, y por ser puras formas, sin materia (principio de individuación de las esencias corpóreas), cada ángel es una especie. En una escala inferior se encuentran los hombres. Además de su composición entitativa, el hombre es un ser compuesto, en su nivel esencial, de materia (cuerpo) y forma (alma). El alma es una forma substancial que está substancialmente unida al cuerpo. Por su propia naturaleza, el hombre está situado en esa frontera en la que convergen lo material o corpóreo y lo inmaterial o espiritual. Por debajo del hombre y su vida intelectual, se situarían los niveles propios de la vida sensitiva, vegetativa y los entes inertes.

De este modo el Aquinate explica la creación como un orden de seres participado, compuesto y finito. No obstante, se trata de seres efectivos, no de puras "apariencias", ni tampoco de "partes" del Ser. Son seres que han recibido el acto de ser mediante una creación. Ello les hace seres contingentes, pero no menos reales e independientes.

8. El hombre y su alma.

a. El hombre: cuerpo y alma

La doctrina tomista acerca del hombre difiere de la agustiniana. En este sentido, también la concepción del hombre en Santo Tomás está basada en la concepción aristotélica. Pero, al igual que ocurre con los otros aspectos de su pensamiento, ha de ser conciliada con las creencias básicas del cristianismo: la inmortalidad del alma y la creación:

En línea con el hilemorfismo, afirma que el hombre está compuesto de materia y forma. La unión entre alma y cuerpo no es accidental, sino sustancial. El hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, representando el alma la forma del cuerpo. El cuerpo constituye el principio de individuación; el alma le da

al hombre su condición en cuanto tal. Los seres que carecen de cuerpo, como los ángeles, son únicamente formas; cada ángel es una especie, no un individuo. Cada alma humana es creada individualmente por Dios. No podría provenir por generación, porque ello supondría preexistencia en potencia en la materia, o lo que sería lo mismo, tendría un origen material. Hay tantas almas como hombres, y cada una "vive" para sí su inmortalidad. Por otra parte, también cabe destacarse que Tomás de Aquino considera al hombre como persona: adopta la definición de Boecio de persona como "substancia individual de naturaleza racional" que concibe como "lo subsistente en la naturaleza racional".

b. Unidad del hombre y de su alma

Frente a la afirmación de algunos de sus predecesores de que existen en el hombre varias formas sustanciales, como la vegetativa y la sensitiva, Sto. Tomás afirma la unidad hilemórfica del hombre: el ser humano constituye una unidad en la que existe una única forma sustancial, el alma racional, que informa inmediata y directamente a la materia prima constituyendo el compuesto "hombre". Desaparecen el alma vegetativa y sensitiva, pero no la racional, que tiene ser en sí misma. Así, del mismo modo que Aristóteles había concebido la existencia de una sola alma en el hombre que engloba las funciones vegetativa y sensitiva, santo Tomás afirma que esa única alma es la que regula todas las funciones del hombre y determina su corporeidad. Las facultades o potencias del alma pueden ser clasificadas en tres grupos jerárquicamente relacionados: las facultades o potencias vegetativas, las sensitivas y en las racionales. Tenemos, pues, una clasificación similar a la aristotélica. No se trata de tres tipos de alma, sino de tres facultades o potencias de la misma alma racional. En sus funciones vegetativas el alma se ocupa de todo lo relacionado con la nutrición y el crecimiento. En sus funciones sensitivas, el alma regula todo lo relacionado con el funcionamiento de los sentidos externos, así como la imaginación y la memoria. En sus funciones racionales santo Tomás distingue como facultades propias del alma el entendimiento (agente y paciente) y la voluntad, con la que trata de explicar el deseo intelectual, quedando el sensitivo explicado por las funciones sensitivas del alma. Para Santo Tomás, la definición de una facultad viene determinada por su objeto. Así, a pesar de que todas ellas proceden de la misma alma racional, se pueden distinguir "realmente" entre sí, dado que tienden a aplicarse a distintos objetos. Por su misma naturaleza, la voluntad está orientada al bien en general, es decir, la felicidad, la beatitud. Para Tomás de Aquino, el libre albedrío no es algo distinto de la voluntad, sino la voluntad misma en el ejercicio de la elección de los medios para conseguir su fin: es la capacidad por la que un hombre es capaz de juzgar libremente, en cuanto a la elección de los medios que le permiten alcanzar el fin de su conducta.

El alma se sigue concibiendo, pues, como principio vital y como principio de conocimiento, pero se rechaza la interpretación platónica de la relación entre el alma y el cuerpo, en el sentido de que Platón había atribuido a la alma, y no al hombre, esas funciones vitales y cognoscitivas, mientras que la interpretación hilemórfica de santo Tomás le llevará a atribuir esas funciones al hombre: es el ser humano, el individuo, el que vive y conoce, el que razona y entiende, el que imagina y siente. Todo ello es imposible sin tener un cuerpo, por lo que éste ha de pertenecer al hombre con el mismo derecho que le pertenece el alma. La relación del alma y el cuerpo es una relación natural e implica una unión substancial. No se trata de una unión accidental, o de una situación forzada y antinatural, según la cual estaría el alma en el cuerpo como el prisionero en la celda. No se puede interpretar la interdependencia entre la alma y el cuerpo como un castigo para el alma, en contra de lo que los neoplatónicos afirmaban, y que dio pie al desarrollo de algunas herejías basadas o inspiradas en el gnosticismo, como la de los cátaros.

c. Inmortalidad del alma

Pese a la unión sustancial, el alma constituye una forma subsistente. De esta manera, Tomás de Aquino considera que, al separarse del cuerpo, el alma humana sigue ejerciendo sus funciones propias. Esta realidad hace que el alma sea inmortal. Para Aristóteles, dada la imposibilidad de existencia de formas separadas, la inmortalidad del alma queda descartada, en contra de lo que afirmaba Platón. Como ya se analizó en la unidad dedicada a Aristóteles, se discute si el Estagirita aceptaba o no una cierta inmortalidad del entendimiento y, en ese caso, si la inmortalidad afectaría a la sustancia individual o a la forma universal. Los averroístas latinos entendieron que la inmortalidad afectaba a la forma universal, afirmando la existencia de un único entendimiento agente, común a todos los hombres. Santo Tomás afirmará, por el contrario, la inmortalidad individual.

No obstante, dada la necesidad de explicar la inmortalidad del alma, santo Tomás afirmará que en ella existen ciertas facultades que le pertenecen como tal, y que no dependen para nada de su relación con el cuerpo. El alma humana, aunque esencialmente vinculada al cuerpo, puede existir con independencia de éste, ya que sus funciones superiores (entender y querer) no se limitan a lo sensible, sino que conocen realidades inmatrimales, mediante la abstracción, y son capaces de tender hacia bienes no sensibles. Así, la intelección es una facultad que le pertenece al alma incluso en su estado de separación del cuerpo, en cuanto tiene como objeto de conocimiento no los cuerpos, sino el ser. Por consiguiente, Santo Tomás defenderá la inmortalidad del alma apoyándose en su inmaterialidad: el alma es inmaterial y, por tanto, simple: no tiene partes sensibles o materiales. La muerte es corrupción. La corrupción supone la disgregación de un todo en sus partes. Sólo puede morir, corromperse o disgregarse aquello que es material y está compuesto de partes. Luego, el alma es inmortal.

En síntesis, la subsistencia e inmaterialidad del alma son las características esenciales del alma, a partir de las cuales, Tomás de Aquino demuestra su inmortalidad.

9. La Ética.

También la teoría moral de santo Tomás está fundamentalmente basada en la ética aristotélica, a pesar de que algunos comentaristas insisten en la dependencia agustiniana de la moral tomista. En este sentido, al ser asumida la ética aristotélica en una perspectiva teológica, ciertamente no se puede acusar en modo alguno al Aquinate de minimizar la primacía agustiniana de la gracia. Sin embargo, parece obvio que, en la medida en que San Agustín es el inspirador de buena parte de la filosofía medieval ejerza cierta influencia, como se puede observar en la metafísica y la teología, en el pensamiento de santo Tomás; pero no hasta el punto de difuminar el eudemonismo aristotélico claramente presente en la ética tomista. Siguiendo, pues, sus raíces aristotélicas Santo Tomás está de acuerdo con Aristóteles en la concepción teleológica de la naturaleza y de la conducta del hombre: toda acción tiende hacia un fin, y el fin es el bien de una acción. Hay un fin último hacia el que tienden todas las acciones humanas, y ese fin es lo que Aristóteles llama la felicidad. Tomás de Aquino concibe la ética como la ciencia que considera el orden que la razón humana introduce en los actos de la voluntad. Dicho orden se establece con vistas al fin último de la vida humana; viene expresado por ley moral, y se realiza a través de las virtudes morales.

a. El fin último y la felicidad

Ya hemos comentado que, tanto Aristóteles como Tomás de Aquino consideran que el fin de todas las acciones humanas es adquirir la felicidad (eudaimonía). Ambos coinciden en que la felicidad no puede consistir en la posesión de bienes materiales. La felicidad consiste en perseguir aquello que es lo más natural

para la propia naturaleza. Según Aristóteles lo más genuino del hombre es el uso de la razón, del logos, así el hombre será feliz en la medida en que desarrolle al máximo su poder cognoscitivo y ejercite la capacidad racional. Ahora bien, mientras que Aristóteles identificaba la felicidad con la posesión del conocimiento de los objetos más elevados (con la teoría o contemplación), Tomás de Aquino, de acuerdo con su concepción trascendente del ser humano y su intención de conciliar aristotelismo y cristianismo, identifica la felicidad con la contemplación beatífica de Dios, con la vida del santo. Para el Aquinate, la vida del hombre no se agota en esta tierra, por lo que la felicidad no puede ser algo que se consiga exclusivamente en el mundo terrenal. Como el alma del hombre es inmortal, el fin último de las acciones del hombre trasciende la vida terrestre y se dirige hacia la contemplación de Dios (Causa Primera y principio del ser) en la vida futura. Es importante señalar que Tomás de Aquino no concibe dicha contemplación en términos estrictamente intelectualistas; es decir, no considera que sea simplemente un acto de conocimiento, sino también de amor. De esta manera, aristotelismo y agustinismo están presentes en su concepción acerca de la contemplación. Así pues, si la felicidad intelectual o racional aristotélica se alcanza en este mundo, Tomás de Aquino defiende que la felicidad terrenal no es absoluta ni total si no se proyecta hacia cotas más altas, como es el conocimiento divino. La perfecta felicidad, el fin último, consiste básicamente en la visión de Dios. Por naturaleza, el hombre tiende a buscar la verdad y a gozar de ella. En esto consiste la felicidad máxima y perfecta del hombre.

La felicidad que el hombre puede alcanzar sobre la tierra, pues, es una felicidad incompleta para Santo Tomás, que encuentra en el hombre el deseo mismo de contemplar a Dios, no simplemente como causa primera, sino tal como es Él en su esencia. No obstante, dado que es el hombre particular y concreto el que siente ese deseo, hemos de encontrar en él los elementos que hagan posible la consecución de ese fin. A la razón le corresponde dirigir al hombre hacia su fin, y el fin del hombre ha de estar acorde con su naturaleza por lo que, al igual que ocurría con Aristóteles, la actividad propiamente moral recae sobre la deliberación, es decir, sobre el acto de la elección de la conducta.

b. La ley moral

Partiendo del principio de que todo lo real tiende a su fin, Santo Tomás hace notar cómo hasta los seres que carecen de razón se encaminan hacia la finalidad para la que han sido creados. Sobre este concepto de fin se funda el de ley natural o moral, entendida ésta como vía hacia el fin. Santo Tomás la define como "participación de la ley eterna en la criatura racional", que permite alcanzar la felicidad, a la que el hombre es encaminado de manera natural. Así pues, la ley moral es la norma de conducta del obrar humano y determina lo que conviene o no al hombre según su propia naturaleza. Pero el hombre es, por naturaleza, un ser racional y, por consiguiente, la ley moral debe ser al mismo tiempo natural y racional.

La misma razón que tiene que deliberar y elegir la conducta del hombre es ella, a su vez, parte de la naturaleza del hombre, por lo que ha de contener de alguna manera las orientaciones necesarias para que el hombre pueda elegir adecuadamente. Al reconocer el bien como el fin de la conducta del hombre la razón descubre su primer principio: se ha de hacer el bien y evitar el mal. Este principio tiene, en el ámbito de la razón práctica, el mismo valor que los primeros principios del conocimiento teórico o especulativo (no contradicción, identidad). Al estar fundado en la misma naturaleza humana es la base de la ley moral natural, es decir, el fundamento último de toda conducta y, en la medida en que el hombre es un producto de la creación, esa ley moral natural está basada en la ley eterna divina.

Existe una ley eterna que es la ordenación del gobierno divino del mundo. La ley eterna es la norma suprema de la moralidad, ya que la ley natural o moral es la participación de la ley eterna en la criatura racional. Según Santo Tomás, la ley eterna es conocida por cada hombre en sí mismo de forma inmediata y espontánea, al menos en sus principios más generales, y es aplicada a través de un juicio práctico o prudencial, que se denomina conciencia moral (y que no debe ser confundida con la conciencia psicológica). De este modo, el ejemplarismo moral de San Agustín queda aceptado en cuanto a su fundamentación trascendente, al presentarse la ley natural impresa en la mente humana como una participación de la ley eterna.

Por otra parte, de la ley natural emanan las leyes humanas positivas, que serán aceptadas si no contradicen la ley natural y rechazadas o consideradas injustas si la contradicen. Pese a sus raíces aristotélicas vemos, pues, que Santo Tomás ha conducido la moral al terreno teológico, al encontrar en la ley eterna un fundamento trascendente de la ley natural. Por otra parte, los dos soportes de la ética tomista, el fin y la ley eterna, configuran el pensamiento moral de Santo Tomás sobre una base totalmente objetiva, en cuanto trascendente al sujeto. La ley moral natural no es relativa, sino la misma para todos los hombres (es universal); los preceptos de la ley natural no pueden modificarse ni alterarse con el tiempo (es inmutable) y ningún hombre con uso de razón puede alegar ignorancia sobre sus contenidos (sus preceptos son evidentes).

c. Las virtudes

El medio para conseguir la felicidad es la virtud. Se trata una conducta adquirida o hábito de naturaleza buena que facilita el obrar conforme a la ley. Aparte de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), Santo Tomás distingue, al igual que Aristóteles, dos clases de virtudes: las morales y las intelectuales. También coincide con el Estagirita al considerar las virtudes como hábitos, acciones buenas encaminadas a vivir correctamente. Por virtud entiende, pues, un hábito selectivo de la razón que se forma mediante la repetición de actos buenos y que, al igual que para Aristóteles, consiste en un término medio, en conformidad con la razón.

La doctrina ética de las virtudes morales e intelectuales no sólo es expuesta detalladamente por Santo Tomás en el Comentario a la Ética a Nicómaco, sino que penetra el desarrollo total de la segunda parte de la Suma Teológica:

. Virtudes intelectuales: Son hábitos operativos buenos, radicados en el entendimiento, y que habilitan a éste para llevar a cabo, de manera segura, fácil y eficaz, los juicios correspondientes a la especulación (simple contemplación de la verdad) y a la producción (construcción de todo tipo de artefactos útiles o bellos). Las virtudes que se refieren a la especulación son la inteligencia (o hábito de los primeros principios), las ciencias, y la sabiduría; y las que se refieren a la producción son las artes, ya sean mecánicas o liberales.

. Virtudes morales: Son hábitos operativos buenos, que radican en diferentes facultades humanas, y que habilitan a éstas para obrar rectamente desde el punto de vista moral. Son muchas las virtudes morales, pero todas se agrupan en torno a cuatro fundamentales, denominadas cardinales: a) la prudencia, que radica en el entendimiento, o mejor, en la razón-práctica; b) la justicia, que radica en la voluntad; c) la fortaleza, que radica en el apetito irascible, y d) la templanza, que radica en el apetito concupiscible.

10. La teoría política.

La filosofía jurídica y política de Santo Tomás se desarrolla en torno a la idea de la justicia legal recibida de Aristóteles y el concepto agustiniano del orden. Su pensamiento político se encuentra principalmente en algunas de las cuestiones de la Suma teológica, en el *De regne et regno* (también conocido como *De regimine principum*) y en el *Comentario a la Política*.

Tomás sigue a Aristóteles en sus principales ideas sobre la vida social y política. Piensa que la naturaleza es un sistema de fines. Dentro de este sistema se encuentran las sociedades humanas y el hombre, que es un "viviente social y político". Esto equivale a decir que también la sociedad es algo natural. El ser humano necesita de la sociedad, que no se organiza según impulsos del instinto como en los animales gregarios, sino por medio de la razón. Toda sociedad tiene dos fines: uno inmediato, material, para satisfacer las necesidades de subsistencia, y otro trascendente, que es conducir a los individuos a Dios.

El atributo esencial de quien gobierna es promulgar la ley. Probablemente una de las aportaciones más importantes de Tomás de Aquino al pensamiento político sea, precisamente, su estudio acerca de la ley. Su análisis de los elementos esenciales a la ley concluye con su famosa definición: "la ley es una disposición de la razón para el bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad".

Esta definición de la ley cobra su auténtico significado cuando el bien común es concebido "no común con comunidad genérica o específica, sino con comunidad de causa final". El bien común es el fin común al que se inclinan intrínsecamente los hombres que conviven ordenados bajo la ley. Y este fin común al que tiende cualquier ley es definido por Tomás de Aquino como la "amistad" entre los seres personales: "A esto tiende toda ley, a que se constituya la amistad, ya sea entre los hombres entre sí, ya entre los hombres y Dios".

El bien común exige la existencia de una función directiva dentro de la sociedad, la existencia de una autoridad. Por tanto, la justificación básica del gobierno es su contribución al bien común. En último término, el bien común es la felicidad de los miembros de la sociedad, y esta felicidad consiste en la vida virtuosa. Encontramos así una idea típicamente aristotélica, pero con un contenido diferente, ya que para Tomás de Aquino la virtud ya no es la areté, sino la virtud de la moral cristiana, que es el camino para llegar hasta el fin sobrenatural al que está llamado el hombre. Aunque la obtención del último fin sobrenatural no es misión directa del gobierno secular, Santo Tomás considera que una vida secular ordenada facilita la práctica de las virtudes y la consecución del fin último.

El fin general que es el bien común se concreta en fines más específicos como son la vigencia de la paz interna y externa, y la administración de la justicia. Siguiendo a San Agustín, Tomás de Aquino da mayor importancia a la paz que Aristóteles: la paz es la salud del cuerpo colectivo. Y, siguiendo al obispo de Hipona, afirma que la paz no puede estar separada de la justicia, porque es el fruto directo de la misma.

El Estado ha de procurar el bien común, para lo cual legislará de acuerdo con la ley natural. Las leyes contrarias a la ley natural no obligan en conciencia (por ejemplo, las contrarias al bien común, o las dictadas por egoísmo). Las leyes contrarias a la ley divina deben rechazarse y no es lícito obedecer las, marcándose claramente la dependencia de la legislación civil respecto a la legislación religiosa.

El poder de la autoridad viene en último término de Dios, como creador de la naturaleza social del hombre, pero inmediatamente viene de la comunidad como tal, pues ningún hombre tiene por naturaleza ningún título para mandar sobre los demás sin el consentimiento de estos. Por consiguiente, el poder legislativo deriva para los gobernantes de Dios, pero no de modo inmediato, sino a través del consenso popular. Se rechaza así

la doctrina teocéntrica, por la cual la autoridad civil pretendería derivar directamente de Dios a través del Romano Pontífice. De esta forma se establece la distinción -nueva para el contexto cultural de la Edad Media-, de dos ámbitos en el poder: la soberanía del poder civil por un lado, y el poder religioso por otro.

Respecto a las formas de gobierno, santo Tomás sigue a Aristóteles, distinguiendo tres formas legítimas y tres formas ilegítimas de gobierno que son la degeneración de las anteriores. Así, analizando las formas de gobierno sancionadas por la tradición clásica (monarquía, aristocracia y democracia), Santo Tomás afirma que ninguna de ellas debe ser considerada ilícita a priori. Se convierten en ilícitas cuando degeneran en tiránicas, y este peligro no lo corren solamente la monarquía y la aristocracia, sino también toda democracia que no respete la justicia. Aunque la monarquía parece proporcionar un mayor grado de unidad y de paz, Santo Tomás tampoco descarta las otras formas de gobierno válidas, y no considera que ninguna de ellas se especialmente deseable por Dios.