

CAPÍTULO XXXI

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — I

Vida. — Obras. — Modo de exposición de la filosofía de santo Tomás. — El espíritu de la filosofía de santo Tomás.

1. Tomás de Aquino nació en el castillo de Roccasecca, no lejos de Nápoles, a finales del año 1224 o comienzos del 1225, hijo del conde de Aquino. A la edad de cinco años fue puesto por sus padres en la abadía benedictina de Monte Cassino, como oblat, y allí hizo sus primeros estudios el futuro santo y doctor, que permaneció en el monasterio desde 1230 hasta 1239, cuando el emperador Federico II expulsó a los monjes. El muchacho volvió a vivir con su familia durante unos meses, y salió luego para la universidad de Nápoles, en el otoño del año últimamente citado, cuando tenía catorce años de edad. En aquella ciudad había un convento de frailes dominicos, y Tomás, atraído por la vida de éstos, ingresó en la orden en el curso del año 1244. Esa decisión no era muy aceptable para su familia, la cual, sin duda, deseaba que Tomás ingresase en la abadía de Monte Cassino, como un primer paso para una brillante carrera eclesiástica, y pudo deberse en parte a esa oposición familiar el que el general de los dominicos resolviese llevarse consigo a Tomás a Bolonia, adonde acudía para un capítulo general, y, luego, enviarle a la universidad de París. Pero Tomás fue raptado por sus hermanos durante el viaje y fue retenido como prisionero en Aquino, durante un año aproximadamente. Su determinación de permanecer fiel a su orden superó la prueba, y pudo seguir su camino hacia París en el otoño de 1245.

Tomás estuvo probablemente en París desde 1245 hasta el verano de 1248, en el que acompañó a Alberto Magno a Colonia, donde éste iba a fundar una casa de estudios (*studium generóle*) para la orden de predicadores, y donde permaneció hasta 1252. Durante todo ese período, primero en París, después en Colonia, Tomás estuvo en íntimo contacto con san Alberto, que supo reconocer las posibilidades de su discípulo. Es obvio que su gusto por la erudición y el estudio debió de ser grandemente estimulado por el contacto íntimo con un profesor de tal erudición y tan extensa curiosidad intelectual, y sería igualmente difícil suponer que el propósito de san Alberto de utilizar lo que el aristotelismo tuviera de valioso pudiera no ejercer una influencia directa en la mente de su discípulo. Aunque santo Tomás no hubiese aún concebido, en esa temprana fecha, la idea de completar la tarea iniciada por su maestro, debió recibir al menos una profunda influencia de la abierta mentalidad de éste. Tomás no poseyó la omnímoda curiosidad de su maestro (o quizá sería mejor decir que tuvo un mejor sentido de economía mental), pero poseyó indudablemente mayor capacidad de sistematización, y la combinación de la erudición y la amplitud mental del mayor de los dos hombres y de la fuerza especulativa y la capacidad sintetizadora del más joven no podía por menos de producir espléndidos frutos. Sería santo Tomás quien lograría la expresión de la ideología cristiana en términos aristotélicos y quien utilizaría el aristotelismo como un instrumento de análisis y síntesis filosóficas y teológicas; pero su estancia en París y en Colonia en compañía de san Alberto fue sin duda un factor de primera importancia en su desarrollo intelectual. Es cosa de menor importancia el que prefiramos considerar el sis-tema de san Alberto como un tomismo incompleto o no; el hecho principal es que san Alberto Magno fue (*mutatis mutandis*) el Sócrates de santo Tomás.

En 1252 santo Tomás regresó de Colonia a París y continuó sus estudios. Leyó las Escrituras, como *Baccalaureus Biblicus*, durante los cursos 1252-1254, y las Sentencias de Pedro Lombardo como *Baccalaureus Sententiarius* durante los cursos 1254-1256, y al término de dicho período recibió su

licenciatura, la licencia o permiso para enseñar en la Facultad de Teología. En el curso del mismo año fue nombrado *Magister*, y ocupó su cátedra como profesor dominico hasta 1259. Ya hemos hecho mención de la controversia que tuvo lugar a propósito de las cátedras de franciscanos y dominicos en la Universidad. En 1259 santo Tomás se trasladó de París a Italia y enseñó teología en el *studium curiae* adscrito a la corte pontificia, hasta 1268. Estuvo en Anagni con Alejandro IV (1259-1261), en Orvieto con Urbano IV (1261-1264), en Santa Sabina de Roma (1265-1267) y en Viterbo con Clemente IV (1267-1268). Fue en la corte de Urbano IV donde conoció al famoso traductor Guillermo de Moerbeke, y fue Urbano quien encargó a Tomás que compusiera el Oficio para la festividad del *Corpus Christi*.

En 1268 santo Tomás regresó a París y enseñó allí hasta 1272, envuelto en las controversias averroístas y en las provocadas por los renovados ataques a las órdenes religiosas. En 1272 fue enviado a Nápoles para establecer un *studium generale*, y continuó su actividad profesoral hasta 1274, fecha en que el papa Gregorio X le convocó a Lyon, para tomar parte en el concilio. Santo Tomás inició el viaje, pero nunca llegó a su término, porque murió en el camino, el 7 de marzo de 1274, en el monasterio cisterciense de Fossanuova, entre Nápoles y Roma. Tenía cuarenta y nueve años de edad, y dejaba tras de sí una vida consagrada al estudio y a la enseñanza. No había sido una vida de gran actividad o agitación externa, si exceptuamos el incidente de su prisión juvenil, los viajes más o menos frecuentes, y las controversias en que se vio envuelto; pero fue una vida consagrada a la búsqueda y defensa de la verdad, y una vida llena de una profunda motivación espiritual. En algunos aspectos santo Tomás de Aquino se pareció mucho al profesor de leyenda (hay varias historias que se refieren a sus momentos de abstracción, o, mejor, de concentración, que le distraían enteramente de lo que le rodeaba), pero fue mucho más que un profesor de teología, ya que fue un santo, y, aunque no permitiera a su devoción y amor que se manifestaran en las páginas de sus escritos académicos, sus éxtasis y su unión mística con Dios en sus últimos años testimonian el hecho de que las verdades sobre las cuales escribió fueron las realidades por las cuales vivió.

2. El *Comentario* de santo Tomás a las Sentencias de Pedro Lombardo data probablemente de 1254-1256, el *De principiis naturae* de 1255, el *De Ente et Essentia* de 1256, y el *De Veritate* de 1256-1259. Es posible que las *Quaestiones quodlibetales* 7, 8, 9, 10 y 11, se compusieran antes de 1259, es decir, antes de que santo Tomás saliera de París para Italia. El *In Boethium de Hebdomadibus* y el *In Boethium de Trinitate* se atribuyen también a ese período. Durante su estancia en Italia santo Tomás escribió la *Summa contra Gentiles*, el *De Potentia*, el *Contra errores Graecorum*, el *De emptione et venditione*, y el *De regimine principum*. A ese respecto pertenecen también cierto número de Comentarios a Aristóteles; por ejemplo, los Comentarios a la Física (probablemente) a la *Metafísica*, a la *Ética Nicomaquea*, al *De Anima*, y a la *Política* (probablemente). A su regreso a París, donde intervino en las controversias con los averroístas, santo Tomás escribió el *De aeternitate mundi contra murmurantes* y el *De unitate intellectus contra averroistas*, el *De Malo* (probablemente), el *De spiritualibus creaturis*, el *De Anima* (es decir, la *Quaestio disputata* de ese nombre), el *De unione Verbi incarnati*, así como las *Quaestiones quodlibetales* 1 al 6 y los *Comentarios* al *De Causis*, las *Meteorologica*¹ y al *Peri Hermeneias*. Durante su estancia en Nápoles escribió el *De mixtione elementorum*, el *De motu cordis*, el *De virtutibus*, y los Comentarios a las obras de Aristóteles *De Caelo* y *De generatione et corruptione*. En cuanto a la *Summa Theologica* fue compuesta entre 1265 (lo más pronto) y 1273, la *Pars Prima* en París, la *Prima secundae* y *Secunda Secundae* en Italia, y la *Tertia Pars* en París, entre 1272 y 1273. El *Supplementum*, constituido con escritos anteriores de santo Tomás, fue añadido por Reginaldo de Piperno, secretario de santo Tomás desde el año 1261. Debemos añadir que Pedro de Auvergne completó el Comentario al *De Caelo* y el de la *Política* (a partir del libro 3, *lectio* 7), y que debe asignarse a Ptolomeo de Lucca una parte del *De regimine principum*, del que santo Tomás había escrito solamente el libro primero y los cuatro primeros capítulos del segundo. El *Compendium Theologiae*, una obra inacabada, fue un producto

de los últimos años de la vida de santo Tomás, pero no es seguro si fue escrito antes o después de su regreso a París en 1268.

De un cierto número de obras atribuidas a santo Tomás sabemos hoy con seguridad que algunas no fueron escritas por él, mientras que aún se duda de la autenticidad de alguna otra, como el *De natura verbi intellectus*. La cronología que hemos ofrecido anteriormente no es aceptada por todos: monseñor Martín Grabmann y el padre Mandonnet, por ejemplo, asignan algunas obras a períodos diferentes. Acerca de ese tema pueden consultarse las oportunas obras citadas en nuestra bibliografía.

3. Proponerse ofrecer un esbozo satisfactorio del «sistema filosófico» del más grande de los escolásticos es proponerse una tarea de considerable magnitud. No me parece una cuestión trascendente la de si debe intentarse una exposición sistemática o una exposición genética, puesto que el período de actividad literaria en la vida de santo Tomás de Aquino comprende solamente veinte años, y, aunque hubo modificaciones y algunos desarrollos doctrinales durante ese período, no se trató de un desarrollo tan considerable como en el caso de Platón, y aún menos hubo una sucesión de fases o períodos como en el caso de Schelling^{1 2}. Tratar genéticamente el pensamiento de Platón puede considerarse deseable (aunque, de hecho, por razones de conveniencia y claridad, yo adopté una forma de exposición predominantemente sistemática en el primer volumen de esta obra), y tratar genéticamente el pensamiento de Schelling es esencial; pero no existe ninguna verdadera razón contra que se presente sistemáticamente el sistema de santo Tomás; al contrario, todas las razones recomiendan esa presentación,

La dificultad consiste más bien en la cuestión de cuál sea la forma precisa que deba tomar la exposición sistemática, y cómo deben interpretarse y subrayarse las partes que componen su contenido. Santo Tomás de Aquino fue un filósofo, y, aunque él distingue las ciencias de la teología revelada y la filosofía, no elaboró de hecho una exposición sistemática de la filosofía por sí misma (incluso en la *Summa contra Gentiles* hay teología), de modo que el método de exposición no se encuentra ya decidido por el santo mismo.

Contra eso puede objetarse que santo Tomás fijó ciertamente el punto de partida para una exposición de su filosofía, y E. Gilson, en su notable obra sobre santo Tomás³ argumenta que el modo acertado de exponer la filosofía tomista consiste en exponerla según el orden de la teología tomista. Santo Tomás fue un teólogo, y su filosofía debe verse a la luz de su relación a la teología. No solamente es verdad que la pérdida de una obra teológica como la *Summa Theologica* constituiría un desastre de la mayor importancia para nuestro conocimiento de la filosofía de santo Tomás, mientras que la pérdida de sus Comentarios a Aristóteles, aunque deplorable, sería de menor importancia; también es verdad que la concepción tomista del contenido de la filosofía o del objeto que considera el filósofo (es decir, el teólogo-filósofo) es que éste es lo revelable, lo que pudo haber sido revelado pero no ha sido revelado, y lo que ha sido revelado pero que no necesitaba haber sido revelado, en el sentido de que puede ser averiguado por la razón humana, por ejemplo, el hecho de que Dios es sabio. Como observa acertadamente Gilson, el problema para santo Tomás no fue el de cómo introducir la filosofía en la teología sin corromper la esencia y naturaleza de la filosofía, sino el de cómo introducir la filosofía sin corromper la esencia y naturaleza de la teología. La teología trata de lo revelado, y la revelación debe quedar intacta. Pero en teología se enseñan algunas verdades que pueden ser averiguadas sin la revelación

¹ El Suplemento al Comentario a las *Meteorologica* parece haber sido completado por un autor anónimo en la línea de Pedro de Auvergne.

² Sin embargo, la investigación reciente tiende a poner de manifiesto que en el pensamiento de santo Tomás hubo un desarrollo mayor de lo que a veces se ha supuesto.

³*Le Thomisme*, 5a ed., París, 1944.

(por ejemplo, la existencia de Dios), mientras que hay otras verdades que no han sido reveladas, pero que lo podrían haber sido, y que tienen importancia para una visión general de la creación. La filosofía de santo Tomás debe ser considerada, pues, a la luz de su relación a la teología, y es un error recoger los temas filosóficos de las obras de santo Tomás, incluidas las de teología, y construir con ellos un sistema según la propia idea de lo que debe ser un sistema filosófico, siendo así que muy probablemente santo Tomás habría negado que un sistema así correspondiese a sus verdaderas intenciones. Reconstruir de ese modo el sistema tomista es algo bastante legítimo para un filósofo, pero al historiador le corresponde más bien seguir el propio método de santo Tomás.

E. Gilson expone su punto de vista con su acostumbrada lucidez y del modo convincente con que suele hacerlo, y me parece que, en general, es un punto de vista que debe ser admitido. Por ejemplo, comenzar una exposición histórica de santo Tomás de Aquino por una teoría del conocimiento, especialmente si ésta se separase de la psicología o doctrina del alma, apenas representaría el genuino proceder de santo Tomás, aunque sería algo legítimo en una exposición del «tomismo» que no pretendiera ser primordialmente histórica. Por otra parte, santo Tomás escribió indudablemente algunas obras filosóficas antes de componer la *Summa Theologica*, y las pruebas de la existencia de Dios que aparecen en esta última obra presuponen evidentemente muchas ideas filosóficas. Además, como esas ideas filosóficas no son meras ideas, sino que son, según los principios de la propia filosofía de santo Tomás, abstraídas de la experiencia de lo concreto, me parece que hay justificación suficiente para comenzar por el concreto mundo sensible de la experiencia, y considerar algunas de las teorías de santo Tomás antes de proceder a considerar su teología natural. Y ése es el procedimiento que realmente he adoptado.

Otro punto deseo indicar. Santo Tomás fue un escritor extraordinariamente claro; pero, no obstante, han habido y siguen habiendo, divergencias de interpretación respecto de algunas de sus doctrinas. Ahora bien, discutir plenamente los *pros* y los *contras* de las distintas interpretaciones no es cosa que pueda hacerse en una historia general de la filosofía: apenas puede hacerse otra cosa que ofrecer la interpretación que parece preferible al historiador. Al propio tiempo, por lo que concierne al autor de esta obra, no se considera dispuesto a afirmar que puede presentar la interpretación indudablemente correcta en puntos de interpretación controvertida. Después de todo, ¿a propósito de qué gran sistema filosófico hay una coincidencia universal y completa de interpretación? No será en el caso de Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant o Hegel. En el caso de algunos filósofos, especialmente en el caso de los que han expresado su pensamiento de manera clara y esmerada, como santo Tomás de Aquino, hay una interpretación bastante aceptada generalmente por lo que respecta al cuerpo principal del sistema; pero es dudoso que el consenso pueda ser siempre absoluto y universal. Un filósofo puede escribir con claridad y no expresar, sin embargo, su pensamiento definitivo en todos los problemas que se suscitan en conexión con su sistema, especialmente cuando alguno de esos problemas puede no habersele ocurrido a él mismo. Sería absurdo esperar de un filósofo que hubiese contestado a todas las preguntas, resuelto todos los problemas, o incluso que hubiese redondeado y sellado su sistema de tal modo que no pudiera haber base alguna para las divergencias de interpretación. El autor de este libro tiene el máximo respeto y reverencia por el genio de santo Tomás de Aquino, pero no ve que pudiera ganarse algo con confundir la mente finita del santo con la Mente Absoluta, y pretendiendo para su sistema algo que el propio santo no habría soñado en pretender.

4. La filosofía de santo Tomás es esencialmente realista y concreta. Santo Tomás adopta sin duda la fórmula aristotélica de que la filosofía primera o metafísica estudia el ser en cuanto ser; pero está perfectamente claro que la tarea que él se propone es la de explicar el ser existente, en la medida en que eso pueda ser conseguido por la mente humana. En otras palabras, no presupone una noción a partir de la cual haya de deducirse la realidad, sino que toma su punto de partida en el mundo existente, e inquiriere cuál es su ser, cómo existe, cuál es la condición de su existencia. Además, su pensamiento se concentra en la Existencia Suprema, en el Ser que no meramente posee existencia, sino que es su propia existencia, que es la plenitud misma de la existencia, el *ipsum esse subsistens*. El pensamiento de santo Tomás permanece siempre en contacto con lo concreto, con lo existente, tanto con aquello que tiene existencia como algo derivado, recibido, como con aquello que no recibe la existencia, sino que es existencia. En ese sentido es verdadera la afirmación de que el tomismo es una «filosofía existencial», aunque, en mi opinión, es muy desorientador llamar a santo Tomás «existencialista», puesto que la *Existenz* de los existencialistas no es la misma cosa que el *esse* de santo Tomás; ni tampoco el método tomista de abordar el problema de la existencia es el mismo que emplean los filósofos hoy llamados existencialistas.

Se ha dicho que santo Tomás, al adelantar el *esse* hasta el primer plano del escenario filosófico, superó a las filosofías de la esencia, particularmente la de Platón o las de inspiración platónica. Indudablemente esa pretensión contiene alguna verdad.

Aunque Platón no olvidó la cuestión de la existencia, la característica más destacada de su filosofía es la explicación del mundo en términos de esencias, e incluso en el caso de Aristóteles, Dios, aunque acto puro, es primordialmente pensamiento o idea, el «Bien» platónico convertido en «personal». Además, aunque Aristóteles se esforzó en explicar la forma y el orden en el mundo, y los procesos inteligibles de desarrollo, no explicó la existencia del mundo; al parecer, él pensó que no se necesitaba explicación alguna. También en el neoplatonismo, aunque se explica la derivación del mundo, el esquema general emanatista es primordialmente el de una emanación de esencias, aunque también la existencia, desde luego, es tenida en cuenta. Dios es primordialmente el Uno o el Bien, no el *ipsum esse subsistens* ni el Yo soy quien soy. Pero debe recordarse que la creación a partir de la nada fue una idea a la que ningún filósofo griego llegó con independencia del judaísmo y del cristianismo, y que, sin dicha idea la derivación del mundo tiende a ser explicada como una derivación necesaria de esencias. Los filósofos cristianos que utilizaron la terminología neoplatónica y dependieron de ella, hablaban del mundo como procediendo o emanando de Dios, y el mismo santo Tomás se valió en ocasiones de frases de ese tipo; pero un filósofo cristiano ortodoxo, cualquiera que sea su terminología, ve el mundo como libremente creado por Dios, como recibiendo su *esse* del *ipsum esse subsistens*. Cuando santo Tomás insistía en el hecho de que Dios es existencia subsistente, que su esencia no es primordialmente bondad o pensamiento, sino existencia, no hacía sino explicitar las implicaciones de la concepción judía y cristiana de la relación del mundo a Dios. No intento dar a entender que la idea de creación no pueda ser alcanzada por la razón; pero subsiste el hecho de que no fue alcanzada por los filósofos griegos, y de que les habría sido realmente difícil alcanzarla dada la idea que tenían de Dios.

De la relación general de santo Tomás de Aquino a Aristóteles hablaré más adelante; pero puede ser oportuno indicar ahora uno de los grandes efectos que el aristotelismo tuvo en la perspectiva y en los procedimientos filosóficos de santo Tomás. Podría esperarse que santo Tomás, un cristiano, un teólogo, un fraile, subrayase la relación

del alma a Dios y tomase su punto de partida en lo que algunos filósofos modernos llaman «la subjetividad»; que pusiese la vida interior en el primer plano de su filosofía, como había hecho san Buenaventura. De hecho, sin embargo, una de las principales características de la filosofía de santo Tomás es su «objetividad». El objeto inmediato del entendimiento humano es la esencia de la cosa material, y santo Tomás edifica su filosofía por reflexión sobre la experiencia sensible. En sus pruebas de la existencia de Dios, el proceso de la argumentación va siempre del mundo sensible a Dios. Indudablemente, alguna de las pruebas podría aplicarse al alma misma como punto de partida, y desarrollarse de un modo diferente; pero el hecho es que no fue esa la manera de santo Tomás, y la prueba a la que él mismo llama *via manifestior* es la que depende más estrictamente de los argumentos de Aristóteles. La «objetividad» aristotélica de santo Tomás puede parecer desconcertante a aquellos para quienes «la verdad es la subjetividad»; pero al mismo tiempo es una gran fuente de fuerza, puesto que significa que sus argumentaciones pueden ser consideradas en sí mismas, aparte de la vida de santo Tomás, por sus propios méritos y deméritos, y que la cuestión principal es, en su caso, no la de su espiritualidad personal sino la del carácter convincente de los argumentos mismos. Otra consecuencia es que la filosofía de santo Tomás parece «moderna» en un sentido en el que es difícil que lo parezca la de san Buenaventura. Esta última tiende a aparecer como esencialmente vinculada a la perspectiva general de la Edad Media y a la tradición y a la vida espiritual cristiana, de manera que parece encontrarse en un plano diferente al de los filósofos «profanos» de los tiempos modernos, mientras que la filosofía de santo Tomás puede desvincularse de la espiritualidad cristiana y, en gran medida, de la perspectiva y el fondo de la Edad Media, y puede entrar en competencia directa con sistemas más recientes. Un renacer del tomismo ha tenido lugar, como todo el mundo sabe; pero es un poco difícil imaginar un revivir de la filosofía de san Buenaventura a menos que se cambiase al mismo tiempo el concepto de filosofía, y en ese caso sería difícil que el filósofo moderno y san Buenaventura hablasen el mismo lenguaje.

A pesar de lo dicho, santo Tomás fue un filósofo cristiano. Como ya hemos indicado, santo Tomás sigue a Aristóteles al hablar de la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser; pero el hecho de que su pensamiento se centraba en lo concreto, y el hecho de que él era un filósofo cristiano, le llevaron a subrayar también la opinión de que «la filosofía primera se dirige completamente al conocimiento de Dios como último fin», y de que «el conocimiento de Dios es el fin último de todo conocimiento y operación humanos»⁴. Pero el hombre fue creado para un conocimiento de Dios más profundo y más íntimo que el que puede alcanzar mediante el ejercicio de su razón natural en esta vida, y por eso la revelación era moralmente necesaria para que la mente humana pudiera ser elevada a algo más alto que lo que su razón puede alcanzar en esta vida, y para que pudiera desear y tender celosamente, hacia algo «que excede totalmente del estado actual de la vida»⁵. La metafísica tiene, pues, su objeto propio, y una cierta autonomía, pero apunta hacia algo más alto y necesita ser coronada por la teología: en caso contrario, el hombre no advertiría el fin para el que ha sido creado, y no desearía, no se esforzaría hacia ese fin. Además, como el objeto primario de la metafísica, Dios, excede de la capacidad de aprehensión del metafísico, y de la razón humana en general, y como el pleno conocimiento o visión de Dios no es alcanzable en esta vida, el conocimiento conceptual de Dios es coronado en esta vida por el misticismo. La teología mística no entra en los dominios de la filosofía, y la filosofía de santo Tomás puede considerarse sin referencia a aquélla; pero no debe olvidarse que para santo Tomás el conocimiento filosófico no es ni suficiente ni terminal.

⁴ Contra Gent., 3, 25.

⁵ Ibid., 1, 5.

CAPÍTULO XXXII

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — II: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Distinción entre filosofía y teología. — Necesidad moral de la revelación. — Incompatibilidad de la fe y la ciencia en la misma mente y a propósito del mismo objeto. — Fin natural y fin sobrenatural. — Santo Tomás y san Buenaventura. — Santo Tomás como «innovador».

1. Que santo Tomás hizo una distinción formal y explícita entre teología dogmática y filosofía es un hecho indudable y del que nadie duda. La filosofía, y las restantes ciencias humanas, descansan simple y solamente en la luz natural de la razón. El filósofo utiliza principios que son conocidos por la razón humana (con la concurrencia natural de Dios, desde luego, pero sin la luz sobrenatural de la fe), y saca conclusiones que son fruto del razonamiento humano. El teólogo, por el contrario, aunque utiliza ciertamente su razón, acepta sus principios de la autoridad, de la fe: los recibe como revelados. La introducción de la dialéctica en la teología, la práctica de tomar como punto de partida una o varias premisas reveladas y proceder racionalmente a una conclusión, conduce al desarrollo de la teología escolástica, pero no convierte a la teología en filosofía, puesto que los principios, los datos, se aceptan como revelados. Por ejemplo, el teólogo puede intentar, con la ayuda de categorías y formas de razonamiento tomadas de la filosofía, entender un poco mejor el misterio de la Trinidad; pero no deja por ello de comportarse como un teólogo, puesto que acepta sin discusión y para siempre el dogma de la Trinidad de Personas en una sola Naturaleza, y lo acepta por la autoridad de la revelación divina: se trata para él de un dato o principio, de una premisa revelada aceptada por fe, no de la conclusión de un razonamiento filosófico. Asimismo, mientras que el filósofo parte del mundo de la experiencia y se remonta racionalmente a Dios, en la medida en que Éste puede ser conocido por medio de las criaturas, el teólogo parte de Dios según Él se ha revelado a Sí mismo, y el método natural de la teología consiste en pasar de Dios a Sí mismo a las criaturas, en vez de ascender de las criaturas a Dios, como hace y debe hacer el filósofo.

Se sigue de ahí que la diferencia principal entre teología y filosofía radica en el hecho de que el teólogo recibe sus principios de la Revelación, y considera los objetos de que se ocupa como revelados o como deducibles a partir de lo revelado, mientras que el filósofo aprehende sus principios por la sola razón, y considera los objetos de que se ocupa no como revelados, sino como aprehensibles y aprehendidos por la luz natural de la razón. En otras palabras, la diferencia fundamental entre teología y filosofía no se encuentra en una diferencia de objetos considerados. Algunas verdades son propias de la teología, puesto que no pueden ser conocidas por la razón y son conocidas solamente por la revelación (el misterio de la trinidad, por ejemplo), mientras que otras verdades son propias solamente de la filosofía, en el sentido de que no han sido reveladas; pero hay algunas verdades que son comunes a la teología y a la filosofía, puesto que han sido reveladas, aunque al mismo tiempo pueden ser establecidas por la razón. Es la existencia de tales verdades comunes lo que hace imposible decir que la teología y la filosofía difieran primordialmente porque cada una de ellas considere verdades diferentes: en algunos casos, consideran las mismas verdades, pero las consideran de una manera diferente; el teólogo las considera como reveladas, el filósofo las considera como conclusiones de un proceso de razonamiento humano. Por ejemplo, el filósofo llega en sus argumentos a Dios como creador, y el teólogo también trata de Dios como creador; pero para el filósofo el conocimiento de Dios como creador se alcanza como conclusión de un argumento puramente racional, mientras que el teólogo acepta el hecho de que Dios es Creador porque está contenido en la revelación, de modo que constituye para él una premisa más bien que una conclusión, una premisa que no es hipotéticamente supuesta, sino revelada. Para decirlo en lenguaje técnico, lo que constituye la diferencia entre una verdad de la teología y una verdad de

la filosofía no es primariamente una diferencia de verdades consideradas «materialmente», o según su contenido, sino una diferencia de verdades consideradas «formalmente». Es decir, una misma verdad puede ser enunciada por el teólogo y por el filósofo; pero el teólogo llega a aquélla y la considera de un modo diferente a aquél en que llega a la misma verdad, y la considera, el filósofo. *Diversa, ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit...* «No hay, pues, razón alguna para que otra ciencia no pueda tratar, en tanto que conocidos por la luz de la revelación divina, de los mismos objetos de los que tratan las ciencias filosóficas, según pueden éstos ser conocidos por la luz de la razón natural. Por tanto, la teología que pertenece a la doctrina sagrada difiere genéricamente de la teología que es parte de la filosofía.»¹ La teología dogmática y la teología natural constituyen dominios que en cierta medida se superponen; pero ambas ciencias difieren genéricamente entre sí.

2. Según santo Tomás, casi toda la filosofía se dirige al conocimiento de Dios, al menos en el sentido de que una gran parte de los estudios filosóficos están presupuestos y son requeridos por la teología natural, aquella parte de la filosofía que trata de Dios. La teología natural, dice santo Tomás, es la parte de la filosofía que debe aprenderse en último lugar⁶ ⁷. Dicho sea incidentalmente, esa afirmación de santo Tomás no sirve de apoyo a la opinión de que debe comenzarse la exposición de la filosofía tomista por la teología natural; pero lo que ahora me interesa indicar es que santo Tomás, al ver que la teología natural, para ser adecuadamente comprendida, requiere mucho estudio y atención previos, insiste en que la revelación es moralmente necesaria, dado el hecho de que Dios es el fin del hombre. Además, no se trata solamente de que la teología natural requiera mucha reflexión, estudio y capacidad, en mayor medida de lo que la mayoría de los hombres está en situación de consagrarle; se trata también de que, incluso cuando la verdad está descubierta, la historia muestra que es a menudo contaminada por el error. Los filósofos paganos han descubierto ciertamente la existencia de Dios, pero sus especulaciones comprendieron frecuentes errores, bien porque los filósofos no reconociesen adecuadamente la unidad de Dios, bien porque negasen la providencia divina, o bien porque no llegasen a ver que Dios es Creador. Si estuviéramos simplemente ante una cuestión de astronomía o de ciencia natural, los errores no importarían tanto, puesto que el hombre puede alcanzar su fin perfectamente bien aun cuando sostenga opiniones erróneas a propósito de astronomía o de ciencia natural; pero Dios es en Sí mismo el fin del hombre, y el conocimiento de Dios es esencial para que el hombre pueda dirigirse debidamente hacia su fin, de modo que la verdad referente a Dios es de gran importancia, y el error referente a Dios es desastroso. Concedido, pues, que Dios es el fin del hombre, podemos ver que es moralmente necesario que el descubrimiento de verdades tan importantes para la vida no se deje simplemente a las solas fuerzas de hombres que tengan la capacidad, el celo y el tiempo libre para meditar que pueden permitirles descubrirlas, sino al contrario, que aquellas verdades sean también reveladas.⁸

3. En seguida se plantea la cuestión de si un mismo hombre puede al mismo tiempo creer (es decir, aceptar por la autoridad de la fe) y conocer (como un resultado de demostración racional) una misma verdad. Si la existencia de Dios, por ejemplo, ha sido demostrada por un filósofo, ¿puede ese filósofo creerla al mismo tiempo por fe? En

⁶S. T., I^a. 1. 1. *ad*2.

⁷Contra Gent., 1.4.

⁸Cf. S. T., I^a, 1, 1, Contra Gent., 1, 4.

el *De Veritate*⁹, santo Tomás responde rotundamente que es imposible que haya fe y conocimiento a propósito del mismo objeto, que la misma verdad pueda ser conocida científicamente (filosóficamente) y al mismo tiempo creída (por fe) por el mismo hombre. Sobre ese supuesto podría parecer que un hombre que ha probado la unicidad de Dios no puede creer esa misma verdad por fe. Entonces, para que no parezca que ese hombre dejaría de dar su asentimiento a artículos de fe, santo Tomás se ve obligado a decir que verdades tales como la de la unidad de Dios no son, propiamente hablando, artículos de fe, sino más bien *praeambula ad articulas*¹⁰. Santo Tomás añade, sin embargo, que nada impide que tales verdades sean objeto de fe para un hombre que no pueda entender o que no tenga tiempo de considerar la demostración filosófica¹¹, y mantiene su opinión de que es adecuado y justo que tales verdades se propongan a la fe¹². A la cuestión de si un hombre que entiende la demostración, pero que no está en ese momento atendiéndola o considerándola, puede creer por fe en la unicidad de Dios, santo Tomás no contesta explícitamente. En cuanto a la frase inicial del Credo (*Credo in unum Deum*, creo en un solo Dios), que parece implicar que se pide a todos la fe en la unicidad de Dios, santo Tomás diría, de acuerdo con sus premisas, que aquí la unicidad de Dios no ha de entenderse por sí misma, sino junto con lo que sigue, es decir, como una unidad de Naturaleza en una Trinidad de Personas.

Ir más lejos en esta cuestión y discutir con qué clase de fe cree el iletrado las verdades que son conocidas (demostrativamente) por el filósofo, estaría aquí fuera de lugar, no solamente porque se trata de una cuestión teológica, sino también porque es una cuestión que santo Tomás no discute explícitamente. Nuestro principal propósito al mencionar esa cuestión es ilustrar el hecho de que santo Tomás hace una distinción real entre filosofía por una parte y teología por la otra. Incidentalmente, si hablamos de un «filósofo», no debe entenderse que eso excluya al teólogo; la mayoría de los escolásticos fueron al mismo tiempo teólogos y filósofos, y santo Tomás distingue las ciencias, no los hombres que deben cultivarlas. Que santo Tomás se tomó esa distinción con la mayor seriedad puede verse también por la posición que adoptó ante la cuestión de la eternidad del mundo (a la que volveremos más adelante). Santo Tomás consideraba que puede demostrarse que el mundo es creado, pero pensaba que la razón no puede demostrar que el mundo no haya sido creado desde la eternidad, aunque puede refutar las pruebas aducidas para mostrar que ha sido creado desde la eternidad. Por otra parte, sabemos por la revelación que el mundo no ha sido creado desde la eternidad, sino que ha tenido un comienzo en el tiempo. En otras palabras, el teólogo sabe, mediante la revelación, que el mundo no ha sido creado desde la eternidad, pero el filósofo no puede probarlo; o, mejor dicho, ningún argumento de los que han sido propuestos para probarlo es concluyente. Es evidente que esa distinción presupone o implica una distinción real entre la filosofía y la teología.

4. Se dice a veces que santo Tomás difiere de san Agustín en cuanto que mientras este último considera al hombre en concreto, como llamado a un destino sobrenatural, santo Tomás distingue dos fines, un fin sobrenatural, cuya consideración asigna al teólogo, y un fin natural, cuya consideración asigna al filósofo. Que santo Tomás

⁹ 14. 9.

¹⁰ *S. T.* I^a. 2. 2. *ad* I; *De Verit.*, 14, 9, *ad* 9.

¹¹ *S. T.* I^a 2.2. *ad* 1.

¹² *Contra Gent.*, 1,4.

distingue esos dos fines es absolutamente cierto. En el *De Veritate*¹³, dice que el bien último, según la consideración del filósofo, difiere del bien último, según la consideración del teólogo, puesto que el filósofo considera el bien último (*bonum ultimum*) que es proporcionado al poder humano, mientras que el teólogo considera como bien último, algo que sobrepasa el poder de la naturaleza, a saber, la vida eterna, por lo cual santo Tomás entiende, desde luego, no simplemente la sobrevivencia, sino la visión de Dios. Esa distinción es de gran importancia, y tiene su repercusión tanto en la moral (donde es el fundamento de la distinción entre las virtudes naturales y las sobrenaturales) como en la política (donde es el fundamento de la distinción entre los fines de la Iglesia y del Estado, y determina las relaciones que deben existir entre ambas sociedades); pero no es una distinción entre dos fines que correspondan a dos órdenes mutuamente excluyentes, uno sobrenatural y el otro de «pura naturaleza»: es una distinción entre dos órdenes de conocimiento y de actividad en el mismo ser humano concreto. El ser humano concreto fue creado por Dios para un fin sobrenatural, para la felicidad perfecta, que solamente es alcanzable en la vida futura, en la visión de Dios, y que es, además, inalcanzable por el hombre si sus propias fuerzas naturales no son ayudadas. Pero el hombre puede alcanzar una felicidad imperfecta en esta vida mediante el ejercicio de sus capacidades naturales, mediante un conocimiento filosófico de Dios obtenido a partir de las criaturas, y mediante el logro y el ejercicio de las virtudes naturales¹⁴. Evidentemente esos fines no se excluyen mutuamente, puesto que el hombre puede alcanzar la felicidad imperfecta en que consiste su fin natural sin salir por eso del camino hacia su fin sobrenatural; el fin natural, la felicidad imperfecta, es proporcionado a la naturaleza y fuerzas humanas, pero, por cuanto el hombre ha sido creado para un fin sobrenatural, el fin natural no puede satisfacerle, como argumenta santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles*¹⁵; el fin natural es imperfecto, y apunta a más allá de sí mismo.

¿Cómo afecta eso a la cuestión de la distinción entre la filosofía y la teología? Del modo siguiente. El hombre tiene un fin último, la beatitud sobrenatural, pero la existencia de ese fin, que trasciende los poderes de la mera naturaleza humana, aun cuando el hombre fue creado para alcanzarlo y recibió el poder de hacerlo así mediante la gracia, no puede ser conocida por la razón natural, y, por lo tanto, no puede ser adivinada por el filósofo: su consideración queda reservada al teólogo. Por el contrario, el hombre puede alcanzar, por el ejercicio de sus poderes naturales, una imperfecta y limitada felicidad natural en esta vida, y la existencia de ese fin y de los medios para alcanzarle es descubrible por el filósofo, que puede probar la existencia de Dios a partir de las criaturas, lograr un cierto conocimiento analógico de Dios, definir las virtudes naturales y los medios para conseguirlas. Así, puede decirse que el filósofo considera el fin del hombre en la medida en que dicho fin es descubrible por la razón humana, es decir, sólo de un modo imperfecto e incompleto. Pero tanto el filósofo como el teólogo consideran al hombre en concreto: la diferencia está en que el filósofo, aunque capaz de ver y considerar la naturaleza humana como tal, no puede descubrir todo lo que hay en el hombre, no puede descubrir la vocación sobrenatural de éste; solamente puede hacer parte del camino en el descubrimiento del destino del hombre, precisamente porque el hombre fue creado para un fin que trasciende los poderes de su naturaleza.

¹³ 14. 3.

¹⁴ Cf. *InBoeth. de Trinit.*, 6, 4, 5; *Inl Sent.*, *prol.* 1, 1; *De Verit.*, 14, 2; *S. T.*, Ia IIa, 5. 5.

¹⁵ 3, 27 y sig.

Así pues, no es verdad que para santo Tomás el filósofo considere al hombre en un hipotético estado de pura naturaleza, es decir, al hombre como podría haber sido si no hubiese sido nunca llamado a un destino sobrenatural; santo Tomás considera al hombre en concreto, pero no puede saber todo lo que hay que saber acerca del hombre en concreto. Cuando santo Tomás se plantea la pregunta de si Dios podía haber creado al hombre *in puris naturalibus*¹⁶, lo que pregunta es simplemente si Dios podría haber creado al hombre (que, aun en esa hipótesis, sería creado para un fin sobrenatural) sin la gracia santificante, es decir, si Dios podría haber creado primeramente al hombre sin los medios de alcanzar su fin, y luego habérselos dado; no pregunta si Dios podría haber dado al hombre un fin último puramente natural, como algunos escritores posteriores entendieron que había querido decir. Cualquiera que pueda ser, pues, el mérito de la idea de un estado de pura naturaleza considerada en sí misma (cuestión que no me propongo discutir aquí), esa idea no desempeña papel alguno en la concepción tomista de la filosofía. En consecuencia, santo Tomás no difiere de san Agustín tanto como se ha afirmado algunas veces, aunque determinó los campos de la filosofía y la teología más claramente de lo que lo había hecho san Agustín. Lo que hizo santo Tomás fue expresar el agustinismo en términos de la filosofía aristotélica, hecho que le obligó a utilizar la noción de fin natural, pero interpretó ésta de un modo tal que no puede decirse que adoptase un punto de partida filosófico totalmente diferente del de san Agustín.

Realmente, la idea del estado de pura naturaleza parece haber sido introducida en el tomismo por Cayetano. Suárez, que también adoptó la idea, observa que «Cayetano y los teólogos más modernos han considerado un tercer estado, al que han llamado puramente natural, un estado que cabe pensar como posible, aunque, de hecho, no ha existido»^{16 17}. Domingo de Soto¹⁸ dice que eso es una perversión del sentido de santo Tomás; y Toledo¹⁹ observa que existe en nosotros un deseo y un apetito natural de la visión de Dios, aunque esa opinión, que es la de Duns Escoto y parece ser la de santo Tomás, es contraria a la de Cayetano.

5. Indudablemente, santo Tomás creyó que es teóricamente posible que el filósofo elabore un verdadero sistema metafísico sin recurrir a la revelación. Tal sistema sería necesariamente imperfecto, inadecuado e incompleto, porque el metafísico se interesa primordialmente por la Verdad misma, por Dios, que es el principio de toda verdad, y por la investigación racional puramente humana no es capaz de descubrir todo aquel conocimiento de la Verdad misma, de Dios, que es necesario para que el hombre alcance su fin último. El mero filósofo nada puede decir del fin sobrenatural del hombre ni de los medios sobrenaturales para alcanzar ese fin, y como el conocimiento de esas cosas se requiere para la salvación del hombre, la insuficiencia del conocimiento filosófico es manifiesta. Pero que una filosofía sea incompleta e inadecuada no significa necesariamente que sea falsa. La verdad de que Dios es uno no queda viciada por el hecho de que nada se diga ni se sepa de la Trinidad de Personas: la segunda verdad completa a la primera, pero la primera verdad no es falsa, aunque se considere aisladamente. Si el filósofo afirma que Dios es uno, y simplemente no dice nada acerca de la Trinidad, porque la idea de Trinidad nunca ha entrado en su mente: o si conoce la doctrina de la Trinidad y no la cree, y se contenta con decir que Dios es uno: o incluso si expresa la opinión de que la Trinidad, que entiende erróneamente, es incompatible con la unidad divina, sigue siendo verdad que la afirmación de que Dios es uno en Su Naturaleza es una afirmación correcta. Desde

¹⁶ *In II Sent.*, 29. 1. 2; *ibid.*, 2. 3; *S. T. Ia*, 95, 1, 4; *Quodlibet*, 1, 8.

¹⁷ *De Gratia. Proleg.*, 4. 1. n. 2.

¹⁸ *In IV Sent.*, 49. 2. 1; v. 903. edic. de 1613.

¹⁹ *In Summan Sancti Thomae*, Ia, 1, 1, t. 1, pp. 17-19, edic. 1869.

luego. si el filósofo afirma positivamente que Dios es una sola persona. afirma algo que es falso: pero si simplemente dice que Dios es uno y que Dios es personal. sin proceder a enunciar que Dios es una sola persona. dice la verdad. Puede ser poco verosímil que un filósofo llegue a decir que Dios es personal y se detenga ahí. pero eso es al menos teoréticamente posible. A menos que estemos dispuestos a condenar el intelecto humano como tal. o. en todo caso. a excluirle del descubrimiento de una verdadera metafísica. debemos admitir que el establecimiento de una metafísica satisfactoria es posible en abstracto. incluso para un filósofo pagano. Santo Tomás estaba muy lejos de seguir a san Buenaventura en excluir a Aristóteles de las filas de los metafísicos: al contrario. Aristóteles era. a ojos de santo Tomás. el filósofo *par excellence*. la encarnación misma de la capacidad intelectual de la mente humana que opera sin la fe divina. y el aquinatense intentó. siempre que fue posible. interpretar a Aristóteles en el sentido más «caritativo», es decir, en el sentido que era mayormente compatible con la revelación cristiana.

Si se subraya simplemente ese aspecto de la actitud de santo Tomás hacia la filosofía, puede parecer que un tomista no podría adoptar legítimamente una actitud, consistentemente hostil y polémica ante la filosofía moderna. Si se adopta la posición de san Buenaventura y se mantiene que un metafísico no puede alcanzar la verdad a menos que filosofe a la luz de la fe (aunque, desde luego, sin basar sus pruebas filosóficas en premisas teológicas), no se puede esperar otra cosa sino que un filósofo que rechace lo sobrenatural o que confine la religión dentro de los límites de la razón pura, se extravíe lamentablemente; pero si se está dispuesto a admitir la posibilidad de que incluso un filósofo pagano elabore una metafísica más o menos satisfactoria, no es razonable suponer que en varios siglos de intenso pensamiento humano no haya salido a luz alguna verdad. Parece, pues, que un tomista debe esperar encontrar nuevas iluminaciones intelectuales en las páginas de los filósofos modernos, y que debe acercarse a éstos con una simpatía y expectación inicial más bien que con una sospecha, reserva, e incluso hostilidad, *a priori*.

Por otra parte, aunque la actitud de santo Tomás hacia los filósofos paganos, y en particular hacia Aristóteles, fuese distinta de la de san Buenaventura, no es correcto exagerar sus diferencias de perspectiva. Como ya hemos dicho, santo Tomás presenta razo-es de por qué es conveniente que incluso aquellas verdades acerca de Dios que pueden ser descubiertas por la razón, sean propuestas a la fe de los hombres. Algunas de las razones que él da no tienen que ver con el punto particular que estoy discutiendo. Por ejemplo, es una verdad indudable que muchas personas están tan ocupadas en ganar su pan cotidiano que no tienen tiempo para conceder a la reflexión metafísica, aun cuando tengan la capacidad para tal reflexión, de modo que es deseable que aquellas verdades metafísicas que son de importancia para ellos sean propuestas a su creencia; en caso contrario, nunca las conocerían²⁰, así como la mayoría de nosotros nunca habríamos tenido el tiempo o la energía para descubrir América por nosotros mismos, si no aceptásemos el hecho de que existe, confiados en el testimonio de otros; pero de ahí no se sigue necesariamente que los que tienen tiempo y capacidad para la reflexión metafísica saquen probablemente conclusiones erróneas, excepto en la medida en que el pensar metafísico es difícil y requiere prolongada atención y concentración, y «ciertas personas», como observa santo Tomás, son perezosas. Sin embargo, debe tenerse en cuenta este otro punto²¹, el de que, en razón de la debilidad de nuestro intelecto al juzgar, y en razón de la intrusión de la

²⁰ Contra Gent., 1, 4.

²¹ Ibid.

imaginación en nuestros pensamientos, la falsedad se mezcla generalmente (*plerumque*) con la verdad en las conclusiones de la mente humana. Entre las conclusiones que son verdaderamente demostradas, se encuentra a veces (*aliquando*) incluida una conclusión falsa que no ha sido demostrada, sino que se afirma por la fuerza de un razonamiento probable o sofisticado al que creemos una demostración. La consecuencia práctica será que incluso conclusiones ciertas y seguras no serán aceptadas con plena confianza por muchas personas, particularmente cuando ven a los filósofos enseñar doctrinas diferentes, mientras que ellas mismas son incapaces de distinguir una doctrina que ha sido verdaderamente demostrada de otra que se apoya en una argumentación meramente probable o sofisticada. Igualmente, en la *Summa Theologica*, santo Tomás observa que a la verdad acerca de Dios solamente llegan, por la razón humana, unos pocos hombres, al cabo de mucho tiempo, y «con mezcla de muchos errores»²². Cuando el santo dice que es deseable que incluso aquellas verdades acerca de Dios que son racionalmente demostrables sean propuestas como objeto de fe, para ser aceptadas por la autoridad de la revelación, está subrayando las exigencias prácticas de la mayoría de los hombres más bien que la insuficiencia especulativa de la metafísica como tal, pero admite que frecuentemente el error está mezclado con la verdad, bien sea por precipitación al saltar a las conclusiones, bien sea por influencia de la pasión, la emoción o la imaginación. Es posible que él mismo no aplicase esa idea de un modo perfectamente consecuente en relación con Aristóteles, y que estuviese demasiado dispuesto a interpretar al Filósofo en el sentido que fuese máximamente compatible con la doctrina cristiana, pero subsiste el hecho de que él reconoció teóricamente la debilidad del entendimiento humano en su estado presente, aunque no su perversión radical. En consecuencia, aunque santo Tomás difiere de san Buenaventura en admitir la posibilidad abstracta, y, ciertamente, en el caso de Aristóteles, el hecho concreto, de que una metafísica «satisfactoria» fuera elaborada por un filósofo pagano, y también en no admitir que su carácter incompleto vicie a un sistema metafísico, santo Tomás considera igualmente probable que cualquier sistema metafísico independiente contenga error.

Quizá no sea caprichoso sugerir que las opiniones abstractas de ambos hombres resultasen en gran medida de sus respectivas actitudes ante Aristóteles. Podría, sin duda, replicarse que eso es poner la carreta delante de los bueyes, pero parecerá más razonable si se consideran las circunstancias reales en que vivieron y escribieron. Por primera vez la cristiandad latina adquiría conocimiento de un gran sistema filosófico que no debía nada al cristianismo, y que era presentado por sus fervientes partidarios, como Averroes, como la última palabra de la sabiduría humana. La grandeza de Aristóteles, la profundidad y el carácter totalizador de su sistema, constituyeron un factor que no podía ser ignorado por ningún filósofo cristiano del siglo 13; pero era posible ponerse frente a él y considerarle de distintos modos. Por una parte, según lo exponía Averroes, el aristotelismo chocaba en varios puntos importantes con la doctrina cristiana, y era posible adoptar una actitud refractaria y hostil, en razón de ello, ante la metafísica aristotélica. Pero si se adoptaba esa actitud, como san Buenaventura lo hizo, había que decir, o bien que el sistema aristotélico afirmaba la verdad filosófica, pero que lo que era verdadero en filosofía podía no serlo en teología, puesto que Dios podía pasar por alto las exigencias de la lógica natural, o bien que Aristóteles se equivocó en su metafísica. San Buenaventura eligió esa segunda explicación. Pero ¿por qué, en opinión de san Buenaventura, se equivocó Aristóteles, el mayor sistematizador del mundo antiguo? Evidentemente porque cualquier filosofía independiente ha de equivocarse en puntos

²²S. T, I^a, 1, 1, *in corpore*.

importantes por el mero hecho de ser independiente: solamente a la luz de la fe cristiana puede elaborarse algo que sea un sistema filosófico completo y satisfactorio, puesto que solamente a la luz de la fe cristiana puede el filósofo dejar su filosofía abierta a la revelación. A falta de esa luz, el filósofo dará por completo y acabado su sistema, y lo dejará por ello viciado al menos en parte, especialmente en aquellas partes, las más importantes de todas, que se ocupan de Dios y del fin del hombre. Por el contrario, si se ve en el sistema aristotélico un magnífico instrumento para la expresión de la verdad y para la soldadura de la filosofía y de las verdades divinas de la teología, se tendrá que admitir la capacidad del filósofo pagano para alcanzar la verdad metafísica, aunque, en vista de la interpretación de Aristóteles dada por Averroes y otros, habrá también que tener en cuenta y explicar la posibilidad de error por parte del filósofo. Ése fue el camino elegido por santo Tomás.

6. Cuando se mira retrospectivamente al siglo 13 desde una fecha muy posterior, no siempre se reconoce el hecho de que santo Tomás fue un innovador, que su adopción del aristotelismo fue audaz y «moderna». Santo Tomás se enfrentaba con un sistema de creciente influencia e importancia, que parecía en muchos aspectos ser incompatible con la tradición cristiana, pero que cautivaba justificadamente el entendimiento de muchos estudiantes y maestros, particularmente en la Facultad de Artes de París, a causa de su majestad, su manifiesta coherencia y su carácter totalizador. Que Tomás cogiese audazmente el toro por los cuernos y utilizase el aristotelismo para la edificación de su propio sistema, estuvo muy lejos de ser una acción oscurantista; fue, al contrario, una acción extraordinariamente «moderna», y resultó de la mayor importancia para el futuro de la filosofía escolástica, y, en verdad, para la historia de la filosofía en general. El que algunos escolásticos de finales de la Edad Media o de la época del Renacimiento desacreditasen el aristotelismo por su adhesión oscurantista a todos los dicta del filósofo, incluso en materias científicas, no tiene nada que ver con santo Tomás; el hecho cierto es que tales hombres no eran fieles al espíritu de santo Tomás. El santo prestó, indudablemente, un servicio incomparable al pensamiento cristiano al utilizar el instrumento que se le presentaba, y, naturalmente, interpretó a Aristóteles en el sentido más favorable desde el punto de vista cristiano, puesto que, si había de tener éxito en su empresa, le era esencial mostrar que Aristóteles no era inseparable de Averroes. Además, no es verdad que santo Tomás no tuviese un sentido de interpretación exacta: es posible no estar de acuerdo con todas sus interpretaciones de Aristóteles, pero es indudable que, dadas las circunstancias de su tiempo y la escasez de información histórica pertinente a su disposición, santo Tomás fue uno de los más concienzudos y finos comentaristas de Aristóteles que han existido.

Debemos, sin embargo, subrayar, en conclusión, que, aunque santo Tomás adoptase el aristotelismo como un instrumento para la expresión de su sistema, no fue ningún ciego adorador de Aristóteles, que desechase a san Agustín en provecho del pensador pagano. En teología, Tomás sigue naturalmente las huellas de san Agustín, aunque su propia adopción de la filosofía aristotélica como instrumento le permitió sistematizar, definir y argumentar lógicamente a partir de doctrinas teológicas, de un modo que era extraño a la actitud agustiniana. En filosofía, donde abunda lo que procede directamente de Aristóteles, santo Tomás interpreta con frecuencia al Filósofo de un modo consonante con san Agustín, o expresa agustinismo en categorías aristotélicas, aunque puede ser más exacto decir que hace ambas cosas a la vez. Por ejemplo, al tratar del conocimiento y providencia divinos, santo Tomás interpreta la doctrina aristotélica de Dios en un sentido que al menos no excluye el conocimiento del mundo por Dios, y al tratar de las ideas divinas observa que Aristóteles censuró a Platón por hacer a las ideas independientes tanto de las cosas concretas como de un intelecto, con la implicación tácita de que Aristóteles no habría censurado a Platón si éste hubiera puesto las ideas en la mente de Dios. Eso es, desde luego, interpretar a Aristóteles *in meliorem partem* desde el punto de vista teológico, y, aunque tal interpretación tiende

a disminuir la distancia entre san Agustín y Aristóteles, es poco probable que represente la verdadera teoría de Aristóteles acerca del conocimiento divino. Pero de la relación de santo Tomás a Aristóteles hablaré más adelante.

CAPÍTULO XXXIII

**SANTO TOMÁS DE AQUINO. — III:
PRINCIPIOS DEL SER CREADO**

Razones para comenzar por el ser corpóreo. — Hilemorfismo. — Negación de las rallones seminales. — Negación de la pluralidad de formas substanciales. — Restricción de la composición hilemórfica a las substancias corpóreas. — Potencialidad y acto. — Esencia y existencia.

1. En la *Summa Theologica*, que, como su nombre indica, es una sinopsis de la teología, el primer problema filosófico de que trata santo Tomás es el de la existencia de Dios, después de lo cual procede a considerar la naturaleza de Dios y, luego, de las personas divinas, para pasar más tarde a la creación. Igualmente, en la *Summa contra Gentiles*, que se parece más a un tratado filosófico (aunque no se le puede llamar simplemente tratado filosófico, puesto que trata también de temas puramente dogmáticos tales como la Trinidad y la Encarnación), santo Tomás comienza también por la existencia de Dios. Podría, pues, parecer natural comenzar la exposición de la filosofía de santo Tomás de Aquino con sus pruebas de la existencia de Dios; pero, aparte del hecho (mencionado en un capítulo anterior) de que el propio santo Tomás dice que la parte de la filosofía que trata de Dios viene después de otras ramas de la filosofía, las pruebas mismas presuponen algunos principios y conceptos fundamentales, y santo Tomás había compuesto, por ejemplo, el *De Ente et Essentia* antes de escribir cualquiera de las dos Sumas. No sería, pues, natural comenzar inmediatamente por las pruebas de la existencia de Dios, y el propio Gilson, que insiste en que el modo natural de exponer la filosofía de santo Tomás es exponerla de acuerdo con el orden adoptado por el santo en las Sumas, empieza realmente por considerar ciertas ideas y principios básicos. Por otra parte, difícilmente se podría discutir el conjunto de la metafísica general de santo Tomás y todas aquellas ideas que, explícita o implícitamente, son presupuestas por su teología natural: es necesario restringir las bases de la discusión.

Para un lector moderno, familiarizado con el curso y los problemas de la filosofía moderna, lo natural parecería ser empezar por el tratamiento de la teoría tomista del conocimiento, y plantear la cuestión de si el santo proporciona o no una justificación epistemológica de la posibilidad del conocimiento metafísico. Pero aunque santo Tomás tenía, indudablemente, una «teoría del conocimiento», no vivió después de Kant, y el problema del conocimiento no ocupaba en su filosofía el puesto que ocuparía en épocas posteriores. Me parece que el punto de partida natural para una exposición de la filosofía tomista es la consideración de las substancias corpóreas. Después de todo, santo Tomás enseña expresamente que el objeto propio e inmediato del intelecto humano en esta vida es la esencia de las cosas materiales. Los principios y nociones fundamentales presupuestos por la teología natural de santo Tomás no son, según el mismo aquinatense, innatos, sino que se aprehenden mediante la reflexión y la abstracción a partir de nuestra experiencia de objetos concretos, y parece, por lo tanto, perfectamente razonable desarrollar ante todo aquellos principios y nociones fundamentales a través de la consideración de las substancias materiales. Las pruebas tomistas de la existencia de Dios son a posteriori, proceden de las criaturas a Dios, y es la naturaleza de la criatura, la insuficiencia que en sí mismos muestran los objetos inmediatos de la experiencia, lo que revela la existencia de Dios. Además, por la luz natural de la razón, solamente podemos alcanzar aquel conocimiento de Dios que puede obtenerse por reflexión sobre las criaturas y su relación a Él. También por esa razón parece perfectamente «natural» empezar la exposición de la filosofía tomista por una consideración de aquellos

objetos concretos de la experiencia por reflexión sobre los cuales llegamos a aquellos principios fundamentales que nos permiten desarrollar las pruebas de la existencia de Dios.

2. Con respecto a las sustancias corpóreas, santo Tomás adopta desde el primer momento el punto de vista del sentido común, según el cual existen una multiplicidad de sustancias. La mente humana conoce en dependencia de la experiencia sensible, y los primeros objetos concretos que conoce la mente son los objetos materiales en relación con los cuales entra a través de los sentidos. Pero la reflexión sobre esos objetos lleva en seguida a la mente a formar una distinción, o mejor, a descubrir una distinción en los objetos mismos. Si miro por mi ventana en primavera veo una haya con sus jóvenes y tiernas hojas verdes, mientras que en otoño veo que las hojas han cambiado de color, a pesar de que es el mismo árbol el que veo en el jardín. El árbol es substancialmente el mismo, una haya, en primavera y en otoño, pero el color de sus hojas no es el mismo; el color cambia sin que la haya cambie substancialmente. Del mismo modo, si voy al plantío, un año veo los alerces como arbolitos recién plantados; más tarde los veo como árboles mayores: su tamaño ha cambiado, pero siguen siendo alerces. En el campo veo las vacas ahora en este lugar, más tarde en aquél, ahora en una postura, luego en otra, en pie o acostadas, haciendo una cosa u otra, comiendo hierba o rumiando, o durmiendo, padeciendo una cosa ahora y otra luego, siendo ordeñadas, o lavadas, o conducidas, pero sin dejar de ser siempre las mismas vacas. La reflexión lleva así a la mente a distinguir entre sustancia y accidente, y entre las distintas especies de accidentes, y santo Tomás acepta de Aristóteles la doctrina de las diez categorías: la sustancia y las nueve categorías de accidentes.

Hasta aquí la reflexión nos ha conducido solamente a la idea de cambio accidental y a la noción de las categorías; pero una nueva reflexión llevará a la mente a un nivel más profundo en la constitución del ser material. Cuando la vaca come hierba, la hierba no sigue siendo lo que era en el campo, sino que se convierte en otra cosa por la asimilación, mientras que, por otra parte, no deja simplemente de ser, sino que algo permanece a través del proceso de cambio. Ese cambio es substancial, puesto que es la hierba misma lo que ha cambiado, no meramente su color o su tamaño, y el análisis del cambio substancial conduce a la mente a discernir dos elementos, un elemento que es común a la hierba y a la carne en que la hierba se transforma, y otro elemento que confiere a ese algo su determinación, su carácter substancial, haciendo de ello primero hierba y, más tarde, carne. Además, podemos últimamente concebir que cualquier sustancia material se cambie en otra, no necesariamente, desde luego, de un modo directo o inmediato, pero al menos mediata e indirectamente, a través de una serie de cambios. Así llegamos a la concepción, por una parte, de un substrato subyacente a los cambios, que, considerado en sí mismo, no puede recibir el nombre de ninguna sustancia determinada, y, por otra parte, a la de un elemento caracterizante o determinante. El primer elemento es la «materia prima», el substrato indeterminado del cambio substancial; el segundo elemento es la forma substancial, que hace a la sustancia tal como es, la pone en su clase específica, y la determina así como vaca, hierba, oxígeno, hidrógeno, o lo que quiera que sea. Toda sustancia material está, así, compuesta de materia y forma.

Santo Tomás aceptó, pues, la doctrina aristotélica de la composición hilemórfica de las sustancias materiales, y definió la materia prima como pura potencialidad, y la forma substancial como el acto primero de un cuerpo físico, donde «acto primero» significa el principio que pone al cuerpo en su clase específica y determina su esencia. La materia prima está en potencia para todas las formas que pueden ser formas de cuerpos, pero, considerada en sí misma, es sin forma alguna, pura potencialidad: es, como dijo Aristóteles, *nec quid nec quantum nec quale nec aliud quidquam eorum quibus determinatur ens*¹. Pero, por esa razón, no puede existir por sí misma, porque hablar de un ser existente actualmente sin acto o forma sería contradictorio; no precede, pues, temporalmente a la forma, sino que fue creada juntamente con la forma^{23 24}. Santo Tomás ve, pues, completamente claro que en el mundo material solamente existen en acto sustancias concretas, compuestos individuales de

²³ In VII Metaph.. lectio 2.

²⁴ S. T., I^a, 66, 1, in corpore.

materia y forma. Pero aunque está de acuerdo con Aristóteles en negar la existencia separada de universales (aunque veremos en seguida que debe hacerse una reserva respecto de esa afirmación), sigue también a Aristóteles al afirmar que la forma necesita ser individuada. La forma es el elemento universal, al ser lo que pone a un objeto en su clase, en su especie, haciendo de él un caballo, o un olmo, o hierro: necesita, pues, ser individuada, para que pueda ser forma de esa substancia particular. ¿Cuál es el principio de individuación? Solamente puede ser la materia. Pero la materia es en sí misma pura potencialidad: no posee aquellas determinaciones que son necesarias para que pueda individuar a la forma. Las características accidentales de cantidad, etc., son lógicamente posteriores a la composición hilemórfica de la substancia. Santo Tomás se vio, pues, forzado a decir que el principio de individuación es la materia *signata quantitate*, en el sentido de materia que tiene una exigencia de determinación cuantitativa que recibe de su unión con la forma. Se trata de una noción difícil de entender, ya que aunque la materia, y no la forma, es el fundamento de la determinación cuantitativa, la materia considerada en sí misma es sin determinación cuantitativa: tal noción es en realidad una reliquia del elemento platónico en el pensamiento aristotélico. Aristóteles rechazó y atacó la teoría platónica de las formas, pero su propia formación platónica influyó en él hasta el punto de que se vio llevado a decir que la forma, que es por sí misma universal, necesita ser individuada; y santo Tomás le siguió en eso. Desde luego, santo Tomás no pensaba que las formas existiesen primero separadamente y fuesen luego individuadas, porque las formas de los objetos sensibles no existen en estado de prioridad temporal a las substancias compuestas; pero la idea de individuación se debe sin duda originariamente al modo platónico de pensar y de hablar acerca de las formas. Aristóteles substituyó la noción de forma ejemplar «trascendente» por la de forma substancial inmanente, pero el historiador ha de reconocer el legado platónico en el pensamiento de Aristóteles, y, en consecuencia, en el de santo Tomás.

3. Como una consecuencia lógica de la doctrina de que la materia prima como tal es mera potencialidad, santo Tomás rechazó la teoría agustiniana de las *rationes seminales*²⁵: admitir dicha teoría equivaldría a atribuir de algún modo actualidad a lo que en sí mismo carece de ella^{25 26}. Las formas no espirituales son educidas de la potencialidad de la materia bajo la acción de la causa eficiente, pero no están previamente en la materia como formas incoadas. El agente no actúa, por supuesto, sobre la materia prima como tal, puesto que ésta no puede existir por sí misma; pero modifica o cambia las disposiciones de una determinada substancia corpórea de tal modo que desarrolla la exigencia de una nueva forma, que es educida de la potencialidad de la materia. El cambio presupone así, para el aquinatense lo mismo que para Aristóteles, una «privación» o una exigencia de una nueva forma que la substancia no ha alcanzado todavía, pero que «pide» tener en virtud de las modificaciones producidas en ella por el agente. El agua, por ejemplo, está en estado de potencialidad para convertirse en vapor, pero no se convertirá en vapor hasta que haya sido calentada hasta un grado determinado por un agente exterior, y en ese punto desarrolla una exigencia por la forma de vapor, que no procede del exterior, sino que es educida de la potencialidad de la materia.

4. Del mismo modo que rechazó la antigua teoría de las *rationes seminales*, santo Tomás rechazó la teoría de la pluralidad de formas substanciales en la substancia compuesta, y afirmó la unicidad de la forma substancial propia de cada substancia. En su Comentario a las Sentencias, santo Tomás parece ciertamente aceptar la *forma corporeitatis* como primera forma substancial de la substancia corpórea^{27 28}; pero aunque primeramente la aceptase, es indudable que más tarde la rechazó. En la *Summa contra Gentiles*⁶ argumenta que si la primera forma constituyese la substancia como substancia, las formas subsiguientes aparecerían en algo que era ya *hoc aliquid in actu*, algo

²⁵ In II Sent., 18. 1.2.

²⁶ Santo Tomás emplea ciertamente el nombre, *rationes seminales*, pero lo que entiende por el mismo es primariamente las fuerzas activas de objetos concretos, por ejemplo, el poder activo que controla la generación de los seres vivos y la limita a la misma especie. y no la doctrina de que haya formas incoadas en la materia prima. Esa última teoría, o la rechaza, o dice que no concuerda con la enseñanza de san Agustín (cf. *loc. cit.*, S. T. I^a 115. 2; *De Veril.* 5. 9. *cid8 v ad9*).

²⁷ Cf. *In I Sent.*, 8. 5, 2; *II Sent.*, 3, 1, 1.

²⁸ 4, 81.

actualmente subsistente, y no podrían ser, por tanto, sino formas accidentales. De modo similar arguye contra la teoría de Avicibrón²⁹, observando que solamente la primera forma puede ser forma substancial, puesto que conferiría el carácter de substancia, con el resultado de que las otras formas subsiguientes que apareciesen una substancia ya constituida serían accidentales. (Está claro que eso implica necesariamente que la forma substancial informa directamente a la materia prima.) Esa opinión suscitó una gran oposición, y fue estigmatizada como una innovación peligrosa, como veremos más adelante al tratar de las controversias en que su aristotelismo envolvió a santo Tomás.

5. La composición hilemórfica que vale para las substancias materiales fue limitada por santo Tomás al mundo corpóreo; no la extendió, como hizo san Buenaventura, a la creación incorpórea, a los ángeles. Santo Tomás consideró racionalmente demostrable que existan ángeles, enteramente aparte de la revelación, porque su existencia es exigida por el carácter jerárquico de la escala de los seres. Podemos discernir los órdenes o rangos ascendentes de la serie de las formas, desde las formas de las substancias inorgánicas, pasando por las formas vegetativas, las formas sensitivas irracionales de los animales, y el alma racional del hombre, hasta el Acto puro e infinito, Dios; pero en esa jerarquía se advierte una laguna. El alma racional del hombre es creada, finita y encarnada, mientras que Dios es un espíritu puro, increado e infinito: es, pues, perfectamente razonable suponer que entre el alma humana y Dios hay formas espirituales finitas y creadas, pero sin cuerpo. En lo más alto de la escala está la absoluta simplicidad de Dios; en lo más alto del mundo corpóreo está el ser humano, en parte espiritual y en parte corporal: deben existir, pues, entre Dios, y el hombre, seres totalmente espirituales que sin embargo no posean la absoluta simplicidad de la Divinidad.³⁰

Esa línea de argumentación no era nueva: ya había sido empleada en la filosofía griega, por Posidonio, por ejemplo. También influyó en santo Tomás la doctrina aristotélica de las inteligencias separadas conectadas con el movimiento de las esferas, doctrina astronómica que reaparece en la filosofía de Avicena, con la que santo Tomás estaba familiarizado; pero el argumento que pesó más en el pensamiento del aquinatense fue el fundado en las exigencias de la jerarquía del ser. Del mismo modo que distinguió los diferentes grados de las formas en general, distinguió también los diferentes «coros» de ángeles, según el objeto de conocimiento de éstos. Los que aprehenden con la máxima claridad la bondad de Dios en sí misma, y son inflamados del amor correspondiente, son los «serafines», el «coro» más alto, mientras que los que se ocupan de la providencia de Dios respecto de las criaturas particulares, por ejemplo, respecto a hombres particulares, son los ángeles en el sentido más estricto del término, el «coro» inferior. El «coro» que se ocupa, entre otras cosas, de los movimientos de los cuerpos celestes (que son causas universales que afectan a este mundo), es el de las «virtudes». Así pues, santo Tomás no postuló primordialmente la existencia de ángeles para dar cuenta del movimiento de las esferas.

Existen, pues, los ángeles. Falta ahora preguntarse si están compuestos hilemórficamente. Santo Tomás afirmó que los ángeles no tienen ese tipo de composición. Argumentó que los ángeles deben ser puramente inmateriales, puesto que son inteligencias que tienen como objetos correlativos realidades inmateriales, y también que su mismo lugar en la jerarquía de los seres exige su completa inmaterialidad³¹. Además, como santo Tomás pone en la materia una exigencia de cantidad (lo que tal vez no cuadre del todo con su carácter de pura potencialidad), no podía atribuir en ningún caso composición hilemórfica a los ángeles. San Buenaventura, por ejemplo, había argumentado que los ángeles deben estar compuestos hilemórficamente porque en otro caso serían acto puro, y solamente Dios es acto puro; pero santo Tomás replicó a ese argumento afirmando que la distinción de esencia y existencia en los ángeles es suficiente para salvaguardar su contingencia y su radical distinción de Dios³². Volveremos a esa distinción dentro de poco.

²⁹ *Quodlibet*, 11,5, 5, *in corpore*.

³⁰ Cf. *De spirit. creat.*, 1, 5.

³¹ S. T., 1^a, 50, 2; *De spirit. creat.*, 1, 1.

³² *De spirit. creat.*, 1, 1; S. T., P, 50, 2, ad 3; *Contra Gent.*, 2, 30; *Quodlibet*, 9, 4, 1.

Una consecuencia de la negación de la composición hilemórfica de los ángeles es la negación de la multiplicidad de ángeles dentro de una misma especie angélica, puesto que el principio de individuación es la materia, y en los ángeles no hay materia. Cada ángel es una forma pura: en consecuencia, cada ángel tiene que agotar la capacidad de su especie, y constituir él solo su propia especie. Los coros de ángeles no constituyen, pues, especies de ángeles; son jerarquías angélicas que se distinguen no específicamente, sino según su función. Hay tantas especies angélicas como ángeles. Interesa recordar aquí que Aristóteles, al afirmar en la Metafísica una pluralidad de motores, o inteligencias separadas, plantea la cuestión de cómo es eso posible siendo la materia el principio de individuación; pero no contesta a la pregunta. Mientras san Buenaventura, al admitir la composición hilemórfica de los ángeles, podía admitir, y admitió de hecho, su multiplicidad dentro de una especie, santo Tomás, que por una parte defendía que la materia es el principio de individuación, y, por otra parte negaba la presencia de la materia en los ángeles, se vio obligado a negar la multiplicidad de éstos dentro de una especie. Así pues, para santo Tomás, las inteligencias se convierten realmente en universales separados, aunque no, desde luego, en el sentido de conceptos hipostasiados. Uno de los descubrimientos de Aristóteles fue que una forma separada ha de ser inteligente, pero Aristóteles no acertó a ver la conexión histórica entre las inteligencias separadas y la teoría platónica de las formas separadas.

6. La composición hilemórfica de las sustancias materiales revela directamente la mutabilidad esencial de dichas sustancias. Indudablemente el cambio no es una cuestión de azar, sino que tiene lugar según un cierto ritmo (no se puede suponer que una sustancia determinada pueda transformarse inmediatamente en cualquier otra sustancia que a uno le agrade, y el cambio es también guiado e influido por causas generales, tales como los cuerpos celestes); pero el cambio substancial solamente puede tener lugar en cuerpos, y es solamente la materia, el substrato del cambio, lo que le hace posible. Sobre la base del principio que santo Tomás tomó de Aristóteles, de que lo que es cambiado o movido es cambiado o movido «por otro», *ab alio*, es posible inferir de los cambios en el mundo corpóreo la existencia de un motor inmóvil, con la ayuda del principio de que es imposible un «regreso infinito» en el orden de la dependencia; pero antes de proceder a probar la existencia de Dios a partir de la naturaleza, se debe penetrar más profundamente en la constitución del ser finito.

Santo Tomás de Aquino limita la composición hilemórfica al mundo corpóreo; pero hay una distinción más fundamental, de la que la distinción entre materia y forma no es sino un ejemplo. La materia prima, según hemos visto, es pura potencialidad, mientras que la forma es acto, de modo que la distinción entre materia y forma es una distinción entre potencia y acto, pero esta última distinción es de una aplicación más amplia que la primera. En los ángeles no hay materia, pero no por ello deja de haber potencialidad. (San Buenaventura argumentaba que, puesto que la materia es potencialidad, debe haberla en los ángeles. Así se vio obligado a admitir la *forma corporeitatis*, para distinguir la materia corpórea de la materia en sentido general. Por el contrario, santo Tomás, al hacer de la materia pura potencialidad y negar sin embargo su presencia en los ángeles, se vio forzado a asignar a la materia una exigencia de cantidad, que le sobreviene mediante la forma. Es obvio que en ambas opiniones hay dificultades.) Los ángeles pueden cambiar mediante la realización de actos de entendimiento y de voluntad, aun cuando no pueden cambiar substancialmente: hay, pues, en los ángeles alguna potencialidad. La distinción de potencia y acto recorre, pues, todo el mundo creado, mientras que la distinción de materia y forma se encuentra únicamente en la creación corpórea. Así, sobre la base

del principio de que la reducción de la potencia al acto requiere un principio que esté en acto, podemos inferir, desde la distinción fundamental que vale para todo el mundo creado, la existencia de un acto puro, Dios; pero, en primer lugar, debe considerarse la base de la potencialidad en los ángeles. De paso, podemos indicar que la distinción entre potencia y acto es discutida por Aristóteles en su Metafísica.

7. Hemos visto que santo Tomás limitó la composición hilemórfica a las substancias corpóreas; pero hay una composición más profunda que afecta a todos los seres finitos. El ser finito es ser porque existe, porque tiene existencia: la substancia es aquello que es o tiene ser, y «la existencia es aquello en virtud de lo cual una substancia es llamada un ser»¹¹. La esencia de un ser corpóreo es la substancia compuesta de materia y forma, mientras que la esencia de un ser finito inmaterial es la forma sola; pero aquello por lo cual una substancia material o una substancia inmaterial es un ser real (*ens*) es la existencia (*esse*), que está con la esencia en la relación del acto a la potencialidad. La composición de acto y potencia se encuentra, pues, en todos los seres finitos, y no solamente en los seres corpóreos. Ningún ser finito existe necesariamente; el ser finito tiene o posee existencia, que es distinta de la esencia, como el acto es distinto de la potencialidad. La forma determina o completa en la esfera de la esencia, pero aquello que actualiza a la esencia es la existencia. «En las substancias intelectuales que no están compuestas de materia y forma (en ellas, la forma es una substancia subsistente), la forma es aquello que es; pero la existencia es el acto por el cual es la forma; y, en razón de ello, en las substancias intelectuales solamente hay una composición de acto y potencia, a saber, la composición de substancia y existencia (...). En las substancias compuestas de materia y forma, sin embargo, hay una doble composición de acto y potencia, primero, una composición en la substancia misma, que está compuesta de materia y forma, y segundo, una composición de la substancia misma, ya compuesta, con la existencia. Esa segunda composición puede también llamarse una composición del *quod est* y el *esse*, o del *quod est* y el *quo est*.»^{33 34} La existencia, pues, no es ni materia ni forma; no es ni una esencia ni parte de una esencia; es el acto por el cual la esencia es o tiene ser. «*Esse* denota un cierto acto; porque no se dice que una cosa sea (*esse*) por el hecho de que sea en potencia, sino por el hecho de que es en acto.» Como no es materia ni forma, no puede ser forma substancial ni accidental; no pertenece a la esfera de la esencia, sino que es aquello por lo que las formas son.

En las escuelas ha sido muy controvertido el punto de si santo Tomás consideró la distinción de esencia y existencia como una distinción real o como una distinción de razón. Indudablemente la respuesta a esa pregunta depende en gran medida del significado que se asigne a la frase «distinción real». Si por distinción real se entiende una distinción entre dos cosas que podrían estar separadas una de otra, entonces es seguro que santo Tomás no defendió la tesis de la distinción real entre esencia y existencia, que no son dos objetos físicos separables. Gil de Roma sostuvo prácticamente esa opinión, e hizo de la distinción en cuestión una distinción física; pero para santo Tomás la distinción era metafísica, pues esencia y existencia son los dos principios metafísicos constitutivos de todo ser finito. Por el contrario, si por «distinción real» se entiende una distinción que es independiente de la mente, que es objetiva, me parece no solamente que santo Tomás mantuvo tal distinción entre esencia y existencia, sino que la misma es esencial a su sistema, y él le concedió gran

³³ Contra Gent., 2, 54.

³⁴ Ibid.

importancia. Santo Tomás habla del *esse* como *adveniens extra*, en el sentido de que procede de Dios, la causa de la existencia; es el acto, distinto de la potencialidad a la que actualiza. Solamente en Dios, insiste santo Tomás, son idénticas la esencia y la existencia, y aquello que recibe debe ser distinto de aquello que es recibido. El hecho de que santo Tomás argumente que aquello cuya existencia es distinta de su esencia debe haber recibido la existencia de otro, y que solamente de Dios es verdadero que su existencia no es diferente de su esencia, me parece que pone perfectamente en claro que veía la distinción entre esencia y existencia como objetiva e independiente de la mente. La «tercera vía» para demostrar la existencia de Dios parece presuponer la distinción real entre esencia y existencia en las cosas finitas.

La existencia determina la esencia en el sentido de que es acto, y es por ella por quien la esencia tiene ser; pero por otra parte, la existencia, como acto, es determinada por la esencia, como potencialidad, a ser la existencia de esta o aquella especie de esencia. Pero no debemos imaginar que la esencia existiese antes de recibir la existencia (lo cual sería una contradicción en los términos), o que haya una especie de existencia neutral que no sea la existencia de alguna cosa en particular antes de unirse a la esencia. Esos dos principios no son dos cosas físicas que se unan, sino dos principios constitutivos creados como principios de un ser particular. No hay esencia alguna sin existencia, ni existencia alguna sin esencia; ambas son creadas juntas, y si la existencia cesa, la esencia concreta cesa de ser. La existencia, pues, no es algo accidental al ser finito: es aquello por lo cual el ser finito tiene ser. Si nos fiamos de la imaginación, pensaremos la esencia y la existencia como dos cosas o seres; pero gran parte de la dificultad para entender la doctrina de santo Tomás en este punto procede de que se emplee la imaginación y se suponga que si el aquinatense mantuvo la distinción real debió entenderla a la manera exagerada y desorientadora de Gil de Roma.

Los filósofos musulmanes habían discutido ya la relación de la existencia a la esencia. Alfarabí, por ejemplo, había observado que el análisis de la esencia de un objeto finito no revela su existencia. Si lo hiciese, bastaría con saber lo que es la naturaleza humana para saber que existe el hombre, lo que no es el caso. Así pues, la esencia y la existencia son distintas, y Alfarabí sacó la algo desafortunada conclusión de que la existencia es un accidente de la esencia. Avicena siguió a Alfarabí en esa cuestión. Aunque es indudable que santo Tomás no consideraba que la existencia fuese un «accidente», en su *De ente et essentia*³⁵ sigue a Alfarabí y a Avicena en su modo de abordar la distinción. Todo lo que no pertenece al concepto de la esencia le adviene a éste desde fuera (*adveniens extra*) y forma composición con ella. Ninguna esencia puede ser concebida sin aquello que forma parte de la esencia, pero toda esencia finita puede ser concebida sin que la existencia esté incluida en la esencia. Yo puedo concebir «hombre» o «ave fénix» y no saber si tal cosa existe en la naturaleza. Sin embargo, sería erróneo interpretar a santo Tomás como si sostuviese que la esencia, antes de la recepción de la existencia, fuese algo por sí misma, por decirlo así, con una existencia disminuida propia de sí misma: la esencia existe solamente por la existencia, y la existencia creada es siempre la existencia de esta o aquella clase de esencia. La existencia creada y la esencia se dan juntas, y aunque los dos principios constitutivos son objetivamente distintos, la existencia es el más fundamental. Puesto que la existencia creada es el acto de una potencialidad, esta última no tiene

³⁵ C. 4.

actualidad aparte de la existencia, que es «entre todas las cosas, la más perfecta», y «la perfección de todas las perfecciones».³⁶

Santo Tomás descubre así en el corazón de todo ser finito una cierta inestabilidad, una contingencia o no-necesidad, que apunta inmediatamente hacia la existencia de un Ser que es la fuente de la existencia finita, el autor de la composición de esencia y existencia, y que no puede estar a su vez compuesto de esencia y existencia, sino que debe tener existencia como su verdadera esencia, es decir, existir necesariamente. Sería en verdad un absurdo, y una máxima injusticia, acusar a Francisco Suárez (1548-1617) y a otros escolásticos que negaron la «distinción real», de negar el carácter contingente del ser finito (Suárez negó la distinción real entre esencia y existencia, y mantuvo que el ser finito es limitado por ser *ab alio*); pero yo personalmente no experimento la menor duda en cuanto a que santo Tomás de Aquino mantuvo la doctrina de la distinción real, siempre que ésta no sea interpretada como la interpretó Gil de Roma. Para santo Tomás, la existencia no es un estado de la esencia, sino aquello que pone a la esencia en estado de actualidad.

Puede objetarse que he eludido la verdadera cuestión, es decir, la de cuál es el modo preciso en que la distinción entre esencia y existencia es objetiva e independiente de la mente. Pero santo Tomás no formula su doctrina de una manera que imposibilite toda controversia a propósito de su significado. No obstante, me parece claro que santo Tomás sostuvo que la distinción entre esencia y existencia es una distinción objetiva entre dos principios metafísicos que constituyen la totalidad del ser de la cosa finita creada, y que uno de esos dos principios, a saber, la existencia, se encuentra con el otro, a saber, la esencia, en la relación en que está el acto a la potencia. Y no veo cómo habría podido santo Tomás asignar a esa distinción la importancia que le asignó si no hubiera pensado que se trataba de una distinción «real».

³⁶ De Potentia, 7, 2, ad 9.

CAPÍTULO XXXIV
SANTO TOMÁS DE AQUINO. — IV:
PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Necesidad de la prueba. — El argumento de san Anselmo. — Posibilidad de la prueba. — Las tres primeras pruebas. — La cuarta prueba. — La prueba basada en la finalidad. — La «tercera vía» fundamental.

1. Antes de desarrollar sus pruebas de la existencia de Dios, santo Tomás procuró mostrar que no es inútil o superfluo facilitar tales pruebas, ya que la idea de la existencia de Dios no es, propiamente hablando, una idea innata, ni «Dios existe» es una proposición cuya contradictoria sea inconcebible o impensable. Para nosotros, ciertamente, que vivimos en un mundo en el que el ateísmo es común, en el que filosofías poderosas e influyentes eliminan o excluyen la noción de Dios, en el que multitudes de hombres y mujeres son educados sin ninguna creencia en Dios, parece perfectamente natural pensar que la existencia de Dios necesita ser probada. Si bien Kierkegaard y algunos filósofos y teólogos que le siguen han rechazado la teología natural en el sentido ordinario del término, normalmente hablando no podríamos soñar en afirmar que la existencia de Dios sea lo que santo Tomás de Aquino llamaba un *per se notum*. Pero santo Tomás no vivía en un mundo en el que el ateísmo sistemático fuera común, y hubo de tener en cuenta no sólo fórmulas de anteriores autores cristianos que parecían implicar que el conocimiento de Dios es innato en el hombre, sino también el famoso argumento de san Anselmo, que pretende mostrar que la no existencia de Dios es inconcebible. Así, en la *Summa Theologica*¹, el aquinatense consagra un artículo a responder a la pregunta *utrum Deum esse sit per se notum*, y, en la *Summa contra Gentiles*², dos capítulos a la consideración de *opinioe dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, quum sit per se notum*.

San Juan Damasceno³ afirma que el conocimiento de la existencia de Dios es naturalmente innato en el hombre; pero santo Tomás explica que ese conocimiento natural de Dios es confuso y vago y necesita una elucidación que lo convierta en explícito. El hombre tiene un deseo natural de felicidad (*beatitudo*), y un deseo natural supone un conocimiento natural; pero aunque la verdadera felicidad solamente ha de buscarse en Dios, no se sigue de ahí que todo hombre tenga un conocimiento natural de Dios como tal: el hombre tiene una vaga idea de felicidad, puesto que la desea, pero puede pensar que la felicidad consiste en el placer sensual o en la posesión de riquezas, y se necesita una reflexión ulterior antes de que pueda reconocerse que la felicidad solamente puede encontrarse en Dios. En otras palabras, aunque el deseo de felicidad pueda constituir la base para una prueba de la existencia de Dios, la prueba no deja de ser necesaria. Igualmente, en cierto sentido es *per se*³⁷ *notum* que hay verdad, puesto que si un hombre afirma que no hay verdad alguna, afirma inevitablemente que es verdad que no hay verdad alguna; pero de ahí no se sigue que haya una Verdad básica o primera, una Fuente de verdad, Dios: para reconocer tal cosa se necesita una reflexión ulterior. Del mismo modo, aunque es verdad que sin Dios nada podemos conocer, no se sigue de ahí que al conocer algo tengamos un conocimiento actual de Dios, puesto que la influencia de Dios, que nos capacita para conocer algo, no es objeto de intuición directa, sino que solamente se conoce por reflexión.³⁸

³⁷a, 2, 1.

²1, 10-11.

³ De fide orthodoxa, 1,3.

³⁸Puede parecer que la actitud de santo Tomás en relación con el conocimiento «innato» de Dios no difiere de la de san Buenaventura en nada sustancial. En cierto sentido, así es, puesto que ni el uno ni el otro admitió una idea innata explícita de Dios; pero san Buenaventura pensaba que hay una especie de conocimiento inicial implícito de Dios o al menos que la idea de Dios puede hacerse explícita mediante la sola reflexión interna, mientras que todas las pruebas presentadas por santo Tomás parten del mundo exterior. Aunque se acentúe el

En general, dice santo Tomás, debemos hacer una distinción entre lo que es *per se notum secundum se* y lo que es *per se notum quoad nos*. Se dice que una proposición es *per se nota secundum se* cuando el predicado está incluido en el sujeto, como en la proposición de que el hombre es animal, puesto que el hombre es precisamente un animal racional. La proposición de que Dios existe es, pues una proposición *per se nota secundum se*, puesto que la esencia de Dios es su existencia, y no podemos conocer la naturaleza de Dios, lo que Dios es, sin conocer la existencia de Dios, que Dios es; pero el hombre no tiene un conocimiento a priori de la naturaleza de Dios, y solamente llega al conocimiento del hecho de que la esencia de Dios es su existencia después de haber llegado a conocer la existencia de Dios, de modo que aun cuando la proposición de que Dios existe es *per se nota secundum se*, no es *per se nota quoad nos*.

2. En cuanto a la demostración «ontológica» o a priori de la existencia de Dios dada por san Anselmo, santo Tomás responde ante todo que no todo el mundo entiende por Dios «aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada». Es posible que tal observación, aunque indudablemente verdadera, no sea del todo pertinente, excepto en la medida en que san Anselmo considerase que todo el mundo entendiese por «Dios» aquel Ser cuya existencia él trataba de probar, a saber, el Ser supremamente perfecto. No debe olvidarse que san Anselmo se daba cuenta de que su argumento era un argumento o demostración, no la enunciación de una intuición inmediata de Dios. Santo Tomás arguye además, tanto en la *Summa contra Gentiles* como en la *Summa Theologica*, que la argumentación de san Anselmo comprende un proceso o transición ilícito del orden ideal al orden real. Concedido que Dios se concibe como el Ser mayor que el cual nada puede pensarse, no se sigue necesariamente que tal Ser exista, aparte de su ser concebido, es decir, fuera de la mente. No obstante, ese argumento no es adecuado, al menos si se toma por sí mismo, para desaprobar el razonamiento anselmiano, puesto que no tiene en cuenta el carácter peculiar de Dios, del Ser mayor que el cual nada puede pensarse. Tal Ser es su propia existencia, y si es posible que exista un Ser así, tiene que existir. El Ser mayor que el cual nada puede pensarse es el Ser que existe necesariamente, es el Ser Necesario, y sería absurdo hablar de un Ser Necesario meramente posible. Pero santo Tomás añade, como hemos visto, que el entendimiento no tiene conocimiento a priori de la naturaleza de Dios. En otras palabras, debido a la debilidad del intelecto humano, no podemos discernir a priori la posibilidad positiva del Ser supremamente perfecto, el Ser cuya esencia es su existencia, y llegamos al conocimiento de que tal Ser existe no por un análisis o consideración de la idea de un Ser así, sino mediante argumentaciones basadas en sus efectos, a posteriori.

3. Si la existencia de Dios no puede ser demostrada a priori, por la idea de Dios, por su esencia, deberemos probarla a posteriori, mediante un examen de los efectos de Dios. Puede objetarse que eso es imposible, puesto que los efectos de Dios son finitos mientras que Dios mismo es infinito, de modo que no hay proporción entre los efectos y la causa, y la conclusión del proceso de razonamiento contendría así infinitamente más de lo que contienen las premisas. El razonamiento toma su punto de partida en objetos sensibles, y, por lo tanto, debe terminar en un objeto sensible, mientras que en las pruebas de la existencia de Dios el razonamiento concluye en un Objeto infinitamente trascendente a todos los objetos sensibles.

Santo Tomás de Aquino no se ocupa en detalle de esa objeción, y constituiría un anacronismo absurdo pretender que hubiera discutido y dado respuesta por adelantado a la crítica kantiana de la metafísica; pero el aquinatense observa que, si bien a partir de una consideración de efectos que no son proporcionados a su causa no podemos obtener un conocimiento perfecto de dicha causa, podemos llegar a conocer

aspecto «aristotélico» de la epistemología de san Buenaventura, subsiste la diferencia de énfasis y de procedimientos en la teología natural de ambos filósofos.

que la causa existe. Podemos razonar desde un efecto hasta la existencia de una causa, y si el efecto es de tal clase que solamente puede proceder de una cierta clase de causa, podemos argumentar legítimamente la existencia de una causa de esa clase. (El empleo del término «efecto» no debe considerarse como una petición de principio: santo Tomás argumenta a partir de ciertos hechos referentes al mundo, y argumenta que esos hechos requieren una explicación ontológica suficiente. Es verdad, indudablemente, que él presupone que el principio de causalidad no es puramente subjetivo ni aplicable solamente dentro de la esfera de los «fenómenos», en el sentido kantiano; pero tiene perfecta conciencia de que ha de mostrarse que los objetos sensibles son efectos, en el sentido de que no contienen en sí mismos su suficiente explicación ontológica.)

Un tomista moderno que desee exponer y defender la teología natural del santo a la luz del pensamiento filosófico posmedieval, deberá decir algo en justificación de la razón especulativa, de la metafísica. Incluso si considera que el peso de la prueba debe ser asumido en primer lugar por el oponente de la metafísica, no puede desconocer el hecho de que la legitimidad e incluso la significación de las argumentaciones metafísicas han sido puestas en duda, y ha de estar dispuesto a hacer frente al desafío.

No obstante, no acierto a ver cómo puede exigirse a un historiador de la filosofía medieval en general que se ocupe de santo Tomás como si fuera un contemporáneo y un perfecto conocedor no solamente de la crítica kantiana de la razón especulativa, sino también de la actitud hacia la metafísica adoptada por los positivistas lógicos. No obstante, es verdad que la misma teoría del conocimiento tomista proporciona, aparentemente al menos, una poderosa objeción contra la teología natural. Según santo Tomás, el objeto propio del intelecto humano es la *quidditas* o esencia del objeto material: el intelecto tiene su punto de partida en los objetos sensibles, conoce en dependencia de los *phantasmata*, y, en virtud de su estado de encarnación en un cuerpo, está proporcionado a los objetos sensibles. Santo Tomás no admitía ideas innatas ni recurría a ningún conocimiento intuitivo de Dios, y si se aplica estrictamente el principio aristotélico de que no hay nada en el entendimiento que no

haya estado antes en los sentidos (*nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*), puede perfectamente parecer que el entendimiento humano está limitado al conocimiento de objetos corpóreos, sin posibilidad de trascenderlos, sea por su naturaleza misma o sea, al menos, por su condición presente. Como esa objeción resulta de la doctrina misma del propio santo Tomás, es oportuno preguntarse si el santo trató de hacerle frente, y, en caso afirmativo, cómo lo hizo. De la teoría tomista del conocimiento humano me ocuparé más adelante³⁹; pero ahora voy a exponer brevemente lo que me parece ser la posición de santo Tomás en este punto.

Los objetos, sean corporales o espirituales, solamente son cognoscibles en la medida en que participan del ser, en la medida en que son en acto, y el entendimiento como tal es la facultad de aprehender el ser. Considerado simplemente en sí mismo, pues, el entendimiento tiene como objeto al ser en toda su extensión: el objeto primario del entendimiento es el ser. Ahora bien, el hecho de que un particular tipo de entendimiento, el entendimiento humano, esté encarnado y dependa de los sentidos en su operación, representa que debe partir de las cosas de los sentidos, y que, naturalmente hablando, solamente puede llegar a conocer un objeto que trascienda las cosas de los sentidos (omitimos aquí la cuestión del conocimiento de sí mismo) en la medida en que los objetos de los sentidos acusan una relación a aquel objeto y le manifiestan. Como una consecuencia del hecho de que el entendimiento humano está encarnado, su objeto propio y natural, proporcionado a su estado presente, es el objeto corpóreo; pero eso no destruye la orientación primaria del entendimiento al ser en general, y si los objetos corpóreos testimonian una relación discernible a un objeto que los trasciende, el entendimiento puede conocer que tal objeto existe. Además, en la medida en que los objetos materiales revelan el carácter de lo trascendente, el entendimiento puede alcanzar algún conocimiento de la naturaleza de éste; pero tal conocimiento no puede ser adecuado o perfecto, puesto que los objetos de los sentidos no pueden revelar adecuada o perfectamente la naturaleza de la trascendencia. De nuestro conocimiento natural de la naturaleza divina hablaré más adelante⁴⁰: baste ahora indicar que cuando santo Tomás dice que el objeto corpóreo es el objeto natural del entendimiento humano, su afirmación ha de entenderse en el sentido de que el entendimiento humano en su estado presente está orientado hacia la esencia del objeto corpóreo, pero que, lo mismo que la condición encarnada del entendimiento humano no destruye su carácter primario como entendimiento, así su orientación, en virtud de su estado encarnado, hacia el objeto corpóreo no destruye su orientación primaria hacia el ser en general. El entendimiento humano puede, pues, alcanzar algún conocimiento natural de Dios en la medida en que los objetos corpóreos están relacionados a Dios y le revelan; pero ese conocimiento es necesariamente imperfecto e inadecuado, y no puede ser de carácter intuitivo.

4. La primera de las cinco pruebas de la existencia de Dios presentadas por santo Tomás de Aquino es la del movimiento, que se encuentra en Aristóteles⁴¹ y fue utilizada por Maimónides y por san Alberto Magno. Sabemos por la percepción sensible que algunas cosas del mundo se mueven, que el movimiento es un hecho. «Movimiento» se entiende aquí en el amplio sentido aristotélico de paso de la potencia al acto, y santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, argumenta que una cosa no puede ser reducida al acto desde su estado de potencia a no ser por algo que esté ya en acto. En

³⁹ Ver Cáp. 38.

⁴⁰ Ver Cáp. 35.

⁴¹ *Metaf.*, libro 12: *Física*, libro 8.

ese sentido, «todo lo que se mueve es movido por otro». Si ese otro es a su vez movido, debe ser movido a su vez por otro agente; y como una serie infinita es imposible, llegamos al fin a un motor no movido, a un primer motor, «y todos entendemos que ese primer motor es Dios»⁴². Santo Tomás llama a ese argumento la *via manifestior*⁴³. En la *Summa contra Gentiles*^{44 45} lo desarrolla con considerable extensión.

La segunda prueba, que le es sugerida por el libro II de la *Metafísica* de Aristóteles¹¹, y que fue utilizada por Avicena, Alain de Lille y san Alberto, toma también su punto de partida en el mundo sensible, pero esta vez en el orden o serie de las causas eficientes. Nada puede ser la causa de sí mismo, porque, para serlo, tendría que haber existido antes de sí mismo. Por otra parte, es imposible proceder al infinito en la serie de las causas eficientes; así pues, debe haber una primera causa eficiente, «a la que todos los hombres llaman Dios».

La tercera prueba, que Maimónides tomó de Avicena y desarrolló por su parte, se basa en el hecho de que algunos seres empiezan a existir y perecen, lo que muestra que pueden ser y no ser, que son contingentes y no necesarios, puesto que si fueran necesarios siempre habrían existido, y ni empezaría a ser ni perecerían. Santo Tomás arguye entonces que debe haber un ser necesario, el cual es la razón de que los seres contingentes lleguen a existir. Si no hubiera ningún ser necesario, no existiría nada en absoluto.

Hay algunas observaciones que deben hacerse, aunque sea brevemente, a propósito de esas tres pruebas. En primer lugar, cuando santo Tomás dice que una serie infinita es imposible (y ese principio es utilizado en las tres pruebas), no piensa en una serie que se extienda en el tiempo, una serie «horizontal», por así decirlo. No dice, por ejemplo, que porque el niño deba la vida a sus padres, y sus padres la deban, a su vez, a los suyos, y así sucesivamente, debió haber una pareja originaria que no tuviese padres, sino que fuera creada directamente por Dios. Santo Tomás no creía que pueda probarse filosóficamente que el mundo no fuese creado desde la eternidad: él admite la posibilidad abstracta de la creación del mundo desde la eternidad, y tal cosa no podría admitirse sin admitir al mismo tiempo la posibilidad de una serie sin principio. Lo que santo Tomás niega es la posibilidad de una serie infinita en el orden de las causas actualmente dependientes, es decir, de una serie infinita «vertical». Supongamos que el mundo hubiera sido creado desde la eternidad. Habría una serie histórica u horizontal infinita, pero la serie entera constaría de seres contingentes, porque el hecho de ser sin principio no les convierte en necesarios. Así pues, la serie entera debe depender de algo exterior a la serie misma. Pero si se asciende verticalmente, sin alcanzar nunca un término, no se tiene la explicación de la existencia de la serie: debemos concluir en la existencia de un ser que no sea en sí mismo dependiente.

En segundo lugar, la consideración de nuestras observaciones precedentes muestra que la llamada serie matemática infinita nada tiene que ver con las pruebas tomistas. No es la posibilidad de una serie infinita así lo que santo Tomás niega, sino la posibilidad de una serie infinita en el orden ontológico de dependencia. En otras palabras, santo Tomás niega que el movimiento y la contingencia del mundo que experimentamos pueda no tener ninguna explicación ontológica última y adecuada.

⁴² S. T., I^a, 2. 3. in corpore.

⁴³ S. T., I^a, 2, 3, in corpore.

⁴⁴ 1, 13.

⁴⁵ Cáp. 2.

¹² 2, 1; 4, 4.

En tercer lugar, puede parecer una conducta algo desenvuelta de parte de santo Tomás el suponer que el motor inmóvil, o primera causa, o el ser necesario, sea lo que llamamos Dios. Evidentemente, si algo existe, debe haber un Ser necesario: el pensamiento debe llegar a esa conclusión a menos que la metafísica sea completamente rechazada; pero no es tan evidente que el ser necesario deba ser el Ser personal al que llamamos Dios. No necesita elaborarse grandemente la afirmación de que una argumentación puramente filosófica no nos conduce a la plena noción revelada de Dios; pero, incluso aparte de la plena noción de Dios, como ha sido revelada por Cristo y enseñada por la Iglesia, una argumentación puramente filosófica, ¿nos da un Ser personal? ¿Acaso la fe religiosa de santo Tomás en Dios le llevó a ver en la conclusión del argumento más de lo que realmente había en la misma? Dado que santo Tomás buscaba argumentos para probar la existencia del Dios en el cual creía, ¿no se dio tal vez demasiada prisa en identificar al primer motor, la causa primera, y el ser necesario, con el Dios del cristianismo y de la experiencia religiosa, con el ser personal al que los hombres pueden rezar? Creo que debemos admitir que las frases que santo Tomás añade a las pruebas ofrecidas en la *Summa Theologica (et hoc omnes intelligunt Deum, causam efficientem primam quam omnes Deum nominant, quod omnes dicunt Deum)*, constituyen, si se toman en sí mismas, una conclusión precipitada. Pero, aparte del hecho de que la *Summa Theologica* es un libro de texto en compendio y (principalmente) teológico, aquellas frases no deben tomarse aisladamente. Por ejemplo, la prueba resumida de la existencia de un ser necesario no contiene argumento explícito alguno para mostrar si ese ser es material o inmaterial, de modo que la observación hecha al final de la prueba de que ese ser es llamado por todo el mundo Dios puede parecer falta de garantía suficiente; pero en el artículo primero de la cuestión siguiente santo Tomás pregunta si Dios es material o corpóreo, y argumenta que no lo es. Las frases en cuestión deben, pues, entenderse como expresiones de que Dios es reconocido, por todos los que creen en Él, como Primera causa y Ser necesario; no deben entenderse como una injustificable supresión de la argumentación ulterior. En todo caso, santo Tomás presenta sus pruebas simplemente en esbozo, no como si se propusiese la composición de un tratado contra ateos profesos. Si hubiese tenido que tratar con marxistas, habría construido indudablemente sus pruebas de una manera diferente, o, al menos, más elaborada y desarrollada; en la posición en que de hecho se encontraba, lo que le interesó fue presentar una prueba de los *preambula fidei*. Ni siquiera en la *Summa contra Gentiles*, pensaba el santo principalmente en los ateos, sino en los musulmanes, que tenían una firme creencia en Dios.

5. La cuarta prueba está sugerida por algunas observaciones de la Metafísica de Aristóteles¹², y se encuentra substancialmente en san Agustín y en san Anselmo. Toma su punto de partida en los grados de perfección, de bondad, verdad, etc., en las cosas de este mundo, que permiten formular juicios comparativos tales como «eso es más bello que esto», o «esto es mejor que aquello». Suponiendo que tales juicios tienen un fundamento objetivo, santo Tomás argumenta que los grados de perfección implican necesariamente la existencia de un óptimo, un máximamente verdadero, etc., lo cual será también el ser supremo (*máxime ens*).

Hasta aquí la argumentación conduce solamente a un óptimo relativo. Si se puede establecer que hay verdaderamente grados de verdad, bondad y ser, una jerarquía de seres, entonces debe haber un ser o varios seres que sean relativamente supremos. Pero eso no basta para probar la existencia de Dios, y santo Tomás procede a argumentar que lo que es supremo en bondad, por ejemplo, debe ser la causa de la bondad que hay en todas las cosas. Además, por cuanto la bondad, la verdad y el ser, son convertibles, debe haber un Ser Supremo que es la causa del ser, de la verdad, de la bondad, de toda perfección en los demás seres: *et hoc dicimus Deum*.

Como el término de la argumentación es un Ser que trasciende todos los objetos sensibles, es evidente que las perfecciones en cuestión solamente pueden ser aquellas perfecciones capaces de subsistir por sí mismas, perfecciones puras, que no impliquen ninguna relación necesaria a la extensión o cantidad. El argumento es de origen platónico y presupone la idea de participación. Los seres contingentes no poseen su ser por sí mismos, ni tampoco su bondad o su verdad ontológica; reciben sus perfecciones,

¹² 2, 1; 4, 4.

participan de ellas. La causa última de la perfección debe ser perfecta en sí misma; no puede recibir su perfección de otro, sino que debe ser su propia perfección: es ser y perfección autoexistente. El argumento consiste, pues, en la aplicación de principios, ya utilizados en las pruebas precedentes, a las perfecciones puras; no se aparta realmente del espíritu general de las otras pruebas, a pesar de su ascendencia platónica. Una de sus principales dificultades, no obstante, es, como ya he indicado, la de mostrar que hay realmente grados de ser y perfección antes de haber mostrado que hay realmente un Ser que es Perfección absoluta y existente por sí misma.

6. La quinta vía es la prueba teológica, por la que Kant sentía un considerable respeto en razón de su antigüedad, claridad y poder persuasivo, aunque, de acuerdo con los principios de la *Kritik der reinen Vernunft*, se negase a concederle carácter demostrativo.

Santo Tomás argumenta que observamos objetos inorgánicos que operan por un fin, y como eso ocurre siempre, o muy frecuentemente, no puede deberse al azar, sino que debe ser el resultado de una intención. Pero los objetos inorgánicos carecen de conocimiento: no pueden, pues, tender hacia un fin a menos que sean dirigidos por alguien inteligente, «como la flecha es dirigida por el arquero». Así pues, existe un Ser inteligente, por el cual todas las cosas naturales son dirigidas a un fin; *et hoc dicimus Deum*. En la *Summa contra Gentiles* el santo formula el argumento de un modo algo distinto, diciendo que cuando muchas cosas con cualidades diferentes e incluso contrarias cooperan hacia la realización de un solo orden, la razón debe verse en una Causa inteligente o Providencia: *et hoc dicimus Deum*. Si la prueba tal como se presenta en la *Summa Theologica* subraya la finalidad interna de un objeto inorgánico, la presentada en la *Summa contra Gentiles* subraya la cooperación de muchos objetos en la realización del orden o armonía únicos del mundo. Por sí misma la prueba conduce a un Proyectista, o Gobernador, o Arquitecto del universo, como observó Kant; se requiere un razonamiento ulterior para mostrar que ese Arquitecto no es meramente un Demiurgo, sino también el Creador.

¹² 2, 1; 4, 4.

7. Las pruebas han sido enunciadas aquí más o menos del mismo modo audaz y sucinto en el que las enunció santo Tomás. A excepción de la primera prueba, que es elaborada con cierta extensión en la *Summa contra Gentiles*, las pruebas se presentan en un mero esbozo desnudo, tanto en la *Summa Theologica* como en la *Summa contra Gentiles*. Pero no hemos hecho la menor mención de las ilustraciones físicas del aquinatense, en nuestra opinión algo desafortunadas, como cuando dice que el fuego es la causa de las cosas calientes, puesto que en realidad esas ilustraciones no tienen que ver con la validez o falta de validez de las pruebas como tales. El moderno discípulo de santo Tomás tiene naturalmente no sólo que desarrollar las pruebas con mucho mayor detalle, y considerar dificultades y objeciones que difícilmente podían habersele ocurrido a santo Tomás, sino también que justificar los principios mismos en que se apoya la línea general de la prueba. Así, con relación a la quinta prueba presentada por santo Tomás, el tomista moderno debe tener en cuenta las teorías recientes que procuran hacer inteligible la génesis del orden y finalidad del universo sin recurrir a la hipótesis de un agente espiritual distinto del universo, y, con relación a la totalidad de las pruebas, tiene no solamente que justificar, en atención a la crítica kantiana, la línea de argumentación en que se apoyan, sino además que mostrar, contra los positivistas lógicos, que la palabra «Dios» tiene algún significado. Pero no es tarea del historiador desarrollar las pruebas como tendrían que desarrollarse hoy, ni tampoco es tarea suya justificar aquellas pruebas. El modo en que santo Tomás las formula puede acaso provocar una cierta insatisfacción en el lector; pero debe recordarse que el santo de Aquino era primordialmente un teólogo, y que, como ya se ha dicho, no se interesaba tanto por hacer un tratamiento exhaustivo de las pruebas como de probar de una manera resumida los *praeambula fidei*. En consecuencia, él hace uso de pruebas tradicionales, que o podían o parecían poder apoyarse en Aristóteles, y que ya habían sido empleadas por algunos de sus antecesores.

Santo Tomás presenta cinco pruebas, y de entre esas cinco pruebas concede cierta preferencia a la primera, al menos en la medida en que la llama la *via manifestior*. No obstante, sea lo que sea lo que podamos pensar de esa afirmación suya, la prueba fundamental es realmente la tercera «vía», la que se basa en la contingencia. En la primera prueba, el argumento basado en la contingencia se aplica al hecho especial del movimiento o cambio, en la segunda al orden de la causalidad o producción causal, en la cuarta a los grados de perfección, y en la quinta a la finalidad, a la cooperación de los objetos inorgánicos en el orden cósmico. El argumento de la contingencia, en sí mismo, se basa en el hecho de que todo debe tener su razón suficiente, la razón por la cual existe. El movimiento o cambio debe tener su razón suficiente en un motor inmóvil, la serie de efectos y causas secundarias en una causa incausada, la perfección limitada en la perfección absoluta, y la finalidad y orden en la naturaleza en una Inteligencia ordenadora. La «interioridad» de las pruebas de la existencia de Dios que se da en san Agustín y en san Buenaventura está ausente de las cinco vías de santo Tomás; pero indudablemente es posible aplicar sus principios generales al yo, si así se desea. De hecho, puede decirse que las cinco «vías» de santo Tomás son una explicitación de las palabras del *Libro de la Sabiduría*¹³ y de la *Epístola a los Romanos de san Pablo*¹⁴, según las cuales Dios puede ser conocido a partir de sus obras, como algo que trasciende a esas obras.

¹³ Cáp. 13.

¹⁴ Cáp. 1.

CAPÍTULO XXXV

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — V: NATURALEZA DE DIOS

La vía negativa. — La vía afirmativa. — La analogía. — Tipos de analogía. — Una dificultad. — Las ideas divinas. — Ninguna distinción real entre los atributos divinos. — Dios como existencia en sí.

1. Una vez establecido que el Ser Necesario existe, parece perfectamente natural proceder a la investigación de la naturaleza de Dios. Es muy insatisfactorio saber simplemente que existe el Ser Necesario si no podemos saber al mismo tiempo qué clase de ser es el Ser Necesario. Pero en seguida se plantea una dificultad. En esta vida no tenemos intuición alguna de la esencia divina: nuestro conocimiento depende de la percepción sensible, y las ideas que nosotros formamos derivan de nuestra experiencia de las criaturas. También el lenguaje está formado para expresar esas ideas, y, por lo tanto, se refiere primariamente a nuestra experiencia, y sólo parece tener referencia objetiva dentro de la esfera de nuestra experiencia. Pero entonces, ¿cómo podemos llegar a conocer un Ser que trasciende la experiencia sensible? ¿Cómo podemos formar ideas que expresen de algún modo la naturaleza de un Ser que sobrepasa el alcance de nuestra experiencia, de un Ser que trasciende el mundo de las criaturas? ¿Cómo pueden las palabras de un lenguaje humano ser aplicables al Ser Divino?

Santo Tomás era perfectamente consciente de esa dificultad, y en realidad toda la tradición de la filosofía cristiana, que había sufrido la influencia de los escritos del Pseudo-Dionisio, dependientes a su vez del neoplatonismo, le habría ayudado, en caso de que hubiera necesitado ayuda, a evitar la caída en un exceso de confianza en el poder de la razón humana para penetrar la esencia divina. El racionalismo de tipo hegeliano era totalmente extraño a su mente, y él mismo nos dice que no podemos llegar a conocer acerca de Dios *quid sit*, lo que Él es, su «Esencia», sino solamente *an sit*, o *quod sit*, que es (su existencia). Esa afirmación, tomada aisladamente, parecería suponer un completo agnosticismo a propósito de la naturaleza divina, pero no es eso lo que santo Tomás entiende, y aquella afirmación debe interpretarse según su doctrina general y la explicación que él da de la misma. Así, en la *Summa contra Gentiles*¹, dice que «la substancia divina excede por su inmensidad de toda forma que nuestro entendimiento alcance; y, así, no podemos aprehenderla mediante un conocimiento de lo que es, pero tenemos alguna noción de aquélla mediante el conocimiento de lo que no es». Por ejemplo, llegamos a saber algo de Dios al reconocer que no es, ni puede ser, una substancia corpórea; al negar de Él la corporeidad nos formamos alguna noción; de su naturaleza, puesto que sabemos que Él no es cuerpo, aunque eso no nos da una idea positiva de lo que sea en sí misma la substancia divina, y cuantos más predicados podamos negar de Dios de ese nodo, tanto más nos aproximamos a un conocimiento de Él.

Ésa es la famosa *via remotionis*, o *via negativa*, tan cara al Pseudo-Dionisio y a otros autores cristianos que habían sido fuertemente influidos por el neoplatonismo; pero santo Tomás añade una

observación muy útil a propósito de la vía negativa⁴⁶. En el caso de una substancia creada, dice, una substancia que podemos definir, lo primero que hacemos es asignarla a su género, y así conocemos en general lo que es, y luego le añadimos la diferencia por la que se distingue de otras cosas del mismo género; pero en el caso de Dios, no podemos asignarle a un género, puesto que Dios trasciende todos los géneros, y, así, no podemos distinguirlo de las demás cosas mediante diferencias positivas (*per affirmativas differentias*). No obstante, aunque no podemos abordar una idea clara de la naturaleza de Dios del mismo modo en que podemos formarnos una idea clara de la naturaleza humana, a saber, por sucesivas diferenciaciones positivas o afirmativas, como viviente, sensitivo o animal, racional, podemos alcanzar alguna noción de la naturaleza de Dios por la vía negativa, por una sucesión de diferenciaciones negativas. Por ejemplo, si decimos que Dios no es un accidente, le distinguimos de todos los accidentes; si decimos que no es corpóreo, le distinguimos de algunas substancias; y así podemos proceder hasta que obtenemos una idea de Dios que le pertenece a Él solo (*propria considerado*), y que basta para que sea distinguido de todos los otros seres.

Sin embargo, no debe dejar de tenerse presente que cuando de Dios se niegan predicados, no se niegan porque Dios esté falto de alguna perfección expresada en dicho predicado, sino porque Dios excede infinitamente en riqueza aquella limitada perfección. Nuestro conocimiento natural tiene su punto de partida en los sentidos, y se extiende hasta donde puede llegar con la ayuda de los objetos sensibles^{47 48}. Como los objetos sensibles son criaturas de Dios, podremos llegar a conocer que Dios existe, pero no podemos, por medio de aquéllos, llegar a un conocimiento adecuado de Dios, puesto que las criaturas son efectos que no están plenamente proporcionados al poder divino. Pero podemos llegar a saber acerca de Dios aquello que es necesariamente verdadero de Él, como causa de todos los objetos sensibles. Como causa de éstos, Dios les trasciende, y no es ni puede ser Él mismo un objeto sensible: podemos, pues, negar de Dios todos los predicados que están vinculados a la corporeidad o que son incompatibles con su ser Causa Primera y Ser Necesario. Pero *haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit*⁴. Si decimos, pues, que Dios no es corpóreo, no queremos decir que Dios sea menos que cuerpo, que le falte la perfección comprendida en el ser cuerpo, sino que Dios es más que cuerpo, que no posee ninguna de las imperfecciones comprendidas necesariamente en el ser una substancia corporal.

Argumentando por medio de la vía negativa, santo Tomás muestra que Dios no puede ser corpóreo, por ejemplo, porque el Motor inmóvil y el ser necesario debe ser acto puro, mientras que toda substancia corpórea es potencialidad. Además, no puede haber en Dios composición alguna, ni de materia y forma, ni de substancia y accidente, ni de esencia y existencia. Si hubiera composición de esencia y existencia, por ejemplo, Dios debería su existencia a otro ser, lo que es imposible, puesto que Dios

⁴⁶ Contra Gent., 1, 14.

⁴⁷ S. T., I^a, 12, 12, in corpore.

⁴⁸S. T., I^a, 12, 12, in corpore.

es la Causa Primera. No puede haber en Dios composición alguna porque eso sería incompatible con su ser Causa Primera, Ser Necesario, Acto Puro. Expresamos esa ausencia de composición valiéndonos de la palabra afirmativa «simplicidad», pero la idea de la simplicidad divina se alcanza separando de Dios todas las formas de composición que se encuentran en las criaturas, de modo que «simplicidad» significa aquí ausencia de composición. No podemos formarnos una idea adecuada de la simplicidad divina como es en sí misma, puesto que trasciende nuestra experiencia: sabemos, sin embargo, que está en el polo opuesto, por decirlo así, de la simplicidad relativa, o simplicidad de las criaturas. En las criaturas experimentamos que la substancia más compleja es la más elevada, como el hombre es más elevado que la ostra; pero la simplicidad de Dios significa que Él posee la plenitud del Ser y Perfección en un solo Acto indiviso y eterno.

Semejantemente, Dios es infinito y perfecto, puesto que su ser no es algo recibido y limitado, sino autoexistente; Dios es inmutable puesto que el Ser Necesario es necesariamente todo lo que es, y no puede ser cambiado; es eterno, puesto que el tiempo requiere movimiento, y en el Ser Inmutable no puede haber movimiento alguno. Es uno, puesto que es simple e infinito. No obstante, estrictamente hablando, dice santo Tomás, Dios no es eterno, sino que es eternidad, puesto que es su propio *esse* subsistente, en un solo acto indiviso.

Es innecesario recorrer todos los diversos atributos de Dios que pueden ser conocidos por la vía negativa; es suficiente haber dado algunos ejemplos para mostrar cómo, después de probar que Dios existe como Motor Inmóvil, Causa Primera, y Ser Necesario, santo Tomás procede a separar o negar de Dios todos aquellos predicados de las criaturas que son incompatibles con el carácter de Dios como Motor Inmóvil, Causa Primera y Ser Necesario. En Dios no puede haber corporeidad, ni composición, ni limitación, ni imperfección, ni temporalidad, etc.

2. Predicados o nombres tales como «inmutable» o «infinito» sugieren, por su misma forma, su asociación con la «vía negativa», pues inmutable es equivalente a no mutable, e infinito es equivalente a no finito; pero hay otros predicados aplicados a Dios que no sugieren tal asociación, como por ejemplo, bueno, sabio, etc. Además, dice santo Tomás⁴⁹, mientras que un predicado negativo hace referencia directa no a la substancia divina, sino a la «separación» o negación de algo de la substancia divina, es decir, a la negación de la aplicabilidad de un cierto predicado a Dios, hay nombres o predicados positivos que se predicán afirmativamente de la substancia divina. Por ejemplo, el predicado «incorpóreo» niega de Dios la corporeidad, la separa de Él, mientras que el predicado «bueno», o «sabio», se predica afirmativa y directamente de la substancia divina. Hay, pues, una vía afirmativa o positiva además de la vía negativa. Pero, ¿cuál es su justificación, si esas perfecciones, la bondad, la sabiduría, etc., son experimentadas por nosotros como se dan en las criaturas, y si las palabras que utilizamos para expresar esas perfecciones expresan ideas que sacamos de las criaturas? ¿No estaremos aplicando a Dios ideas y palabras que no tienen aplicación más que en el dominio de la experiencia? Acaso nos enfrentamos con el siguiente dilema. O predicamos de Dios predicados que solamente tienen aplicación en el caso de las criaturas, y entonces nuestras afirmaciones acerca de Dios son falsas, o vaciamos dichos predicados de su referencia a las criaturas, y entonces les dejamos sin contenido, puesto que están derivados de nuestra experiencia de las criaturas y expresan esa experiencia.

⁴⁹S. T., I^a, 13. 2, in corpore.

⁶ Contra Gent., 1, 30.

En primer lugar, santo Tomás insiste en que cuando se predicán de Dios predicados afirmativos, éstos se predicán positivamente de la substancia o naturaleza divina. El aquinatense no comparte la opinión de quienes, como Maimónides, hacen a todos los predicados de Dios equivalentes a predicados negativos, ni la de quienes dicen que «Dios es bueno» o «Dios es viviente» significa simplemente «Dios es la causa de toda bondad» o «Dios es la causa de la vida». Cuando decimos que Dios es viviente o que Dios es vida, no queremos decir meramente que Dios no es no-viviente: el enunciado de que Dios es viviente contiene en sí un cierto grado de afirmación que falta en el enunciado de que Dios no es corpóreo. Ni tampoco el hombre que afirma que Dios es viviente se limita a afirmar que Dios es la causa de la vida, de todos los seres vivientes, sino que pretende decir algo positivo acerca de Dios mismo. Además, si el enunciado de que Dios es viviente no significara otra cosa sino que Dios es la causa de todos los seres vivientes, igualmente podríamos decir que Dios es cuerpo, puesto que también es Él la causa de todos los cuerpos. Sin embargo, no decimos que Dios sea cuerpo, mientras que sí decimos que Dios es viviente, y eso muestra que la afirmación de que Dios es viviente significa algo más que Dios es causa de la vida, y que se hace una afirmación positiva a propósito de la substancia divina.

Por otra parte, ninguna de las ideas positivas por medio de las cuales concebimos la naturaleza de Dios representa perfectamente a Dios. Nuestras ideas de Dios representan a Dios solamente en la medida en que nuestro entendimiento puede conocerle; pero le conocemos por medio de los objetos sensibles en la medida en que esos objetos representan o reflejan a Dios, de modo que, puesto que las criaturas representan a Dios o le reflejan sólo imperfectamente, nuestras ideas, derivadas de nuestra experiencia del mundo natural, sólo pueden representar a Dios imperfectamente. Cuando decimos que Dios es bueno, o viviente, queremos decir que Dios contiene, o, más bien, que es la perfección de la bondad o de la vida, pero de un modo que excede y excluye las imperfecciones y limitaciones de las criaturas. En cuanto a aquello que se predica (la bondad, por ejemplo), el predicado afirmativo que predicamos de Dios significa una perfección sin defecto alguno; pero en cuanto a la manera de predicarlo, todo predicado implica un defecto, puesto que por la palabra (*nomen*) expresamos algo del modo en que es concebido por nuestro entendimiento. De ahí se sigue, pues, que los predicados de esa clase, como había observado el Pseudo-Dionisio, pueden a la vez afirmarse y negarse de Dios: afirmarse, *propter nominis rationem*; negarse, *propter significandi modum*. Por ejemplo, si afirmamos que Dios es sabiduría, ese enunciado afirmativo es verdadero por lo que respecta a la perfección como tal; pero si entendemos que Dios es sabiduría precisamente en el mismo sentido en que nosotros tenemos experiencia de la sabiduría, entonces el enunciado sería falso. Dios es sabio, pero es sabiduría en un sentido que trasciende nuestra experiencia: Dios no posee sabiduría como una cualidad o forma inherente. En otras palabras, afirmamos de Dios la esencia de la sabiduría, o de la bondad, o de la vida, de un modo «supereminente», y negamos de Dios las imperfecciones concomitantes a la sabiduría humana, es decir, a la sabiduría según nosotros la experimentamos⁶. Así pues, cuando decimos que Dios es bueno, lo que ese enunciado significa no es que Dios sea la causa de la bondad, o que Dios no sea malo, sino que aquello que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios, *secundum modum altiore*. De ahí no se sigue que la bondad pertenezca a Dios por razón de que Él sea causa de la bondad, sino más bien que, porque Dios es bueno, difunde bondad en las cosas, de acuerdo con las palabras de

⁶ Contra Gent., 1, 30.

san Agustín, «porque Dios es bueno, nosotros existimos».⁵⁰

3. El resultado de las consideraciones precedentes es, pues, que no podemos en esta vida conocer la esencia divina tal como es en sí misma, sino solamente tal como está representada en las criaturas, de modo que los nombres que aplicamos a Dios significan las perfecciones que se manifiestan en las criaturas. De ahí pueden derivarse varias importantes conclusiones, la primera de las cuales es que los nombres que aplicamos a Dios y a las criaturas no han de entenderse en un sentido unívoco. Por ejemplo, cuando decimos que un hombre es sabio y que Dios es sabio, el predicado «sabio» no ha de entenderse en sentido unívoco, es decir, precisamente en el mismo sentido. Nuestro concepto de sabiduría está tomado de las criaturas, y si aplicamos precisamente ese concepto a Dios, diremos algo falso acerca de Dios, puesto que Dios no es ni puede ser sabio precisamente en el mismo sentido en el que es sabio un hombre. Por otra parte, los nombres que aplicamos a Dios no son puramente equívocos, es decir, no son de significado entera y completamente diferente del que tienen cuando son aplicados a las criaturas. Si fuesen puramente equívocos, tendríamos que concluir que no podemos obtener conocimiento alguno de Dios a partir de las criaturas. Si «sabiduría», según se predica del hombre, y «sabiduría», según se predica de Dios, significasen algo completamente diferente, el término «sabio» aplicado a Dios no tendría contenido alguno, no tendría significación alguna, puesto que nuestro conocimiento de la sabiduría está tomado de las criaturas, y no basado en una experiencia directa de la sabiduría divina. Desde luego podría objetarse que, aunque sea verdad que si los términos predicados de Dios se utilizaran en un sentido equívoco nada conoceríamos de Dios a partir de las criaturas, de ahí no se sigue que conozcamos algo de Dios a partir de las criaturas; pero la insistencia de santo Tomás en que podemos conocer algo de Dios a partir de las criaturas se fundamenta en el hecho de que las criaturas, como efectos de Dios, tienen que manifestar a Dios, aun cuando sólo puedan hacerlo imperfectamente.

Sin embargo, si los conceptos derivados de nuestra experiencia de las criaturas, y aplicados luego a Dios, no se usan ni en sentido unívoco ni en sentido equívoco, ¿en qué sentido se usan? ¿Hay algún camino intermedio? Santo Tomás contesta que se utilizan en un sentido analógico. Cuando un atributo se predica analógicamente de dos seres distintos, eso significa que se predicán según la relación que tienen a una tercera cosa, o según la relación del uno al otro. Como ejemplo del primer tipo de predicación analógica, santo Tomás presenta su ejemplo favorito, la salud⁵¹. Se dice que un animal está sano porque es el sujeto de la salud, posee salud, y se dice que la medicina es sana porque es causa de la salud, o que alguien tiene un aspecto que es sano porque éste es un signo de salud. La palabra «sano» se predica en sentidos diferentes del animal en general, de la medicina y del aspecto, según las diferentes relaciones de éstos a la salud; pero no se predica en un sentido puramente equívoco,

⁵⁰ S. T. Ia. 13. 2.

⁵¹ *Contra Gent.*, 1, 34: S. T. P, 13, 5.

⁶ *Contra Gent.*, 1, 30.

puesto que en los tres casos hay una verdadera relación a la salud. La medicina no es sana en el mismo sentido en que es o está sano el animal, porque el término «sano» no se utiliza unívocamente, pero los sentidos en que se utiliza no son equívocos o puramente metafóricos, como cuando hablamos de un prado sonriente. Pero ése, dice santo Tomás, no es el modo en que predicamos atributos de Dios y de las criaturas, porque Dios y las criaturas no tienen relación alguna a un tercer objeto: predicamos atributos de Dios y de las criaturas en la medida en que la criatura tiene relación a Dios. Cuando, por ejemplo, predicamos el ser de Dios y de las criaturas, atribuimos el ser en primer y principal lugar a Dios, como ser que existe en sí mismo, y secundariamente a las criaturas, como dependientes de Dios. No podemos predicar el ser unívocamente de Dios y de las criaturas, puesto que Dios y las criaturas no poseen el ser de la misma manera, ni tampoco predicamos el ser en un sentido puramente equívoco, puesto que las criaturas tienen ser, aunque su ser no sea como el ser divino, sino dependiente y participado.

En cuanto a lo que se quiere decir por las palabras que aplicamos a Dios y a las criaturas, se atribuye primariamente a Dios, y sólo secundariamente a las criaturas. El ser, como hemos visto, pertenece esencialmente a Dios, mientras que no pertenece esencialmente a las criaturas, sino sólo en dependencia de Dios: es ser, pero es una clase de ser diferente del ser divino, puesto que es recibido, derivado, dependiente, finito. No obstante, aunque la cosa significada es atribuida primariamente a Dios, el nombre es predicado primariamente de las criaturas. La razón es que conocemos a las criaturas antes de conocer a Dios, de modo que como nuestro conocimiento de la sabiduría, por ejemplo, deriva de las criaturas, y la palabra denota primariamente el concepto derivado de nuestra experiencia de las criaturas, la idea y la palabra de sabiduría se predicán primariamente de las criaturas y analógicamente de Dios, aunque en el hecho real la sabiduría en sí misma, la cosa significada, pertenecen primariamente a Dios.

4. La predicación analógica se funda en la semejanza. En el *De Veritate*⁹, santo Tomás distingue la semejanza de proporción (*convenientia proportionis*) y la semejanza de proporcionalidad (*convenientia proportionalitatis*). Entre el número 8 y el número 4 hay una semejanza de proporción, mientras que entre las proporciones de 6 a 3 y de 4 a 2 hay una semejanza de proporcionalidad, es decir, una semejanza o similaridad de dos proporciones. Ahora bien, la predicación analógica en sentido general puede hacerse según ambos tipos de semejanza. La predicación del ser respecto de la substancia creada y del accidente, cada uno de los cuales está en relación al otro, es un ejemplo de predicación analógica según proporción, mientras que la predicación de la visión respecto de la ocular o la intelectual es un ejemplo de predicación analógica según proporcionalidad. Lo que es al ojo la visión corpórea es a la mente la visión o aprehensión intelectual. Hay una cierta semejanza entre la relación del ojo a su visión y la relación de la mente a su aprehensión intelectual, una semejanza que nos permite hablar de «visión» en ambos casos. Aplicamos la palabra «visión» en ambos casos no unívocamente, ni de un modo puramente equívoco, sino analógicamente.

Ahora bien, es imposible predicar algo analógicamente de Dios y de las criaturas del mismo modo en que es posible predicar el ser de la substancia y del accidente, porque

Dios y las criaturas no tienen ninguna relación real mutua: las criaturas tienen una relación real a Dios, pero Dios no tiene relación real alguna a las criaturas. Ni Dios está incluido en la definición de ninguna criatura del modo en que la substancia está incluida en la definición del accidente. Pero de ahí no se sigue que no pueda haber analogía de proporción entre Dios y las criaturas. Aunque Dios no está relacionado a las criaturas por una relación real, las criaturas tienen una relación real a Dios, y nosotros podemos aplicar el mismo término a Dios y a las criaturas en virtud de esa relación. Hay perfecciones que no están vinculadas a la materia y que no implican necesariamente defecto o imperfección alguna en el ser del que sean predicadas. El ser, la sabiduría y la bondad constituyen ejemplos de tales perfecciones. Evidentemente, obtenemos el conocimiento del ser, o de la bondad, o de la sabiduría, a

⁹ 2, 11, in corpore.

partir de las criaturas; pero de ahí no se sigue que dichas perfecciones se den primariamente en las criaturas y sólo secundariamente en Dios, o que se prediquen primariamente de las criaturas y sólo secundariamente de Dios. Al contrario, la bondad, por ejemplo, existe primariamente en Dios, que es la bondad infinita y la causa de toda bondad creada, y se predica primariamente de Dios y sólo secundariamente de las criaturas, aunque la bondad creada sea la primera que llegamos a conocer. La analogía de proporción es posible, pues, en virtud de la relación de la criatura y su semejanza a Dios. Pronto volveremos sobre este punto.

Se ha dicho que santo Tomás llegó a abandonar la analogía de proporcionalidad en favor de la analogía de proporción (en el sentido aceptable de esta última), pero no me parece probable que fuera así. En el Comentario a las Sentencias¹⁰, santo Tomás propone ambos tipos de analogía, y aunque en obras posteriores, como el *De Potentia*, la *Summa contra Gentiles* y la *Summa Theologica*, parece poner mayor énfasis en la analogía de proporción, no me parece que eso indique que llegara a abandonar la analogía de proporcionalidad. Ese tipo de predicación analógica puede utilizarse de dos modos, simbólicamente o propiamente. Podemos hablar de Dios como «el sol», queriendo decir que lo que el sol es al ojo sensible lo es Dios al alma; pero en tal caso hablamos simbólicamente, puesto que la palabra «sol» hace referencia a una cosa material, y solamente puede ser predicada de un ser espiritual en un sentido simbólico. Sin embargo, podemos decir que hay una cierta semejanza entre la relación de Dios a su actividad intelectual y la relación del hombre a su actividad intelectual, y en ese caso no hablamos de modo meramente simbólico, puesto que la actividad intelectual como tal es una perfección pura.

Así pues, el fundamento de toda analogía, aquello que hace posible la predicación analógica, es la semejanza de las criaturas a Dios. No predicamos la sabiduría de Dios meramente porque Dios es la causa de todas las cosas sabias, porque en tal caso igualmente podríamos llamar a Dios piedra, ya que es la causa de todas las piedras; pero llamamos a Dios sabio porque las criaturas, efectos de Dios, manifiestan a Dios, son semejantes a Él, y porque una perfección pura, como la sabiduría, puede ser predicada formalmente de Dios. Pero ¿qué es esa semejanza? En primer lugar, es una semejanza unilateral, es decir, que la criatura es semejante a Dios, pero no podemos decir propiamente que Dios sea semejante a la criatura. Dios es el modelo absoluto, por así decirlo. En segundo lugar, las criaturas son semejantes a Dios sólo imperfectamente: no toleran una semejanza perfecta a Dios. Eso significa que la criatura es al mismo tiempo semejante a Dios y desemejante de Él. Es semejante a Dios en la medida en que es una imitación suya; es desemejante en cuanto su semejanza es imperfecta y deficiente. Así pues, la predicación analógica cae entre la predicación unívoca y la predicación equívoca. En la predicación analógica el predicado no se aplica a Dios y a las criaturas ni precisamente en el mismo sentido ni en sentidos totalmente diferentes; se aplica al mismo tiempo en sentidos semejantes y desemejantes¹¹. Esa noción de simultánea semejanza y diferencia es fundamental en la analogía. Es cierto que tal noción puede ocasionar considerables dificultades desde el punto de vista lógico; pero no sería oportuno discutir aquí las objeciones de los positivistas modernos a la analogía.

Santo Tomás distingue, pues, entre analogía de proporción (analogía *secundum convenientiam proportionis*) y analogía de proporcionalidad (analogía *secundum convenientiam proportionalitatis*). Como hemos visto, santo Tomás no admite respecto de Dios y las criaturas aquella analogía de proporción que es aplicable a la substancia y al accidente respecto al ser; por analogía de proporción en teología natural él entiende aquella analogía en la que un predicado se aplica primariamente a un análogo, a saber, Dios, y secundaria e imperfectamente al otro análogo, a saber, la

¹¹ Cf. S. T. Ia, 13, 5, *in corpore*.

criatura, en virtud de la real relación y semejanza de la criatura a Dios. La perfección atribuida a los análogos está realmente presente en ambos, pero no está presente del mismo modo, y un mismo predicado se utiliza al mismo tiempo en sentidos que no son ni completamente diferentes ni completamente similares. La terminología ha cambiado desde los tiempos de santo Tomás, y a esa especie de analogía se le llama ahora analogía de atribución. La analogía de proporcionalidad, la semejanza de proporciones, es a veces llamada analogía de proporción, para distinguirla de la analogía de atribución; pero no todos los escolásticos ni todos los comentaristas de santo Tomás emplean los términos del mismo modo.

Algunos escolásticos han mantenido que el ser, por ejemplo, es predicable de Dios y de las criaturas solamente por analogía de proporcionalidad, y no por analogía de atribución. Sin querer entrar en una discusión sobre el valor de la analogía de proporcionalidad como tal, no veo cómo podríamos saber que Dios tiene alguna perfección a no ser por la vía de la analogía de atribución. Toda predicación analógica descansa en la real relación y semejanza de las criaturas a Dios, y me parece que la analogía de proporcionalidad presupone la analogía de proporción o atribución, y que ésta es la más fundamental de las dos especies de analogía.

5. Si se lee lo que santo Tomás dice de la analogía, parece que no hace sino examinar el modo en que hablamos acerca de Dios, las implicaciones verbales y conceptuales de nuestros enunciados, y que en realidad no establece nada acerca de nuestro conocimiento de Dios. Pero en el caso de santo Tomás es un principio fundamental que las perfecciones de las criaturas deben encontrarse en el Creador de una manera supereminente, de una manera compatible con la infinitud y con la espiritualidad de Dios. Por ejemplo, si Dios ha creado seres inteligentes, Dios debe poseer intelecto; no podemos suponer que Él sea menos que inteligente. Además, un ser espiritual debe ser una forma intelectual, como dice Aristóteles, y el ser espiritual infinito debe poseer una inteligencia infinita. Por otra parte, la inteligencia de Dios no puede ser una facultad distinta de su esencia o naturaleza, puesto que Dios es puro Acto, y no

¹¹ Cf. S. T. Ia, 13, 5, *in corpore*.

un ser compuesto, y no puede conocer cosas sucesivamente, puesto que es inmutable e incapaz de determinación accidental. Dios conoce los acontecimientos futuros en virtud de su eternidad, por la cual todas las cosas están presentes a Él¹². Dios debe poseer la perfección de la intelectualidad, pero no podemos formarnos ningún concepto adecuado de lo que es la inteligencia divina, puesto que no tenemos experiencia alguna de ésta: nuestro conocimiento de la inteligencia divina es imperfecto e inadecuado, pero no es falso; es un conocimiento analógico. Solamente sería falso en el caso de que no nos diéramos cuenta de su imperfección y entendiésemos que había que atribuir a Dios una inteligencia como la finita. No podemos por menos de pensar y hablar de la inteligencia divina en términos conceptuales humanos, puesto que no disponemos de otros, pero al mismo tiempo somos conscientes de que nuestros conceptos y lenguaje son imperfectos. Por ejemplo, no podemos por menos de hablar como si Dios «previese» los acontecimientos futuros, pero sabemos que para Dios no hay pasado ni futuro. Del mismo modo, debemos atribuir a Dios la perfección del libre albedrío respecto de objetos distintos de Él mismo, pero el libre albedrío de Dios no puede suponer mutabilidad: Dios quiso libremente crear el mundo en el tiempo, pero lo quiso así desde la eternidad, en virtud de aquel único acto de voluntad que es idéntico con su esencia. Así pues, no podemos formarnos una concepción adecuada del libre albedrío divino; pero la relación de las criaturas a Dios nos manifiesta que Dios debe poseer libre albedrío, y podemos darnos cuenta de que el libre albedrío divino no puede significar ciertas cosas; sin embargo, la realidad positiva del libre albedrío divino excede nuestra capacidad de comprensión, precisamente porque nosotros somos criaturas, y no Dios. Solamente Dios puede comprenderse a Sí mismo.

Es difícil negar, empero, que en relación con la doctrina de la analogía se suscita una grave dificultad. Por ejemplo, si derivamos de la inteligencia humana nuestra idea de inteligencia, es evidente que ésta no puede, como tal, aplicarse a Dios, y santo Tomás insiste en que ningún predicado que sea aplicable a Dios y a las criaturas se predica unívocamente. Por otra parte, a menos que estemos dispuestos a aceptar el agnosticismo, no podemos admitir que tales predicados se utilicen en sentidos puramente equívocos. ¿Cuál es, pues, el contenido positivo de nuestro concepto de inteligencia divina? Si santo Tomás se contentase con la *via negativa* no se presentaría la dificultad: habría que decir simplemente que Dios no es no-inteligente, o que es superinteligente, y admitir que no tenemos una idea positiva de lo que es la inteligencia divina. Pero santo Tomás de Aquino no se atiene simplemente a la *via negativa*: él admite la *via afirmativa*. Nuestra idea de la inteligencia divina tiene, pues, un sentido positivo; pero ¿cuál puede ser ese contenido positivo? ¿Deberá responderse que se obtiene un contenido positivo mediante la negación de las limitaciones de la inteligencia humana, su finitud, su carácter discursivo, su potencialidad, etc.? Pero, en tal caso, o bien obtendríamos un concepto positivo de la inteligencia divina como tal, o bien obtendríamos un concepto «esencial» de la inteligencia, aparte de la finitud o infinitud de ésta, y ese concepto sería unívoco respecto de Dios y de las criaturas. Incluso puede parecer que las negaciones o anulan por completo el contenido o hacen de éste una idea de la esencia de la inteligencia, unívoca respecto de la inteligencia divina y la inteligencia humana. Sería por esa razón por la que Duns Escoto insistiría más tarde en que podemos formar conceptos unívocos aplicables tanto a Dios como a las criaturas, aunque en el orden real no haya univocidad entre Dios y las criaturas. A veces se dice que los conceptos análogos son en parte lo mismo y en parte diferentes de los conceptos unívocos, pero reaparece la misma dificultad. El elemento de «mismidad» será un elemento unívoco, mientras que el elemento de «diferencia» o será negativo o no tendrá contenido alguno, puesto que no tenemos una experiencia inmediata de Dios de la que pudiera derivarse la

¹² Cf. *S. T.*, I^a, 14, 13.

correspondiente idea. Pero es mejor que dejemos la consideración más detenida de este punto para cuando tratemos la doctrina tomista del conocimiento.⁵²

6. El haber mencionado la inteligencia divina nos lleva de modo natural a plantear la cuestión de lo que pensaba santo Tomás a propósito de la doctrina de las ideas divinas. En primer lugar, santo Tomás establece que en la mente divina tiene que haber ideas, *necesse est ponere in mente divina ideas*⁵³, puesto que Dios ha creado las cosas no al azar sino inteligentemente, según la idea ejemplar por Él concebida en su mente. El aquinatense observa que Platón erró al afirmar la existencia de ideas que no estuviesen en ningún intelecto, y observa que Aristóteles censuró a Platón a ese propósito. En realidad, Aristóteles, que no creía en una creación libre de parte de Dios, no censuró a Platón por hacer a las ideas independientes de la mente divina, sino por mantener su subsistencia aparte de la mente humana, por lo que respecta a su realidad subjetiva, y aparte de las cosas, por lo que respecta a su realidad objetiva como formas. Al afirmar la existencia de ideas en la mente divina, santo Tomás sigue, pues, en la estela de la tradición que se originó en Platón, se desarrolló en el platonismo medio y en el neoplatonismo, y revivió, en un montaje cristiano, en la filosofía de Agustín y los seguidores de éste.

Una de las razones de que los neoplatónicos colocasen las ideas en el Nous, la segunda hipóstasis o primer ser divino emanado, y no en el uno o Divinidad suprema, fue que la presencia de una multiplicidad de ideas en Dios parecía menoscabar la unidad divina. ¿Cómo hizo frente santo Tomás a esa dificultad, cuando la única distinción real que él podía admitir en Dios era la distinción entre las tres personas divinas de la Trinidad (distinción que, desde luego, no podía considerar en tanto que filósofo)? La respuesta del aquinatense es que desde un punto de vista debemos decir que hay en Dios una pluralidad de ideas, como dijo san Agustín, puesto que Dios conoce cada una de las cosas individuales a crear; pero que, desde otro punto de vista, no puede haber una pluralidad de ideas en Dios, porque eso sería incompatible con la simplicidad divina. Lo que santo Tomás quiere decir es lo siguiente. Si por idea nos referimos al contenido de la idea, entonces debemos admitir una pluralidad de ideas en Dios, puesto que Dios conoce muchos objetos; pero si por idea entendemos la determinación mental subjetiva, la «especie», entonces no se puede admitir una pluralidad de ideas en Dios, puesto que el entendimiento de Dios es idéntico a su esencia indivisa, y no puede recibir determinaciones ni clase alguna de composición. Dios conoce su divina esencia no solamente como es en sí misma, sino también como imitable fuera de sí misma en una pluralidad de criaturas. Ese acto de conocimiento, según como existe en Dios, es uno e indiviso y es idéntico a su esencia; pero puesto que Dios no solamente conoce su esencia como imitable en una pluralidad de criaturas, sino que además conoce que al conocer su esencia conoce una multiplicidad de criaturas, podemos y debemos hablar de una pluralidad de ideas en Dios, porque «idea» significa no la esencia divina tal como es en sí misma, sino la esencia divina como el ejemplar de tal o cual objeto, como el ejemplar de muchos objetos. En otras palabras, la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones referentes a Dios deben ser estimadas en términos de lenguaje humano. Negar sin cualificación una pluralidad de ideas en Dios sería negar que Dios conoce una pluralidad de objetos; pero la verdad de que Dios conoce su esencia como imitable por una pluralidad de criaturas no debe enunciarse de tal modo

⁵²Ver Cáp. XXXVIII, sec. 4.

⁵³S. T, I^a, 15, 1.

que implique que hay una multiplicidad de «especies» reales o de modificaciones realmente distintas en el entendimiento divino.⁵⁴

Este punto de las ideas divinas tiene su interés, porque muestra que santo Tomás no es ni mucho menos simplemente un aristotélico, sino que, al menos a este propósito, se adhiere a la tradición platónico-agustiniana. En realidad, aunque ve claramente que ha de precaverse contra cualquier menoscabo de la simplicidad divina, no se contenta con decir que Dios, por un solo acto de su entendimiento, por una «idea», conoce su esencia como imitable por una pluralidad de criaturas, sino que añade que hay en Dios una pluralidad de ideas. Él da, sin duda, sus razones para hacerlo así, pero uno tiene la impresión de que una razón tácita fue su reverencia por san Agustín y por el modo de hablar de éste. Debe hacerse, sin embargo, una distinción. Cuando hoy empleamos el término «idea» nos referimos naturalmente a la idea subjetiva o modificación mental, y en ese sentido santo Tomás no admite en Dios una pluralidad de ideas realmente distintas unas de otras; pero santo Tomás pensaba primordialmente en la «idea» en el sentido de forma ejemplar, y como la esencia divina es conocida por el entendimiento divino como imitable en una pluralidad de criaturas, como el ejemplar de muchos objetos, creyó que tenía derecho a hablar de una pluralidad de *rationes* en Dios, aunque tenía que insistir en que esa pluralidad consiste simplemente en el conocimiento que Dios tiene de su esencia con respecto a la multiplicidad de las criaturas, y no en una distinción real en Dios.

7. Hemos hablado de la inteligencia divina y de la voluntad divina, de la bondad, la unidad, la simplicidad divinas, etc. ¿Son esos atributos de Dios realmente distintos los unos de los otros? Y si no son distintos unos de otros ¿qué justificación tenemos para hablar de ellos como si fueran distintos? Los atributos de Dios no son realmente distintos unos de otros, puesto que Dios es simple: son idénticos a la esencia divina. La inteligencia divina no es realmente distinta de la esencia divina, ni tampoco lo es la voluntad divina; la justicia divina y la misericordia divina son idénticas según existen en Dios. No obstante, aparte del hecho de que la estructura de nuestro lenguaje nos obliga a hablar en términos de sujeto y predicado, nosotros aprehendemos la perfección divina fragmentariamente, por así decirlo. Solamente alcanzamos nuestro conocimiento natural de Dios mediante la consideración de las criaturas, efectos de Dios, y como las perfecciones de las criaturas, las manifestaciones o reflejos de Dios en las criaturas, son diferentes, utilizamos nombres diferentes para significar aquellas diferentes perfecciones. Pero si comprendiésemos la esencia divina tal como es en sí misma y pudiésemos darle su nombre adecuado, utilizaríamos uno solo⁵⁵. Ahora bien, no podemos comprender la esencia divina, y la conocemos solamente por medio de conceptos diversos. Tenemos, pues, que valernos de palabras diversas para expresar la esencia divina, aunque al mismo tiempo sabemos que la verdadera realidad que corresponde a todos aquellos nombres es una realidad simple. Si se objeta que concebir un objeto de modo distinto a como ese objeto es, es concebirlo falsamente, la respuesta es que no concebimos que el objeto exista de modo distinto a como realmente es, porque sabemos que Dios es realmente un Ser simple; pero concebimos de una manera compuesta el objeto que sabemos que es no compuesto. Eso significa simplemente que nuestras inteligencias son finitas y discursivas, y que no pueden aprehender a Dios más que por medio de sus diferentes reflejos en las criaturas. Nuestro conocimiento de

⁵⁴ Cf. S. T. Ia. 15. 1-3: *Contra Gent.*. 1, 53-4.

⁵⁵ *Contra Gent.*, 1, 31.

Dios es, pues, inadecuado e imperfecto, pero no es falso⁵⁶. Hay verdaderamente un cierto fundamento en Dios para nuestros conceptos compuestos y distintos, pero ese fundamento no es ninguna distinción real en Dios entre sus atributos, sino simplemente su infinita perfección, que, precisamente por su riqueza infinita, no podemos aprehender por nuestra mente humana en un solo concepto.

8. Según santo Tomás⁵⁷ el nombre más apropiado de Dios es el nombre que Él mismo dio a Moisés en la zarza ardiente⁵⁸, *Qui est*, el que es. En Dios no hay distinción alguna entre esencia y existencia; Dios no recibe su existencia, sino que es su existencia; su esencia es existir. Por el contrario, en ninguna criatura está ausente la distinción entre esencia y existencia. Toda criatura es buena y toda criatura es verdadera; pero ninguna criatura es su propia existencia: no es la esencia de ninguna criatura existir. La existencia misma, *ipsum esse*, es la esencia de Dios, y el nombre que se deriva de esa esencia es el máximamente apropiado a Dios. Dios es bondad, por ejemplo, y su bondad es idéntica a su esencia, pero la bondad, en nuestra experiencia humana, sigue o acompaña al ser; así pues, aunque no realmente distinta, se concibe como secundaria; pero decir que Dios es *ipsum esse* es dar, por así decirlo, su naturaleza íntima. Cualquier otro nombre es de algún modo inadecuado. Si decimos, por ejemplo, que Dios es justicia infinita, decimos algo que es verdad, pero como nuestras inteligencias distinguen necesariamente la justicia y la misericordia, y sabemos que en Dios son idénticas, la afirmación de que Dios es justicia infinita es una expresión inadecuada de la esencia divina. Los nombres que empleamos al hablar de Dios están derivados de nuestra experiencia de formas determinadas, y expresan primariamente esas formas; por el contrario, el nombre Aquel que es no significa una forma determinada, sino «el infinito océano de substancia».

⁵⁶Cf. S. T. Ia. 13. 12. in corpore. v ad 3.

⁵⁷S. T.. Ia. 13. 11; Contra Gent., 1, 22.

⁵⁸Éxodo, 3, 14.

CAPÍTULO XXXVI

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VI: LA CREACIÓN

Creación a partir de la nada. — Solamente Dios puede crear — Dios creó libremente. — El motivo de la Creación. — La imposibilidad de la Creación desde la eternidad no ha sido demostrada. — ¿Pudo Dios crear una multitud actualmente infinita? — La omnipotencia divina. — El problema del mal.

1. Puesto que Dios es la Causa Primera del mundo, y puesto que los seres finitos son seres contingentes que deben su existencia al Ser Necesario, los seres finitos deben proceder de Dios por creación. Además, esa creación debe ser a partir de la nada. Si las criaturas hubieran sido hechas de un material preexistente, ese material o sería Dios mismo o sería algo distinto de Dios. Pero Dios no puede ser el material de la creación, puesto que Dios es simple, espiritual, inmutable; y tampoco puede haber cosa alguna independiente de la Causa Primera: solamente puede haber un Ser Necesario. Dios es, pues, absolutamente primero, y si no puede cambiar, si no puede exteriorizarse a sí mismo en la creación, tiene que haber creado el mundo a partir de la nada, *ex nihilo*. Esa frase no debe entenderse en el sentido de que la nada, nihil, sea el material del que Dios hizo el mundo. Cuando se dice que Dios creó el mundo a partir de la nada se quiere decir, o bien que primero no hubo nada y después hubo algo, o bien que la frase *ex nihilo* equivale a *non ex aliquo*, «no a partir de algo». La objeción de que de la nada nada procede es, pues, improcedente, puesto que la nada no se considera ni como causa eficiente ni como causa material; en la creación, Dios es la causa eficiente, y no hay ninguna clase de causa material¹. Creación no es, pues, movimiento o cambio en sentido propio, y, al no ser un movimiento, en el acto de creación no hay sucesión.

La creación, considerada en el término del acto creador, es decir, en la criatura, es una relación real a Dios, como principio del ser de la criatura. Toda criatura, por el hecho mismo de ser creada, tiene una relación real a Dios como creador. Pero no puede decirse lo contrario, que Dios tenga relación real a la criatura. En Dios, tal relación o sería idéntica a la substancia divina o sería un accidente en Él; pero la substancia divina no puede estar necesariamente relacionada a las criaturas, puesto que en tal caso Dios dependería de algún modo en su misma existencia de las criaturas; y Dios no puede tampoco recibir o poseer accidentes, puesto que es absolutamente simple^{59 60}. La proposición de que Dios como Creador no tiene relación alguna a las criaturas, parece ciertamente bastante extraña a primera vista, puede parecer que se siga de ella que Dios no tiene cuidado alguno de sus criaturas; pero es una conclusión estrictamente lógica de la metafísica de santo Tomás y de su doctrina de la Naturaleza divina. Santo Tomás no puede admitir en modo alguno que Dios esté relacionado a las criaturas por su substancia, ya que en tal caso no sólo la creación sería necesariamente eterna (y por la Revelación sabemos que no lo es) sino que Dios no podría existir aparte de las criaturas: Dios y las criaturas formarían una Totalidad, y sería imposible explicar la generación y el cesar de ser de las criaturas individuales. Por otra parte, si se habla de relación en el sentido de una de las nueve categorías de accidentes, la relación es inadmisibles en el caso de Dios. La adquisición de una relación accidental permitiría, eso sí, la creación en el tiempo; pero tal adquisición es imposible de parte de Dios, si

⁵⁹ Sobre el sentido de creatio ex nihilo. cf. De Potentia, 3, 1. ad 7; S. T. I^a, 45, 1, ad 3.

⁶⁰ Contra Gent.. 2, 1 1-13; S. T., I^a, 45. 3; De Potentia, 3, 3.

Dios es Acto puro, sin potencialidad. Era, pues, imposible a santo Tomás admitir que Dios como Creador tenga relación alguna a las criaturas; tenía que decir que la relación es una relación mental, solamente una relación de razón (*relatio rationis*), atribuida a Dios por el entendimiento humano. No obstante, la atribución es legítima, puesto que Dios es Creador, y no nos es posible expresar ese hecho en lenguaje humano sin hablar como si Dios tuviera relación con las criaturas: lo importante es que, al hablar de las criaturas como relacionadas a Dios y de Dios como relacionado a las criaturas, debemos recordar que son las criaturas las que dependen de Dios y no Dios de las criaturas, y, en consecuencia, que la relación real entre Dios y las criaturas, que es una relación de dependencia, se encuentra solamente en las criaturas.

2. El poder de creación es una prerrogativa exclusiva de Dios, y no puede ser comunicado a criatura alguna³. La razón por la cual algunos filósofos, Avicena por ejemplo, introdujeron seres intermediarios, fue que pensaban que Dios creaba por una necesidad de su naturaleza, de modo que debía haber etapas intermedias entre la simplicidad absoluta de la suprema divinidad y la multiplicidad de las criaturas; pero Dios no crea por necesidad de naturaleza, y no hay razón alguna por la que no pueda crear una multiplicidad de criaturas. Pedro Lombardo pensaba que el poder de creación es comunicable por Dios a una criatura, de modo que ésta podría obrar como un instrumento, no por su propio poder; pero eso es imposible, porque, si la criatura contribuye de algún modo a la creación, su propio poder y actividad quedarán implicados, y ese poder, que es finito como la criatura misma, no puede cumplir un acto que exige poder infinito, el acto de franquear el abismo infinito que separa el ser del no ser.

3. Pero, si Dios no crea por una necesidad de naturaleza, ¿cómo crea? Un ser inteligente, en el que no hay por así decirlo, elemento alguno de inconsciencia, sino que es perfectamente autoluminoso y que se posee perfectamente a sí mismo, no puede actuar de otro modo que según saber, con pleno conocimiento. Para decirlo sin rodeos, Dios tiene que obrar por un motivo, en vistas a un fin, a un bien. Pero la naturaleza de Dios no es solamente inteligencia infinita, sino también voluntad infinita, y esa voluntad es libre. Dios se ama necesariamente, puesto que Él mismo es el Bien infinito, pero los objetos distintos de Él mismo no son necesarios para Él, puesto que, como perfección infinita, Él es autosuficiente: su voluntad es libre en relación a los objetos que no son Él mismo. Así pues, aunque sabemos que el entendimiento y la voluntad de Dios no son realmente distintos de su esencia, nos vemos obligados a decir que Dios elige libremente un objeto o fin concebido por Él mismo como bueno. El lenguaje empleado es ciertamente antropomórfico, pero no disponemos de otro lenguaje que del humano, y no podemos expresar la verdad de que Dios creó el mundo libremente sin poner en claro que el acto de voluntad por el que

³ Cf. De Potentia, 3, 4.

Dios creó no fue ni un acto ciego ni un acto necesario, sino un acto que siguió, para hablar al estilo humano, a la aprehensión de un bien, aprehendido como bueno, aunque no como un bien necesario a Dios.

4. ¿Cuál fue el motivo por el que obró Dios en la creación? Como perfección infinita, Dios no pudo crear para adquirir algo para sí mismo. Dios creó no para obtener, sino para dar, para difundir su bondad (*intendit solum communicare suam perfectionem quae est eius bonitas*)⁶¹. Así pues, cuando se dice que Dios creó el mundo para su propia gloria, tales palabras no deben entenderse en el sentido de que Dios necesitase algo que aún no tuviese; aún menos han de entenderse en el sentido de que Dios quisiese obtener, si es que puede hablarse así sin irreverencia, un coro de admiradores. Lo que debe entenderse es que la voluntad de Dios no puede depender de nada aparte de Dios mismo, que Él mismo, como Bien infinito, debe ser el fin de su acto infinito de voluntad, y que en el caso del acto de creación el fin es su propia bondad, en tanto que comunicable a seres fuera del mismo Dios. La bondad divina está representada en todas las criaturas, aunque las criaturas racionales tienen a Dios como su fin de una manera peculiar a las mismas, puesto que son capaces de conocer y amar a Dios. Todas las criaturas glorifican a Dios al representar su bondad y participar en ella, pero las criaturas racionales son capaces de apreciar conscientemente y de amar la bondad divina. La gloria de Dios, la manifestación de su bondad, no es, pues, algo separado del bien de las criaturas, porque las criaturas alcanzan su fin, logran lo mejor para ellas, al manifestar la bondad divina.⁶²

5. Que Dios crease el mundo libremente no muestra, sin más, que lo crease en el tiempo, que el tiempo tuviese un comienzo. Como Dios es eterno, podría haber creado el mundo desde la eternidad. Santo Tomás se niega a admitir que se haya demostrado que esa suposición es absurda. Santo Tomás creía que puede probarse filosóficamente que el mundo fue creado a partir de la nada, pero mantenía que ninguna de las pruebas filosóficas aducidas para demostrar que esa creación tuvo lugar en el tiempo (es decir, que se puede asignar idealmente al tiempo un momento primero) era realmente demostrativa; y, en eso, el aquinatense se apartó de san Alberto Magno. Por otra parte, santo Tomás mantenía, contra los averroístas, que no puede mostrarse filosóficamente que el mundo no pueda haber tenido comienzo en el tiempo, que la creación en el tiempo sea una imposibilidad. En otras palabras, aunque consciente de que el mundo fue en realidad creado en el tiempo, y no desde la eternidad, santo Tomás estaba convencido de que ese hecho se conoce únicamente por la revelación, y que el filósofo no puede zanjar la cuestión de si el mundo fue creado en el tiempo o desde la eternidad. Así pues, él mantuvo, contra los murmurantes, la posibilidad (por lo que respecta a lo que la inteligencia humana puede decidir) de la creación desde la eternidad. En la práctica, eso significaba que santo Tomás mostró, o, al menos, creyó haber mostrado, que el tipo de razonamiento propuesto por san Buenaventura para probar la imposibilidad de la creación desde la eternidad, no era concluyente. Pero no tenemos que mencionar de nuevo las réplicas de santo Tomás a la argumentación buenaventuriana, puesto que ya lo hicimos al considerar la filosofía de san Buenaventura⁶³. Baste recordar ahora el hecho de que santo Tomás no veía contradicción en la noción de una serie sin comienzo. A sus ojos, no se plantea la cuestión de si sería

⁶¹ S. T. Ia. 44. 4.

⁶² Cf. S. T. Ia. 65. 2.

⁶³ Ver nuestro Capítulo XXVII, 3.

posible que el mundo hubiera pasado a través de un tiempo infinito, puesto que estrictamente no hay pasar a través de una serie infinita cuando en esa serie no hay primer término. Además, para santo Tomás una serie puede ser infinita ex parte ante y finita ex parte post, y puede ser incrementada por el extremo en que es finita. En general, no hay contradicción entre recibir la existencia y existir desde la eternidad: si Dios es eterno, Dios pudo crear desde la eternidad.

Por otra parte, santo Tomás rechaza los argumentos aducidos para probar que el mundo tiene que haber sido creado desde la eternidad. «Debemos mantener firmemente, como enseña la fe católica, que el mundo no ha existido siempre. Y esa posición no puede ser superada por ninguna demostración física.»⁷ Puede argumentarse, por ejemplo, que, como Dios es la causa del mundo y Dios es eterno, el mundo, efecto de Dios, tiene que ser también eterno. Como Dios no puede cambiar, como no contiene elemento alguno de potencialidad y no puede recibir nuevas determinaciones o modificaciones, el acto creador, el acto libre de la creación divina, debe ser eterno. Por lo tanto, el efecto de ese acto debe también ser eterno. Santo Tomás ha de convenir, desde luego, en que el acto creador como tal, es decir, el acto de voluntad de Dios, es eterno, puesto que es idéntico a la Esencia divina; pero arguye que lo que de ahí se sigue es simplemente que Dios quiso libremente, desde la eternidad, crear el mundo, no que el mundo tuviese existencia desde la eternidad. Si consideramos la cuestión meramente como filósofos, es decir, si prescindimos del conocimiento que tenemos por la revelación de que Dios creó realmente el mundo en el tiempo, todo lo que podemos decir es que Dios pudo querer libremente desde la eternidad que el mundo empezase a existir en el tiempo y que Dios pudo querer libremente desde la eternidad que el mundo recibiese la existencia desde la eternidad; no tenemos derecho a concluir que Dios debiera querer desde la eternidad que el mundo existiese desde la eternidad. En otras palabras, el acto creador de Dios es indudablemente eterno, pero el efecto externo de dicho acto ha de tener lugar del modo querido por Dios, y si Dios quiso que el efecto externo tuviese *esse post non esse*, no tendrá *esse ab aeterno*, si bien el acto creador, considerado precisamente como acto en Dios, es eterno.⁸

6. Una de las razones aducidas por san Buenaventura para mostrar que el mundo tuvo que ser creado en el tiempo y no pudo haber sido creado desde la eternidad consistía en que, si el mundo hubiera sido creado desde la eternidad, habría ahora en existencia un número infinito de almas humanas inmortales, y que una multitud infinita actual es imposible. ¿Qué opinó santo Tomás acerca del poder de Dios de crear una multitud infinita? La cuestión se plantea en conexión con una multitud *extra genus quantitatis*, puesto que santo Tomás siguió a Aristóteles en la negación de la posibilidad de una cantidad infinita. En el *De Veritate*⁹, el santo observa que la única razón válida para afirmar que Dios no puede crear una multitud infinita actual sería la repugnancia esencial o contradicción en la noción de tal infinitud, pero no decide por el momento en dicha cuestión. En la *Summa Theologica*¹⁰ afirma

⁷ De Potentia. 3. 17.

⁸ Sobre este tema. ver *Contra Gent.* 2, 31-7; S. T., I^a, 46, 1; De Potentia, 3, 17; De aeternitate mundi contra murmurantes.

⁹ 2. 10.

¹⁰ I^a. 7, 4; 1, 46, ad 8.

categoricamente que no puede haber una multitud infinita actual, porque toda multitud creada debe tener un cierto número y, una multitud infinita no podría ser de un número determinado. Pero en el *De aeternitate mundi contra murmurantes*, al ocuparse de la objeción contra la posibilidad de la creación del mundo desde la eternidad, a saber, que en tal caso habría en existencia un número infinito de almas humanas inmortales, replica que Dios podría haber hecho el mundo sin hombres, o podría haber creado el mundo desde la eternidad, pero no haber creado al hombre hasta cuando de hecho lo hizo, aparte de que «aún no se ha demostrado que Dios no pueda hacer un infinito en acto». Puede ser que esta última observación indique un cambio de pensamiento por parte de santo Tomás, o una vacilación en cuanto a la validez de su demostración anterior; pero no hace referencia explícita a lo dicho en la *Summa Theologica*, y la observación podría no ser sino un *argumentum ad hominem*,

«vosotros no habéis demostrado aún que Dios no pueda hacer un infinito en acto». Con todo, a la vista de la afirmación de la *Summa Theologica* y a la vista de la proximidad en el tiempo del *De aeternitate mundi* a la primera parte de la *Summa Theologica*, parece temerario concluir algo más que una posible vacilación de parte de santo Tomás en cuanto a la imposibilidad de una multitud infinita en acto.

7. El recuerdo de la cuestión de si Dios puede o no crear una multitud infinita actual suscita de manera natural la cuestión más amplia del sentido en que debe entenderse la omnipotencia divina. Si omnipotencia significa la capacidad de hacer todas las cosas, ¿cómo podría Dios ser omnipotente si no puede hacer que un hombre sea un caballo o que lo que ha ocurrido no hubiera ocurrido? En su respuesta, santo Tomás observa ante todo que el atributo divino de omnipotencia significa que Dios puede hacer todo lo que es posible. Pero «todo lo que es posible», continúa santo Tomás, no debe entenderse en el sentido de «todo lo que es posible a Dios», porque, si así fuera, cuando dijéramos que Dios es omnipotente, no diríamos sino que Dios es capaz de hacer todo lo que es capaz de hacer, fórmula que no nos diría realmente nada. ¿Cómo deberemos entender, pues, la frase «todo lo que es posible»? Es posible aquello que no tiene una intrínseca repugnancia a ser; en otras palabras, aquello cuya existencia no implica una contradicción. Aquello que en su misma noción implica una contradicción no es ni real ni posible, sino no-ser. Por ejemplo, que un hombre, sin dejar de ser un hombre, pueda ser un caballo, implica una contradicción: el hombre es racional, y el caballo es irracional, y racional e irracional son contradictorios. Podemos hablar ciertamente de un caballo humano o de un hombre equino, pero tales frases no denotan una cosa, ni real ni posible; son mera palabrería, sin ningún significado concebible. Así pues, decir que la omnipotencia de Dios significa que Dios puede hacer todo lo que es posible, no supone una limitación al poder de Dios, porque el poder solamente tiene significado en relación con lo posible. Todo aquello que tiene o puede tener ser, es objeto de la omnipotencia divina, pero lo que es intrínsecamente contradictorio no es objeto de ninguna clase. «Así pues, decir que lo que implica contradicción no puede ser hecho, es mejor que decir que Dios no puede hacerlo».¹¹

No debe imaginarse, sin embargo, que haya un principio de contradicción que valga por encima de Dios, y al que Dios esté sometido como los dioses griegos estaban sometidos al Destino o Moira. Dios es el Ser Supremo, *ipsitum esse subsistens*, y su voluntad de crear es voluntad de crear su propia similitud, es decir, algo que pueda participar en el ser. Lo que implica contradicción está absolutamente apartado del ser; ni tiene, ni nunca puede tener algún ser, alguna similitud a Dios. Si Dios quisiese lo que es contradictorio, se apartaría de su propia naturaleza, amaría lo que no tiene semejanza alguna con Él mismo, es decir, aquello que es absolutamente nada, aquello que es completamente impensable. Pero si Dios pudiese obrar de ese modo, no sería Dios. No se trata de que Dios esté sometido al principio de contradicción, sino más bien de que el principio de contradicción se funda en la naturaleza de Dios. Así pues, suponer, con san Pedro Damiano (o con León Chestov) que Dios está por encima del principio de contradicción, en el sentido de que puede hacer lo que es en sí contradictorio, es suponer que Dios puede actuar de una manera inconsecuente con su propia naturaleza y contraria a ella, y esa suposición es absurda.⁶⁴

Pero eso no significa que Dios pueda hacer solamente lo que de hecho hace. Indudablemente es verdad que, ya que Dios quiere realmente el orden de cosas que Él ha creado y que actualmente existe, no puede querer otro orden, puesto que la voluntad divina no puede cambiar, como pueden cambiar nuestras voluntades finitas; pero nuestra cuestión no se refiere al poder divino *ex suppositione*, es decir, al supuesto de que Dios ya ha elegido, sino al poder divino absoluto, es decir, es la cuestión de si Dios tenía que querer el orden que ha querido o si podía haber querido otro orden. La respuesta es que Dios no quiso necesariamente el presente orden de

⁶⁴Cf. Contra Gent., 1, 84.

cosas, y la razón es que el fin de la creación es la bondad divina, que excede de tal modo todo orden creado que no hay ni puede haber vínculo alguno de necesidad entre un orden determinado y el fin de la creación. La bondad divina y el orden creado son inconmensurables, y no puede haber ningún orden creado, ningún universo, que sea necesario a la bondad divina, que es infinita y no puede recibir incremento alguno. Si algún orden creado estuviera proporcionado a la bondad divina, al fin, entonces la sabiduría divina estaría determinada a escoger ese orden particular; pero como la bondad divina es infinita y la creación necesariamente finita, ningún orden creado puede ser proporcionado en plenitud de sentido a la bondad divina.⁶⁵

Lo anteriormente dicho permite contestar a las preguntas de si Dios pudo hacer cosas mejores de las que ha hecho, y si Dios pudo hacer las cosas que ha hecho mejor de como las ha hecho⁶⁶. En cierto sentido, Dios es idéntico a su esencia y a su infinita bondad; pero de ahí no podemos concluir que el objeto extrínseco del acto de Dios, es decir, las criaturas, deben ser las mejores posibles, y que Dios esté obligado, en razón de su bondad, a producir el mejor universo posible, dado que produzca alguno. Como el poder de Dios es infinito, puede haber siempre un universo mejor que el que Dios realmente produce, y la razón por la cual ha elegido producir un particular orden de creación es secreto suyo. Santo Tomás dice, pues, que, absolutamente hablando, Dios pudo hacer algo mejor que cualquier cosa dada. Pero si la cuestión se plantea con respecto al universo presente, debe establecerse una distinción. Dios no pudo hacer una cosa dada mejor de como realmente es esa cosa en cuanto a su substancia o esencia, puesto que eso sería hacer una cosa distinta. Por ejemplo, la vida racional es en sí misma una perfección más alta que la vida meramente sensitiva; pero si Dios hubiera de hacer racional a un caballo, éste dejaría de ser un caballo, y en tal caso no

⁶⁵Cf. S. T. Ia. 19. 3; 1, 25. 5; *Contra Gent.*, 2, 26-7; *De Potentia*, 1. 5.

⁶⁶S. T., Ia, 25, 6.

podría decirse que Dios hiciera mejor al caballo. Del mismo modo, si Dios cambiase el orden del universo, no se trataría ya del mismo universo. En cambio, Dios puede hacer a una cosa accidentalmente mejor; por ejemplo, mejorar la salud corporal de un hombre, o, en el orden sobrenatural, su gracia.

Es, pues, manifiesto que santo Tomás no habría coincidido con el «optimismo» leibniziano, ni habría mantenido que éste es el mejor de todos los mundos posibles. Dada la omnipotencia divina, la frase «el mejor de los mundos posibles» no parece tener mucho significado; solamente tiene significado si se empieza por suponer que Dios crea por una necesidad de su naturaleza, porque de ahí se seguiría, ya que Dios es la bondad misma, que el mundo que procede de El debe ser necesariamente el mejor posible. Pero si Dios crea no por una necesidad de su naturaleza, sino de acuerdo con su naturaleza, de acuerdo con su inteligencia y voluntad, es decir, libremente, y si Dios es omnipotente, debe ser siempre posible para Dios crear un mundo mejor. ¿Por qué, entonces, creó Dios este mundo particular? Ésa es una pregunta a la que no podemos dar ninguna respuesta adecuada, aunque ciertamente podemos tratar de responder a la pregunta de por qué creó Dios un mundo en el que están presentes el sufrimiento y el mal: es decir, podemos tratar de responder al problema del mal, con tal de que tengamos presente que no podemos esperar conseguir una solución completa del problema en esta vida, debido a la finitud e imperfección de nuestras inteligencias y al hecho de que no podemos sondear los propósitos y planes divinos.

8. Al querer este universo, Dios no quiere los males contenidos en el mismo. Dios ama necesariamente su propia esencia, que es bondad infinita, y quiere libremente la creación como una comunicación de su bondad; Dios no puede amar lo que se opone a la bondad, a saber, el mal. Pero, ¿no previó Dios, para hablar en lenguaje humano, los males del mundo? Y, si previó los males del mundo, y, aun así, quiso el mundo, ¿no quiso los males del mundo? Si el mal fuese una entidad positiva, algo creado, entonces tendría que ser atribuido a Dios como Creador, puesto que no hay un principio último del mal, como pensaron los maniqueos; pero el mal no es una entidad positiva; el mal es, como enseñó san Agustín, siguiendo a Plotino, una privación. El mal no es *aliquid*, algo positivo, y Dios no puede haberlo creado, puesto que no es creable, sino que existe solamente como una privación en lo que en sí mismo, como ser, es bueno. Además, el mal como tal no puede ser querido ni siquiera por la voluntad humana, porque el objeto de la voluntad es necesariamente el bien, o lo que parece tal. El adúltero, dice santo Tomás, no quiere el mal, el pecado, precisamente como tal; lo que quiere es el placer sensible de un acto, el cual supone el mal. Puede objetarse que algunas personas han caído en perversidad diabólica, que han cometido actos precisamente porque constituían una ofensa a Dios; pero incluso en ese caso es algún bien aparente, la completa independencia, por ejemplo, lo que es el objeto de la voluntad: el desafío a Dios aparece como bueno, y es querido *sub specie boni*. No hay, pues, voluntad alguna que pueda querer el mal precisamente como tal, y Dios, al crear un mundo cuyos males «preveía», no ha querido los males, sino que ha querido el mundo que, como tal, es bueno, y ha querido permitir los males que preveía.

No obstante, no debe imaginarse que, al mantener la doctrina de que el mal como tal es una privación, santo Tomás entienda que el mal es irreal, en el sentido de ser una ilusión. Eso sería entender su posición de un modo completamente equivocado. El mal no es un ser, una emitas, en el sentido de que no cae bajo ninguna de las diez categorías del ser, pero la respuesta a la pregunta de si existe o no el mal debe ser afirmativa. Es cierto que eso suena a paradoja, pero santo Tomás quiere decir que el mal existe como una privación en el bien, y no por derecho propio, como una entidad

¹⁵ Cf. *S. T. Ia*, 48, 1-5.

positiva. Por ejemplo, la falta de la facultad de visión no constituye una privación en una piedra, porque a una piedra no le corresponde el ver, y la «ceguera» en una piedra sería la mera ausencia de un poder que sería incompatible con la naturaleza de la piedra; pero la ceguera en el hombre es una privación, la ausencia de algo que corresponde a la plenitud de la naturaleza humana. Sin embargo, esa ceguera no es una entidad positiva, es una privación de vista; pero la privación existe, es real, no es ni mucho menos una ilusión irreal. No tiene significado ni existencia alguna aparte del ser en que existe, pero al existir en ese ser la privación es suficientemente real. Del mismo modo, el mal no puede por sí mismo ser causa de nada, pero existe, y puede ser causa a través del bien en el que existe. En realidad, cuanto más poderoso es el bien en el que existe, mayores son sus efectos.¹⁵

Dios no creó, pues, el mal como una entidad positiva, pero ¿no habrá que decir que Dios quiso el mal en algún sentido, puesto que creó un mundo en el que preveía que existiría el mal? Es necesario considerar por separado el mal físico y el mal moral (*malum culpae*). El mal físico fue ciertamente permitido por Dios, y puede decirse que en cierto sentido fue querido por Dios. Indudablemente, Dios no lo quiso por razón de sí mismo, *per se*, pero quiso un universo, un orden natural, que suponía al menos la posibilidad de defectos y sufrimientos físicos. Al querer la creación de la naturaleza sensitiva, Dios quiso aquella capacidad de sentir dolor y placer que es, naturalmente hablando, inseparable de la naturaleza humana. Dios no quiso el sufrimiento como tal, pero quiso que la naturaleza (un bien) llevase consigo la capacidad de sufrir. Además, dice santo Tomás, la perfección del universo requiere que haya, además de seres incorruptibles, seres corruptibles, y, si hay seres corruptibles, la corrupción, la muerte, tendrá su lugar según el orden natural. Así pues, Dios no quiso la corrupción (huelga decir que la palabra no se emplea aquí en su sentido moral) por razón de la misma, pero puede decirse que la causó *per accidens*, ya que quiso crear y creó un universo cuyo orden exigía la capacidad de defecto y corrupción por parte de algunos seres. Igualmente, la preservación del orden de la justicia exige que el mal moral pueda encontrar castigo (*malum poenae*), y puede decirse que Dios quiso y causó el castigo, no por sí mismo, sino para que el orden de la justicia fuese preservado.

Al tratar del mal físico, santo Tomás tiende, pues, a tratar a Dios como un artista, y el universo como una obra de arte. La perfección de esa obra de arte requiere una diversidad de seres, entre los cuales se encontrarán seres mortales y capaces de sufrimiento, de modo que puede decirse que Dios quiso el mal físico no *per se* sino *per accidens*, por razón de un bien, el bien del universo entero. Pero cuando se trata del orden moral, del orden de la libertad, y de considerar los seres humanos precisamente como agentes libres, su actitud es diferente. La libertad es un bien, y sin ella los seres humanos no tributarían a Dios aquel amor del que Él es digno, no podrían merecer, etc. La libertad hace al hombre más parecido a Dios de lo que sería si no fuese libre. Por otra parte, la libertad del hombre, cuando éste no ha alcanzado la visión de Dios, implica el poder de escoger contra Dios y contra la ley moral, el poder de pecar. Dios no quiso el desorden moral ni el pecado en ningún sentido, pero los permitió. ¿Por qué? En razón de un bien mayor, el de que el hombre pudiera ser libre y pudiera amar y servir a Dios por su propia libre elección. La perfección física del universo requería la presencia de algunos seres mortales, de modo que, como hemos visto, puede decirse que Dios quiso la muerte *per accidens*; pero aunque la perfección del universo requería que el hombre fuese libre, no requería que el hombre hiciese un mal uso de su libertad, es decir, que pecase, y no puede decirse que Dios haya querido el mal moral, ni *per se* ni *per accidens*. No obstante, era imposible que hubiese un ser humano en el orden

¹⁵ Cf. *S. T. Ia*, 48, 1-5.

natural que fuese libre y, al mismo tiempo, incapaz de pecar, de modo que se puede decir que Dios permitió el mal moral, aunque solamente lo permitió en razón de un bien mayor.

Habría, desde luego, mucho más que decir a propósito de esta cuestión, si introdujésemos consideraciones tomadas de la teología, y cualquier consideración puramente filosófica del problema es necesariamente mucho menos satisfactoria que un tratamiento en el que se utilicen tanto verdades filosóficas como verdades teológicas. Las doctrinas de la caída y de la redención, por ejemplo, esparcen sobre el problema del mal una luz que no puede ser proporcionada por razonamientos puramente filosóficos. Sin embargo, los argumentos basados en la revelación y en la teología dogmática deben ser omitidos aquí. La respuesta filosófica de santo Tomás al problema del mal en su relación a Dios puede resumirse en dos afirmaciones: primera, que Dios no quiso el mal moral en ningún sentido, sino solamente lo permitió en razón de un bien mayor que el que podía alcanzarse impidiendo aquél, es decir, no haciendo al hombre libre, y, segunda, que aunque Dios no quiso el mal físico por razón del mismo, puede decirse que quiso ciertos males físicos *per accidens*, en provecho de la perfección del universo. Digo «ciertos males físicos», porque santo Tomás no entiende que pueda decirse que Dios quiso todos los males físicos, ni siquiera *per accidens*. La corruptibilidad o la muerte pertenecen a una cierta clase de bien, pero muchos males y sufrimientos físicos no están vinculados a la perfección o bien del universo, sino que son el resultado del mal moral de parte del hombre: no son «inevitables». Tales males físicos no fueron queridos, sino meramente permitidos por Dios.⁶⁷

⁶⁷ Sobre el tema del mal y su relación a Dios. ver. por ejemplo, S. T, Ia, 19, 9; Ia, 48-9; *Contra Gent.*, 3, 45; *De Malo*, cuestiones 1-3; *De Potencia*, 1, 6.

¹⁵ Cf. S. T, Ia, 48, 1-5.

CAPÍTULO XXXVII

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VII: PSICOLOGÍA

Una sola forma substancial en el hombre. — Las potencias del alma. — Los sentidos internos. — El libre albedrío. — La facultad más noble. — La inmortalidad. — Los entendimientos activo y pasivo no son numéricamente el mismo en todos los hombres.

1. Ya hemos visto¹ que santo Tomás de Aquino mantuvo la doctrina aristotélica del hilemorfismo, y que, apartándose de las opiniones de sus predecesores, defendió la unicidad de la forma substancial en la substancia. Tal vez santo Tomás empezó por aceptar la existencia de una *forma corporeitatis* como primera forma substancial en la substancia material^{68 69}; pero, en cualquier caso, pronto se opuso a aquella opinión y sostuvo que la forma substancial específica informa inmediatamente a la materia prima, sin la mediación de otra forma substancial alguna. El aquinatense aplicó dicha doctrina al hombre, y mantuvo que en el *compositum* humano no hay más que una forma substancial. Esa única forma substancial es el alma racional, que informa directamente a la materia: no hay *forma corporeitatis*, ni menos aún, formas substanciales vegetativa y sensitiva. El ser humano constituye una unidad, y no puede menoscabarse dicha unidad, como se haría al suponer una pluralidad de formas substanciales. El término «hombre» no debe aplicarse ni al alma sola ni al cuerpo solo, sino al alma y al cuerpo juntos, a la substancia compuesta.

Santo Tomás sigue, pues, a Aristóteles al subrayar la unidad de la substancia humana. El alma única del hombre es la que confiere a éste todas sus determinaciones de hombre, su corporeidad (al informar la materia prima), y sus operaciones vegetativas, sensitivas e intelectivas. En una planta sólo está presente el alma o principio vegetativo, que confiere vida y las facultades de crecimiento y reproducción; en el animal irracional está sólo presente el alma sensitiva, que actúa como principio no solamente de la vida vegetativa, sino también de la sensitiva; en el hombre sólo está presente el alma racional, que es no solamente el principio de las operaciones peculiares a la misma, sino también de las funciones vegetativa y sensitiva. Cuando llega la muerte y el alma se separa del cuerpo, el cuerpo se desintegra: no se trata meramente de que cesen las operaciones racionales, puesto que también cesan las funciones sensitivas y vegetativas; es que el único principio de todas esas operaciones no informa ya la materia que anteriormente informaba, y en lugar de la substancia humana unificada tenemos una multiplicidad de substancias, cuyas nuevas formas substanciales son educidas de la potencialidad de la materia.

Está, pues, perfectamente claro que la idea platónica de la relación del alma al cuerpo era inaceptable para santo Tomás. Es el individuo humano el que percibe no solamente que razona y entiende, sino también que siente y ejerce sensaciones. Pero no es posible tener sensaciones sin tener un cuerpo, de modo que también el cuerpo, y no sólo el alma, ha de pertenecer al hombre⁷⁰. Un hombre es engendrado cuando es infundida el alma racional, y muere cuando el alma racional se aparta del cuerpo: no hay ninguna otra forma substancial en el hombre aparte del alma racional, y ésta ejerce las funciones de las formas inferiores, realizando por sí misma, en el caso del hombre, lo que realiza el alma vegetativa en el caso de la planta, y el alma sensitiva en

⁶⁸ Cáp. 33.

⁶⁹ Cf. In I Sent., 8, 5. 2; In II Sent., 3, 1. 1.

⁷⁰ S. T, Ia, 76, 1.

el caso del animal irracional⁷¹. De ahí se sigue que la unión del alma y el cuerpo no puede ser algo no natural: no puede ser un castigo sufrido por el alma por un pecado cometido en un estado anterior, como pensó Orígenes. El alma humana tiene la facultad de sensación, por ejemplo, pero no puede ejercitar esa función sin un cuerpo; tiene la facultad de intelección, pero no posee ideas innatas, y ha de formar sus ideas en dependencia de la experiencia sensible, para lo cual necesita un cuerpo; el alma está, pues, unida al cuerpo porque lo necesita, porque es la forma natural del cuerpo. La unión de alma y cuerpo no es en detrimento del alma, sino para su provecho, *propter animam*. La materia existe para la forma, y no a la inversa, y el alma está unida al cuerpo para poder obrar de acuerdo con su naturaleza.⁷²

2. Pero aunque santo Tomás subrayase la unidad del hombre, la íntima unión de alma y cuerpo, mantuvo que hay una distinción real entre el alma y sus facultades, y entre unas y otras facultades. Solamente en Dios la potencia de obrar y el acto mismo son idénticos a su substancia, puesto que solamente en Dios no hay potencialidad: en el alma humana hay facultades o potencias de obrar que están en potencialidad respecto de sus actos, y que han de distinguirse según sus propios actos y objetos⁷³. Algunas de esas potencias o facultades pertenecen al alma como tal, y no dependen intrínsecamente de un órgano corporal, mientras que otras pertenecen al *compositum* y no pueden ser ejercidas sin el cuerpo; en consecuencia, las primeras permanecen en el alma incluso cuando está separada del cuerpo, mientras que las últimas permanecen en el alma separada sólo potencialmente (o virtualmente, *virtute*), en el sentido de que el alma tiene aún el poder remoto de ejercer las facultades, pero solamente si se reuniese con el cuerpo; en estado de separación, no puede hacer uso de ellas. Por ejemplo, la facultad racional o intelectual no depende intrínsecamente del cuerpo, aunque en el estado de unión con el cuerpo hay una cierta dependencia en cuanto al material del conocimiento (en un sentido que explicaremos más adelante); pero es evidente que la facultad de sensación no puede ser ejercida sin el cuerpo. Por otra parte, tampoco puede ser ejercida por el cuerpo sin el alma. Así pues, su «sujeto» no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el *compositum* humano. No puede decirse simplemente que la sensación sea obra del alma, que utiliza como instrumento un cuerpo, según pensaba san Agustín; el cuerpo y el alma desempeñan sus respectivos papeles en la producción del acto de sensación, la facultad de sensación corresponde a ambos en unión, no a uno de ellos por separado.

En las potencias o facultades hay una cierta jerarquía. La facultad vegetativa, que comprende los poderes de nutrición, crecimiento y reproducción, tiene como objeto simplemente al cuerpo unido al alma, o viviendo por medio del alma. La facultad sensitiva (que comprende los sentidos exteriores de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, y los sentidos internos del *sensus communis*, *phantasia* o imaginación, *vis aestimativa* y *vis memorativa*, o memoria) tiene como objeto no simplemente el cuerpo del sujeto sentiente, sino todo cuerpo sensible. La facultad racional (que comprende los entendimientos activo y pasivo) tiene como objeto no solamente los cuerpos sensibles, sino al ser en general. Así pues, cuanto más elevada es la potencia, más amplio y comprensivo es su objeto. La primera facultad general se relaciona al propio cuerpo del sujeto; pero las otras dos facultades, la sensitiva y la intelectual, se relacionan también con objetos extrínsecos al sujeto mismo, y una consideración de ese hecho nos manifiesta que hay otras

⁷¹ *Ibid.*, Ia. 76. 4.

⁷² Cf. *ibid.*, Ia. 76. 5; Ia. 89.1.

⁷³ *Ibid.*, Ia, 77, 1-3; De Anima, 1, lectio 2.

potencias además de las ya mencionadas. Si consideramos la aptitud del objeto externo para ser recibido en el sujeto a través del conocimiento, encontramos que hay dos clases de facultades, la sensitiva y la intelectual, la primera de las cuales es de alcance más restringido que la segunda; pero si consideramos la inclinación y tendencia del alma hacia el objeto externo, encontramos que hay otras dos potencias, la de locomoción, por la cual el sujeto alcanza su objeto mediante su propio movimiento, y la de apetición, por la cual el objeto es deseado como con fin (*finis*). La potencia de locomoción corresponde al nivel de la vida sensitiva; pero la potencia de apetición es doble, pues comprende el deseo a nivel sensitivo, el apetito sensitivo y el deseo a nivel intelectual, la volición. Encontramos, pues, al nivel vegetativo de la vida las tres potencias de nutrición, crecimiento y reproducción; al nivel sensitivo, los cinco sentidos externos, los cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz y el apetito sensitivo; y, al nivel racional, el entendimiento activo, el entendimiento pasivo y la voluntad. En el hombre están presentes todas esas potencias.

Esas potencias o facultades proceden de la esencia del alma como de su principio, pero se distinguen realmente unas de otras. Tienen distintos objetos formales (la vista, por ejemplo, tiene como objeto propio el color), sus actividades son diferentes, y son, por lo tanto, potencias realmente distintas (*operatio sequitur esse*). Pero las distinciones reales no deben ser multiplicadas sin razón suficiente. Por ejemplo, uno de los sentidos internos es la *vis memorativa*, o memoria sensitiva, por medio de la cual el animal recuerda al amigo o al enemigo, lo que le ha producido placer y lo que le ha dañado, y, según santo Tomás, la memoria del pasado como pasado corresponde a la memoria sensitiva, puesto que el pasado como pasado hace referencia a objetos particulares, y es la memoria sensitiva la que tiene relación con lo particular. Pero si entendemos por memoria la conservación de ideas o conceptos, ésta debe referirse al intelecto, y podemos hablar de memoria intelectual; pero la memoria intelectual no es una potencia distinta del mismo entendimiento, más precisamente, del entendimiento pasivo: es el mismo entendimiento visto en uno de sus aspectos o funciones. Igualmente, el acto de aprehender una verdad, de descansar en la aprehensión de la verdad, no procede de una potencia o facultad diferente de la facultad por la que razonamos discursivamente; *intellectus* y *ratio* no son facultades distintas, porque es la misma mente la que aprehende la verdad y la que razona de una verdad a otra. Ni tampoco la «razón superior» (*ratio superior*), que se ocupa de las cosas eternas, es una facultad diferente de la *ratio inferior*, por la que obtenemos un conocimiento racional de cosas temporales. Ambas son una misma facultad, aunque ésta reciba nombres diferentes según los objetos de sus diferentes actos, como decía san Agustín. Lo mismo tiene aplicación a los entendimientos especulativo y práctico, que no son más que una facultad.

74

74 Convendrá decir también algunas palabras sobre el tema de los «sentidos internos»,

que son comunes al hombre y a los animales. Santo Tomás observa⁷ que Avicena, en su libro Sobre el alma, postuló cinco sentidos internos, pero que, en realidad, solamente hay cuatro. ¿Qué entiende santo Tomás por «sentidos» en ese contexto? Indudablemente, no sentidos en la acepción que nosotros damos al término, puesto que cuando nosotros utilizamos la palabra «sentido» nos referimos a uno de los sentidos externos. ¿Por qué les llama, entonces, sentidos? Para indicar que son operaciones que corresponden al nivel de la vida sensitiva, y que no suponen razón. Por ejemplo, debe ser por una operación instintiva por la que el pájaro «juzga» que las ramitas que ve le serán útiles para construir su nido. El pájaro no puede ver esa utilidad simplemente por la visión, que se dirige al color, y, por otra parte, el pájaro no razona o juzga en el sentido propio de esos términos: tiene, pues, un «sentido interno» por el que aprehende la utilidad de las ramitas.

En primer lugar, debe haber un sentido interno por el que los datos de los distintos sentidos externos son distinguidos y reunidos. El ojo ve el color, el oído oye sonidos, pero aunque el sentido de la vista distingue un color de otro, no puede distinguir el color del sonido, puesto que no puede oír; y, por la misma razón, no puede referir el sonido al objeto coloreado visto, como, por ejemplo, cuando un hombre está hablando a su perro. Esa función de distinguir y reunir es ejecutada por el sentido general o *sensus communis*. En segundo lugar, el animal es capaz de conservar las formas aprehendidas por los sentidos, y esa función es ejecutada por la imaginación (*phantasia* o *imaginatio*), que es «un cierto tesoro de las formas recibidas a través de los sentidos». En tercer lugar, el animal es capaz de aprehender cosas que no puede percibir por medio de los sentidos, por ejemplo, que algo es útil para él, que alguien o algo es amistoso u hostil, y esa tarea es realizada por la *vis aestimativa*, mientras que, finalmente, la *vis memorativa* conserva las aprehensiones. Por lo que respecta a las formas sensibles, dice santo Tomás, no hay diferencia entre el hombre y el animal, puesto que todos son afectados del mismo modo por los objetos exteriores sensibles; pero por lo que respecta a la aprehensión de cosas que no son directamente percibidas por los sentidos externos, hay una diferencia entre el hombre y los animales. Éstos perciben cosas tales como la utilidad o la nocividad, la amistad o la hostilidad, por un instinto natural, mientras que el hombre compara cosas particulares. Así pues, lo que él llama en los animales *vis aestimativa naturalis*, lo llama *vis cogitativa* en el caso de los seres humanos. Algo más que el mero instinto está supuesto en este segundo caso.

4. Además de los cinco sentidos externos, los cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz, el apetito sensitivo y las facultades cognoscitivas racionales (a las que volveré en el próximo capítulo, al tratar de la teoría tomista del conocimiento), el hombre tiene también voluntad (voluntas). La voluntad difiere del apetito sensitivo, puesto que desea el bien como tal o el bien en general (*bonum sub communi ratione boni*), mientras que el apetito sensitivo no desea el bien en general, sino los objetos particulares de deseo presentados por los sentidos. Además, la voluntad está orientada por su misma naturaleza hacia el bien en general, y desea necesariamente el bien en general. Tal necesidad no es, sin embargo, una necesidad de coacción, una necesidad que vincule a la voluntad con violencia; procede de la voluntad misma, que desea por su naturaleza el fin último o felicidad (*beatitudo*). La voluntad, como es una facultad apetitiva, no puede entenderse aparte de su objeto natural de deseo, su *finis* natural, y ese objeto, dice santo Tomás siguiendo a Aristóteles, es la beatitud, la felicidad, el bien en general. Los hombres deseamos necesariamente ser felices, no podemos por menos de desearlo; pero la necesidad en cuestión no es una necesidad impuesta desde fuera por la violencia (*necessitas coactionis*), sino una necesidad de naturaleza (*necessitas naturalis*), que procede de la misma naturaleza de la voluntad.

Pero aunque el hombre desee necesariamente la felicidad, eso no significa que no sea libre en cuanto a sus elecciones particulares. Hay algunos bienes particulares que no son necesarios para la felicidad, y el hombre es libre de quererlos o no. Además, aun cuando la verdadera felicidad solamente puede encontrarse en la posesión de Dios, en el logro del Bien infinito, eso no significa que todo hombre haya de tener un deseo consciente de Dios, o que deba necesariamente querer aquellos medios que le conduzcan a Dios. En esta vida el entendimiento no alcanza aquella clara visión de Dios, como bien

⁷S. T., Ia, 78, 4.

infinito y única fuente de felicidad, que se necesitaría para determinar a la voluntad. El hombre desea necesariamente la felicidad, pero la conexión entre la felicidad y Dios no le es tan resueltamente clara que sea incapaz de querer algo distinto de Dios. Desde luego, en cierto sentido el hombre siempre quiere a Dios, puesto que quiere necesariamente la felicidad, y, de facto, la felicidad solamente puede encontrarse en Dios, el Bien infinito; pero, debido a su falta de visión clara de Dios como Bien infinito, pueden aparecer al hombre como necesariamente relacionados a su felicidad objetos que no están relacionados de ese modo a ésta, y el hombre puede poner su felicidad en algo distinto de Dios. Quiera lo que quiera, lo quiere como un bien, real o aparente (el hombre quiere necesariamente *sub ratione boni*), pero no quiere necesariamente el verdadero Bien infinito. En un sentido interpretativo, puede decirse que el hombre quiere siempre a Dios; pero, por lo que se refiere a la elección consciente, el hombre puede querer algo distinto de Dios, incluso hasta la exclusión de Dios. Si cierra los ojos a la verdad y dirige su atención a los placeres sensuales, por ejemplo, poniendo en éstos su felicidad, el hombre es moralmente culpable; pero eso no altera el hecho de que la incompatibilidad entre el entregarse al placer sensual desordenado y el logro de la verdadera felicidad no le es tan evidente que no pueda tomar como fin la entrega a los placeres desordenados. Un ejemplo paralelo puede tomarse de la actividad del entendimiento. Si un hombre sabe lo que significan los términos, le es imposible no asentir a los primeros principios en el orden intelectual, por ejemplo, al principio de identidad; pero cuando se trata de una cadena de razonamientos, como en la prueba metafísica de la existencia de Dios, puede negar su asentimiento, no porque la argumentación sea insuficiente, sino porque no desea asentir, y aparta su entendimiento de la percepción de la conexión necesaria entre las premisas y la conclusión, o de la atención a la misma. Semejantemente, un hombre quiere necesariamente *sub ratione boni*, desea necesariamente la felicidad; pero puede apartar su atención de la conexión necesaria entre la felicidad y Dios, y permitir que algo distinto de Dios le aparezca como fuente de la verdadera felicidad.

El libre albedrío (*liberum arbitrium*) no es una potencia o facultad distinta de la voluntad; pero hay una distinción mental entre aquél y ésta, porque el término «voluntad» significa la facultad como principio de toda nuestra volición, sea necesaria (en relación al fin, la felicidad) o libre (en relación a la elección de medios tendentes a dicho fin), mientras que «libre albedrío», o voluntad libre, significa la misma facultad como principio de nuestra libre elección de los medios. Como ya se ha dicho, santo Tomás de Aquino mantenía que aunque el hombre quiere necesariamente el fin, la felicidad, no tiene una visión vinculante de la conexión entre los medios particulares y aquel fin, y, por lo tanto, es libre con relación a la elección de dichos medios, sin ser determinado ni desde fuera ni desde dentro. La libertad del hombre se sigue del hecho de su racionalidad. La oveja «juzga» por un instinto natural que debe huir del lobo, pero el hombre juzga que un bien ha de alcanzarse o que un mal ha de evitarse por un acto libre de su inteligencia⁷⁵. La razón, a diferencia del instinto, no es determinada en su juicio a propósito de elecciones particulares. La elección se refiere a los medios para el fin último (la felicidad), y al hombre le es posible considerar cualquier objeto particular desde más de un punto de vista: puede considerarlo en un aspecto bueno y juzgar que debe ser escogido, o puede considerarlo en un aspecto malo, es decir, en cuanto falta de algún bien, y juzgar que debe ser evitado⁷⁶. El *liberum arbitrium* es, pues, la potencia por la cual un hombre es capaz de juzgar libremente^{77 78}. Puede parecer, entonces, que la libertad pertenece al entendimiento, y no a la voluntad; pero santo Tomás observa¹¹ que cuando se dice que el *liberum arbitrium* es la potencia por la que el hombre es capaz de juzgar libremente, no se hace referencia a cualquier clase de juicio, sino al juicio decisivo de la elección

⁷⁵S. T.. Ia. 83. 1.

⁷⁶Ibid.. IIa. 13. 6.

⁷⁷De Veritate, 24, 4 y 6.

⁷⁸Ibid., 24, 6.

que pone fin a la deliberación resultante del hecho de que un hombre puede considerar un posible objeto de elección desde distintos puntos de vista. Por ejemplo, si se trata de ir a pasear o de no ir a pasear, yo puedo ver el paseo como un bien, como un ejercicio saludable, o como un mal, como una pérdida del tiempo que necesito para escribir una carta que ha de salir en el correo de la tarde. El juicio de la decisión que dice que saldré de paseo (o que no saldré, según sea el caso) se hace bajo el influjo de la voluntad. El *liberum arbitrium* es, pues, la voluntad, pero designa la voluntad no absolutamente, sino en su relación a la razón. El juicio como tal pertenece a la razón, pero la libertad del juicio pertenece inmediatamente a la voluntad. Aun así, es cierto que la explicación tomista de la libertad es de carácter intelectualista.

5. Ese intelectualismo es patente en la respuesta tomista a la cuestión de si la facultad más noble es el entendimiento o la voluntad. Santo Tomás responde que, absolutamente hablando, el entendimiento es la facultad más noble, puesto que el entendimiento, mediante el acto de conocimiento, posee el objeto, lo contiene en sí mismo mediante la asimilación mental, mientras que la voluntad tiende hacia el objeto como externo; y es más perfecto poseer en uno mismo la perfección del objeto que tender hacia éste, según existe fuera de uno mismo. Así pues, por lo que respecta a los objetos corpóreos, el conocimiento de éstos es más perfecto y más noble que la volición de los mismos, puesto que por el conocimiento poseemos en nosotros mismos las formas de esos objetos, y dichas formas existen en el alma racional de un modo más noble a como existen en los objetos corpóreos. De modo similar la esencia de la visión beatífica consiste en el acto de conocimiento por el que poseemos a Dios. Por otra parte, aunque la posesión del objeto por el entendimiento es en sí misma más perfecta que la tendencia hacia el objeto por la volición, la voluntad puede ser más noble que el entendimiento en ciertos aspectos, *secundum quid*, por razones accidentales. Por ejemplo, en esta vida, nuestro conocimiento de Dios es imperfecto y analógico, solamente conocemos a Dios de una manera indirecta, mientras que la voluntad tiende directamente a Dios: el amor a Dios es, pues, más perfecto que el conocimiento de Dios. En el caso de objetos que son menos nobles que el alma, los objetos corpóreos, podemos tener conocimiento inmediato, y tal conocimiento es más perfecto que la volición; pero en el caso de Dios, un objeto que trasciende al alma humana, solamente tenemos, en esta vida, un conocimiento mediato, y nuestro amor a Dios es más perfecto que nuestro conocimiento de Dios. No obstante, en la visión beatífica, en el cielo, cuando el alma ve la esencia de Dios de un modo inmediato, la superioridad intrínseca del entendimiento sobre la voluntad se reafirma a sí misma, por así decirlo. De esa manera, santo Tomás adopta la actitud intelectualista de Aristóteles y la interpreta, a la vez, en un marco cristiano.⁷⁹

6. Hemos visto que santo Tomás de Aquino rechazó la opinión platónico-agustiniana sobre la relación del alma al cuerpo, y adoptó la doctrina aristotélica del alma como forma del cuerpo, subrayando la intimidad de la unión entre ambos. No hay *forma corporeitatis*, hay únicamente una forma substancial en el hombre, el alma racional, y ésta informa directamente la materia prima y es la causa de todas las actividades humanas en los niveles vegetativo, sensitivo e intelectual. La sensación no es un acto del alma que se vale del cuerpo como de un instrumento, sino un acto del *compositum*; no tenemos ideas innatas, sino que la mente conoce en dependencia de la experiencia sensible. Se plantea, pues, la cuestión de si la intimidad de la unión de alma y cuerpo no ha sido acentuada de tal modo que deba excluirse la posible subsistencia del alma humana aparte del cuerpo. En otras palabras, la doctrina aristotélica de la relación de alma y cuerpo, ¿no es incompatible con la inmortalidad personal? Si se parte de la teoría platónica del alma, la inmortalidad queda asegurada, pero la unión de alma y cuerpo se hace difícil de entender; mientras que si se parte de la teoría aristotélica del alma, puede parecer que hay que

⁷⁹*De Veritate*, 22, 11; cf. *S. T.*, Ia, 82, 3.

sacrificar la inmortalidad, que el alma queda tan íntimamente vinculada al cuerpo que no puede subsistir aparte de éste.

El alma es, en efecto, la forma del cuerpo, y, según santo Tomás, conserva siempre su aptitud para informar a un cuerpo, precisamente porque es por naturaleza la forma del cuerpo; pero no por eso deja de ser un alma racional, y sus potencias no se agotan en la información del cuerpo. Al tratar de la inmortalidad del alma, santo Tomás argumenta que el alma es incorruptible porque es una forma subsistente. Una cosa que se corrompe es corrompida o por sí misma (*per se*) o accidentalmente (*per accidens*), es decir, por la corrupción de alguna otra cosa de la que depende su existencia. El alma de los animales irracionales depende del cuerpo para todas sus operaciones, y se corrompe cuando se corrompe el cuerpo (*corruptio per accidens*); pero el alma racional, que es una forma subsistente, no puede ser afectada por la corrupción del cuerpo, del que no depende intrínsecamente⁸⁰. Si eso fuera todo lo que santo Tomás tiene que decir para probar la inmortalidad, sería evidentemente culpable de una grosera *petitio principii*, puesto que presupondría que el alma humana es una *forma subsistens*, y eso es precisamente lo que tenía que demostrar. Pero santo Tomás argumenta que el alma racional debe ser una forma espiritual y subsistente, porque es capaz de conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Si fuera material, estaría determinada a un objeto específico, como el órgano de la visión está determinado a la percepción del color. Además, si dependiese intrínsecamente de un órgano corporal, estaría limitada al conocimiento de alguna especie particular de objetos corpóreos, lo que no es el caso⁸¹, y si fuera ella misma un cuerpo, material, no podría reflexionar sobre sí misma⁸². Por esas y otras razones, el alma humana, que es un alma racional, debe ser inmaterial, es decir, espiritual, de lo que se sigue que es incorruptible o inmortal por naturaleza. Físicamente hablando podría, desde luego, ser aniquilada por Dios, que la creó; pero su inmortalidad se sigue de su naturaleza, y no es simplemente un don gratuito, salvo en el sentido en que es gratuita su misma existencia, como la existencia de cualquier otra criatura.

Santo Tomás argumenta también a partir del deseo de persistencia en el ser. Hay un deseo natural de inmortalidad, y un deseo natural, como implantado por Dios, no puede ser en vano⁸³. «Es imposible que un apetito natural sea en vano. Pero el hombre tiene un apetito natural de perpetua persistencia en el ser. Eso está claro por el hecho de que la existencia (*esse*) es deseada por todas las cosas, pero el hombre tiene una aprehensión intelectual del *esse* como tal, y no solamente del *esse* aquí y ahora, como lo tiene el bruto. El hombre alcanza, pues, la inmortalidad por lo que respecta a su alma, por la que aprehende el *esse* como tal y sin límite temporal.»⁸⁴ El hombre, a diferencia del animal irracional, puede concebir la existencia perpetua, separada del momento presente, y a esa aprehensión corresponde un deseo natural de inmortalidad. Como ese deseo tiene que haber sido implantado por el Autor de la Naturaleza, no puede ser en vano (*frustra*, o *inane*). Contra eso argumentará más tarde Duns Escoto que, por lo que se refiere al deseo natural (*desiderium naturale*), el hombre y el bruto están al mismo nivel, y ambos rehúyen la muerte, mientras que, por lo que se refiere a un deseo ilícito o consciente, hemos de mostrar que su satisfacción es posible antes de argumentar que debe ser satisfecho⁸⁵. Podría replicarse que la posibilidad de la satisfacción del deseo se muestra al probar que el alma no depende intrínsecamente del cuerpo, sino que es espiritual, lo cual equivaldría a admitir que el argumento fundamental es el tomado de la espiritualidad del alma.

En vista de la epistemología de santo Tomás, de su insistencia en cuanto a poner el origen de las ideas humanas en la experiencia sensible y en cuanto al papel del «fantasma» en la formación de dichas ideas,

⁸⁰S. T. 1^a. 75. 6; Contra Gent., 2, 79.

⁸¹Ibid.. 75. 2.

⁸²Contra Gent., 2, 49.

⁸³S. T. 1^a. 75. 6.

⁸⁴Contra Gent.. 2. 79.

⁸⁵*Opus oxon.*, 4, 43, 2, núms. 29 y sig.

puede parecer que se contradice al afirmar que la mente humana no depende intrínsecamente del cuerpo, y puede parecer también que el alma en estado de separación sería incapaz de actividad intelectual alguna. Con respecto al primer punto, sin embargo, santo Tomás mantiene que la mente necesita del cuerpo para su actividad no como un órgano de la actividad mental, porque ésta es de la mente sola, sino por causa del objeto natural de la mente humana en esta vida, cuando está unida a un cuerpo. En otras palabras, la mente no depende intrínsecamente del cuerpo para su subsistencia. ¿Puede, entonces, ejercer su actividad en un estado de separación del cuerpo? Sí, porque su modo de conocimiento es consecuencia del estado en que se encuentra. Cuando está unida al cuerpo, el alma racional no llega a conocer cosas salvo *convertendo se ad phantasmata*; pero cuando está en estado de separación ya no es incapaz de conocerse a sí misma y a otras almas de una manera perfecta y directa, y a los ángeles de manera imperfecta. Puede parecer que en tal caso es mejor para el alma encontrarse en estado de separación del cuerpo que no unida a éste, puesto que los espíritus son objetos de conocimiento más nobles que las cosas corpóreas; pero santo Tomás no puede admitir eso, ya que él ha insistido en que es natural para el alma estar unida al cuerpo, y que tal unión es para bien del alma. No vacila, pues, en sacar la conclusión de que el estado de separación es *praeter naturam*, y que el modo de conocimiento del alma en el estado de separación es también *praeter naturam*.¹⁹

7. Cuando santo Tomás prueba la inmortalidad del alma se refiere, naturalmente, a la inmortalidad personal. Contra los averroístas argumenta que el entendimiento no es una substancia distinta del alma humana y común a todos los hombres, sino que está multiplicado «según la multiplicación de los cuerpos»⁸⁶. Es imposible explicar la diversidad de ideas y de operaciones intelectivas en los diferentes hombres sobre el supuesto de que todos los hombres tienen un solo entendimiento. No son solamente las sensaciones y los «fantasmas» lo que difiere de unos hombres a otros, sino también sus vidas y actividades intelectivas. Es absurdo suponer que los hombres tienen un solo entendimiento, como lo sería suponer que tienen una sola visión.

Es importante advertir que no es la opinión de Avicena concerniente a la unicidad y el carácter separado del entendimiento activo lo que excluye necesariamente la inmortalidad personal (algunos filósofos medievales que mantuvieron indudablemente la inmortalidad personal identificaron el entendimiento activo con Dios o con la actividad de Dios en el alma humana), sino más bien la opinión de Averroes concerniente a la unicidad y carácter separado del entendimiento pasivo, y no solamente del activo. Santo Tomás de Aquino pone en claro que su principal enemigo en este punto fue Averroes, al comienzo de su *De unitate intellectus contra averroistas*. Si se acepta la teoría averroísta, «se sigue que después de la muerte no queda nada de las almas de los hombres, excepto un solo entendimiento; y de ese modo hay que excluir igualmente la concesión de recompensas y castigos». Eso no es decir, desde luego, que santo Tomás aceptase la teoría de la unicidad del entendimiento activo; argumenta contra la misma, por ejemplo, en la *Summa contra Gentiles*²¹, y también en la *Summa Theologica*²². Uno de sus argumentos establece que si el entendimiento activo fuera uno en todos los hombres, entonces su ejercicio sería independiente del control del individuo, y sería constante, mientras que, en realidad, podemos llevar a cabo a voluntad la actividad intelectual, y abandonarla también a voluntad. Incidentalmente, santo Tomás de Aquino interpreta el pasaje indudablemente oscuro de Aristóteles en el *De Anima*²³ como si enseñase el carácter individual del intelecto activo en los individuos humanos. Es imposible decir con certeza que la interpretación de Aristóteles por santo Tomás es equivocada, aunque yo me inclino por esa opinión; pero el acierto o error de esa interpretación de Aristóteles no afecta, es

¹⁹S. T. Ia. 89, 1 y sig.

²⁰Ibid.. 76, 2.

²¹2. 76.

²²Ia. 79. 4-5.

²³3, 5; 430 a., 17 y sig.

evidente, a la verdad o falsedad de su propia idea del entendimiento activo.^{87 88}

Contra la unicidad del entendimiento pasivo, santo Tomás argumenta en el *De unitate intellectus contra averroistas* y en la *Summa contra Gentiles*²⁵. Sus argumentos presuponen muy ampliamente la psicología y la epistemología aristotélicas; pero tal presuposición debía realmente darse por descontada, no solamente por el hecho de que santo Tomás había aceptado la doctrina aristotélica según él mismo la entendía e interpretaba, sino también porque los averroístas eran a la vez aristotélicos. Así pues, decir que santo Tomás de Aquino presuponía la psicología y la epistemología aristotélicas es simplemente decir que trató de mostrar a los averroístas que su noción del carácter unitario y separado del entendimiento pasivo era inconsecuente con sus propios principios. Si el alma es la forma del cuerpo, ¿cómo podría el entendimiento pasivo ser uno en todos los hombres? Un solo principio no podría ser la forma de una pluralidad de substancias. Por otra parte, si el entendimiento pasivo fuese un principio separado, sería eterno; en tal caso, contendría todas las *species intelligibiles* que han sido recibidas desde siempre, y todos y cada uno de los hombres serían capaces de entender todas aquellas cosas que en un momento u otro han sido entendidas por el hombre, lo cual, evidentemente, no ocurre. Además, si el entendimiento activo fuera separado y eterno, se estaría ejerciendo desde la eternidad, y el entendimiento pasivo, supuesto igualmente separado y eterno, estaría recibiendo desde la eternidad; pero en tal caso se convertirían en innecesarios los sentidos y la imaginación a efectos de las actividades intelectivas, y la verdad es que la experiencia pone de manifiesto que son indispensables. Y ¿cómo se podrían explicar las diferentes capacidades intelectivas de los distintos hombres? Es indudable que las diferencias de los hombres en ese aspecto dependen en cierta medida de las diferencias en sus capacidades infraintelectivas.

Hoy puede resultar algo difícil para nosotros entender la excitación producida por la teoría averroísta, y el interés que suscitó. Pero es indudable que era incompatible con las doctrinas cristianas de la inmortalidad y de las sanciones en la vida futura, y aunque santo Tomás muestre un deseo de disociar a Aristóteles de Averroes, las consecuencias morales y religiosas de la doctrina averroísta eran más importantes para él que el intento de Averroes de atribuir la paternidad de su doctrina al gran filósofo griego. Contra los averroístas hicieron causa común los agustinianos y los aristotélicos. Podríamos comparar aquella reacción a la hoy provocada por los sistemas metafísicos y psicológicos que parecen poner en peligro la personalidad humana. En ese punto, el idealismo absoluto, por ejemplo, suscitó la oposición general de filósofos que, por lo demás, estaban profundamente divididos entre ellos.

⁸⁷ Sobre Aristóteles, ver *Summa contra Gentiles*. 2, 78, y el Comentario al *De Anima*, 3, *lectio* 10.

⁸⁸ 2, 73-5.

CAPÍTULO XXXVIII

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — VIII: EL CONOCIMIENTO

La «teoría del conocimiento» en santo Tomás. — El proceso del conocimiento: conocimiento de lo universal y de lo particular. — El conocimiento del alma por sí misma. — La posibilidad de la metafísica.

1. Buscar en santo Tomás una epistemología, en el sentido de una justificación del conocimiento, de una prueba o intento de prueba de la objetividad del conocimiento, frente a los idealismos subjetivistas de una clase o de otra, sería buscar en vano. Que todo el mundo, incluso los sedicentes escépticos, está convencido de que es posible una especie u otra de conocimiento, estaba tan claro para santo Tomás como lo había estado para san Agustín, y, si es que hay para santo Tomás un problema del conocimiento, se trata del problema de cómo salvaguardar y justificar la metafísica frente a la psicología aristotélica más bien que el de justificar la objetividad de nuestro conocimiento del mundo extramental frente al idealismo subjetivista, que aún no había hecho su aparición, o el de mostrar la legitimidad de la metafísica frente al criticismo kantiano, que estaba más distante aún en el futuro. Por supuesto que eso no equivale a decir que los principios tomistas no puedan desarrollarse de modo que nos proporcionen respuestas al idealismo subjetivista y al kantismo; pero no se debe cometer el anacronismo de hacer que el santo Tomás histórico conteste a preguntas que aún no habían sido formuladas. En realidad, el tratar la teoría del conocimiento de santo Tomás como algo aparte de su doctrina psicológica constituye ya en sí mismo un cierto anacronismo, pero creo que puede ser justificado, puesto que el problema del conocimiento se plantea a partir de la psicología, y es posible, al menos por razones de conveniencia, tratarlo por separado. Para aclarar el problema es necesario, ante todo, presentar un breve esbozo del modo en que, según santo Tomás, obtenemos nuestras ideas y nuestro conocimiento natural.

2. Los objetos corpóreos actúan sobre los órganos de los sentidos, y la sensación es un acto del *compositum*, del alma y el cuerpo, y no del alma sola, que se valiera del cuerpo como de un instrumento, según había pensado san Agustín. Los sentidos están naturalmente determinados a la aprehensión de realidades particulares, no pueden aprehender universales. Los animales irracionales tienen sensaciones, pero no captan ideas generales. El «fantasma» o imagen, que aparece en la imaginación, y que representa el objeto material particular percibido por los sentidos, es en sí mismo particular, el fantasma de un objeto particular. El conocimiento humano intelectual, sin embargo, es conocimiento de lo universal; el ser humano, en sus operaciones intelectivas, aprehende la forma del objeto material mediante la abstracción: aprehende un universal. Por la sensación únicamente podemos aprehender hombres particulares o árboles particulares, por ejemplo, y los fantasmas o imágenes internas de hombres o de árboles son siempre particulares. Aun cuando imaginemos una imagen compuesta de hombre, que no representa distintamente a ningún hombre real, sino que represente confusamente a muchos, esa imagen no dejará de ser particular, puesto que imágenes o partes de imágenes de hombres particulares reales cooperan en la formación de una imagen que puede ser «genérica» con respecto a hombres particulares reales, pero que no es en sí misma menos particular, la imagen de un hombre particular imaginado. Sin embargo, la mente puede concebir, y concibe de hecho, la idea general de hombre como tal, idea que incluye en su extensión a todos los hombres. Indudablemente una imagen de hombre no tiene aplicación a todo hombre, pero la idea de hombre, aun cuando sea concebida en dependencia de la aprehensión sensitiva de hombres particulares, tiene aplicación a todos los hombres. La imagen de un hombre ha de ser la imagen de un hombre que tiene pelos en la cabeza o la imagen de un hombre que no tiene pelos en la cabeza. En el primer caso, no representa, en ese aspecto, a los calvos; en el segundo, no representa en ese aspecto a los hombres que no son calvos; pero si formamos el concepto de hombre como animal racional, la idea vale para todos los hombres, sean o no calvos, sean blancos o negros, altos o bajos, ya que es la idea de la esencia de hombre.

¿Cómo se efectúa, pues, el tránsito del conocimiento sensitivo y particular al conocimiento intelectual?

Aunque la sensación es una actividad del alma y el cuerpo juntos, el alma espiritual y racional no puede ser afectada directamente por una cosa material ni por el fantasma; es, pues, necesaria alguna actividad de parte del alma, puesto que el concepto no puede formarse de un modo simplemente pasivo. Dicha actividad es la actividad del entendimiento «activo», el cual «ilumina» el fantasma y abstrae de éste el universal o «especie inteligible». Santo Tomás habla, pues, de iluminación, pero no emplea este término en su pleno sentido agustiniano (al menos, no según lo que es probablemente la interpretación correcta del sentido agustiniano del término). Lo que santo Tomás quiere decir es que el entendimiento activo, por su poder natural y sin iluminación especial alguna de parte de Dios, hace visible el aspecto inteligible del fantasma, revela el elemento formal y potencialmente universal contenido implícitamente en el fantasma. El entendimiento activo abstrae por sí mismo el elemento universal, y produce en el entendimiento pasivo la «especie impresa» (*species impressa*). La reacción del entendimiento pasivo a esa determinación es el *verbum mentis*, o *species expressa*, el concepto universal en sentido propio. La fundación del entendimiento activo (o «agente») es puramente activa, la de abstraer el elemento universal a partir de los elementos particulares del fantasma, y producir en el entendimiento pasivo la *species impressa*. El entendimiento del hombre no contiene ideas innatas, pero está en potencia para la recepción de conceptos. Así pues, ha de ser reducido al acto, y esa reducción a acto tiene que ser efectuada por un principio que esté a su vez en acto. Como el principio activo no dispone de ideas propias ya elaboradas que proporcionar, debe obtener sus materiales sacándolos de lo proporcionado por los sentidos, y eso significa que tiene que extraer del fantasma el elemento inteligible. Abstraer significa aislar intelectualmente lo universal separándolo de las notas particularizantes. El entendimiento activo abstrae así la esencia universal de hombre a partir de un fantasma particular excluyendo todas las notas particulares que lo limitan a ser el de un hombre particular o de determinados hombres particulares. Como el entendimiento activo es puramente activo, no puede imprimir en sí mismo el universal; lo imprime en el elemento potencial del entendimiento humano, en el entendimiento pasivo, y la reacción a esa impresión es el concepto en sentido pleno, el *verbum mentis*.

Es importante advertir, sin embargo, que el concepto abstracto no constituye el objeto del acto de conocimiento, sino su medio. Si el concepto, la modificación del entendimiento, fuese en sí mismo el objeto del conocimiento, entonces nuestro conocimiento sería un conocimiento de ideas, no de cosas existentes fuera de la mente, y las proposiciones de la ciencia se referirían no a cosas extramentales sino a conceptos en la mente. En realidad, sin embargo, el concepto es la semejanza del objeto producida en la mente, y constituye así el medio por el cual la mente conoce el objeto: dicho en el lenguaje del aquinatense, es *id quo intelligitur*, no *id quod intelligitur*¹. Por supuesto, la mente tiene el poder de reflexionar sobre sus propias modificaciones, y de ese modo puede convertir en objeto al concepto; pero el concepto no es objeto del conocimiento sino secundariamente, mientras que primariamente es instrumento del conocimiento. Al decir eso, santo Tomás evita el colocarse en una posición que sería la del idealismo subjetivo, y que le llevaría a las dificultades que acechan a esa forma de idealismo. La teoría con la que en realidad él contrasta la suya propia es la teoría de Platón; pero eso no altera el hecho de que al adoptar la actitud que adoptó escapase a una trampa de la que es casi imposible liberarse.

Como santo Tomás afirmaba que el entendimiento conoce directamente la esencia, el universal, sacó la conclusión lógica de que la mente humana no conoce directamente las cosas materiales singulares. Hay que subrayar, desde luego, «mente» y «conoce», puesto que no puede negarse que el ser humano aprehende objetos materiales particulares por medio de la sensibilidad; el objeto de los sentidos es precisamente el particular sensible. Pero el entendimiento llega a conocer mediante la abstracción de la especie inteligible a partir de la materia individualizante, y sólo puede tener, pues, conocimiento directo de universales. No obstante, aun después de abstraer la especie inteligible, el entendimiento ejerce su actividad de conocimiento solamente mediante una «conversión», una vuelta de la atención a los fantasmas en los que aprehende los

universales, y de ese modo tiene un conocimiento indirecto o reflejo de las cosas particulares representadas por los fantasmas. Así, la aprehensión sensitiva de Sócrates permite a la mente abstraer el «hombre» universal; pero tal idea abstracta es un medio de conocimiento, un instrumento de conocimiento, para el entendimiento solamente en la medida en que éste se vuelve hacia el fantasma y puede así formar el juicio de que Sócrates es un hombre. Así pues, no es correcto decir que, según santo Tomás de Aquino, el entendimiento no tiene conocimiento alguno de los particulares corpóreos: lo que el santo afirmó es que la mente no tiene sino un conocimiento indirecto de tales particulares, y que su objeto directo de conocimiento es el universal⁸⁹ ⁹⁰. Pero eso no debe tampoco entenderse en el sentido de que el objeto primario de la cognición intelectual sea la idea abstracta como tal: la mente aprehende el elemento formal, el elemento potencialmente universal que se da en Sócrates, por ejemplo, y lo abstrae de la materia individualizante. Dicho en lenguaje técnico, el objeto primario del conocimiento intelectual es el universal directo, el universal aprehendido en el particular; sólo secundariamente aprehende la mente el universal precisamente como universal, el «universal reflejo».

Aún deben añadirse a la explicación dos observaciones. El propio santo Tomás explica que, cuando él dice que la mente abstrae el universal a partir del particular corpóreo mediante su separación de la materia individualizante, lo que quiere decir es que cuando la mente abstrae la idea de hombre, por ejemplo, la abstrae de esa carne y esos huesos, es decir, de la materia individualizante particular, pero no de la materia en general, la «materia inteligible» (es decir, la substancia como sujeto de cantidad). La corporeidad entra en la idea de hombre como tal, aunque la materia particular no entra en la idea universal de hombre⁹¹. En segundo lugar, santo Tomás no pretende que la cosa particular como tal no pueda ser objeto directo de cognición intelectual, sino que lo que no puede serlo es el objeto particular sensible o corpóreo. En otras palabras, se excluye que el objeto particular corpóreo sea objeto directo del acto de conocimiento intelectual no precisamente por ser particular, sino por ser material, y porque la mente sólo conoce al abstraer de la materia como principio de individuación, es decir, al abstraer de esa o aquella materia.⁹²

3. Así pues, según santo Tomás, la mente humana está originalmente en potencia para conocer: pero no tiene ninguna idea innata. El único sentido en el que puede llamarse innatas a las ideas es el de que la mente tiene una capacidad natural para la abstracción y la formación de ideas; pero por lo que respecta a ideas en acto, la mente es originariamente un tabula rasa. Además, la fuente del conocimiento intelectual es la percepción sensible, puesto que el alma, forma del cuerpo, tiene como objeto natural de conocimiento las esencias de los objetos materiales. El alma racional se conoce a sí misma sólo por medio de sus actos, se aprehende a sí misma no directamente, en su esencia, sino en el acto por el cual abstrae las especies inteligibles de los objetos sensibles⁹³ ⁹⁴. El conocimiento del alma por sí misma no constituye, pues, una excepción a la regla general de que todo nuestro conocimiento comienza por la percepción sensible y depende de la percepción sensible. Santo Tomás expresa ese hecho diciendo que el entendimiento, cuando está unido a un cuerpo en la vida presente, nada puede llegar a conocer *nisi convertendo se ad phantasmata*. La mente humana no piensa sin la presencia de un fantasma, como está claro a nuestra introspección, y depende del fantasma, como lo pone de manifiesto el hecho de que una fuerza desordenada de la imaginación (como la que se da en los locos) perjudica al

⁸⁹S. T.. Ia. 5. 2.

⁹⁰ S. T.. Ia. 86, 1.

⁹¹ Ibid.. 85. 1.

⁹²Ibid.. 86. 1. ad 3.

⁹³S. T.. Ia. 87. 1.

⁹⁴ Ibid., 84, 7.

conocimiento. Y la razón de tal hecho está en que la capacidad cognoscitiva está proporcionada a su objeto natural⁹⁵. En resumen, el alma humana, como dijo Aristóteles, nada entiende sin un fantasma, y podemos decir que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

4. De ahí se sigue, evidentemente, que la mente humana no puede, en esta vida, alcanzar un conocimiento directo de las substancias inmateriales, las cuales no son, ni pueden ser, objeto de los sentidos⁹⁶. Pero también se suscita el problema de si, dadas esas premisas, puede haber algún conocimiento metafísico, el problema de si la mente humana puede elevarse sobre las cosas de los sentidos y alcanzar algún conocimiento de Dios por ejemplo, ya que Dios no puede ser objeto de los sentidos. Si nuestros entendimientos dependen del fantasma, ¿cómo pueden conocer aquellos objetos de los que no hay fantasma, aquellos objetos que no impresionan a los sentidos?⁹⁷ Dado el principio *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, ¿cómo puede obtenerse algún conocimiento de Dios, siendo así que no podemos decir que *Deus prius fuerit in sensu*? En otras palabras, dada la psicología y la epistemología tomista, parece que la teología natural tomista queda inevitablemente invalidada: no podemos trascender los objetos de los sentidos, y hay que excluir todo conocimiento de objetos espirituales.

Para entender la réplica de santo Tomás a esa seria objeción es necesario recordar su doctrina del entendimiento como tal. Los sentidos están necesariamente determinados a una clase particular de objetos, pero el entendimiento, que es inmaterial, es la facultad de aprehender el ser. El entendimiento como tal está dirigido al ser en toda su extensión. El objeto del entendimiento es lo inteligible: nada es inteligible excepto en la medida en que está en acto o participa del ser, y todo lo que está en acto es inteligible en la medida en que está en acto, es decir, en que participa del ser. Si consideramos el entendimiento humano precisamente como entendimiento, debemos admitir, pues, que su objeto primario es el ser. *Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri*¹⁰. *Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu... Unde ens est proprium obiectum intellectus*¹¹. El primer movimiento del entendimiento es, pues, hacia el ser, no hacia el ser sensible en particular, y el entendimiento puede conocer la esencia de una cosa material solamente en la medida en que esa cosa tiene ser; sólo después de eso se dice que una especie particular de entendimiento, el entendimiento humano, está dirigido a una especie particular de ser. A causa de su estado encarnado y de la necesidad de la *conversio ad phantasma*, el entendimiento humano, en su estado encarnado, tiene al objeto sensible como objeto «propio» y natural de su aprehensión, pero no pierde su orientación hacia el ser en general. Como entendimiento humano, encuentra su punto de partida en los sentidos, en los seres materiales, pero como entendimiento humano puede ir más allá de los sentidos, sin limitarse a las esencias materiales, aunque solamente puede hacerlo así en la medida en que los objetos inmateriales se manifiestan en y a través del mundo sensible, en la medida en que las cosas materiales tienen relación a objetos inmateriales. Como intelecto encarnado, como tabula rasa, cuyo objeto natural es la esencia material, el entendimiento no puede aprehender por sí mismo directamente a Dios; pero los objetos sensibles, como finitos y contingentes, revelan su relación a Dios, de modo que el entendimiento puede conocer que Dios existe. Además, los objetos sensibles, como efectos de Dios, manifiestan hasta cierto punto a Dios, de modo que el entendimiento puede llegar a conocer algo de la naturaleza de Dios, aunque ese conocimiento no puede ser (en el orden natural) más que analógico. La necesidad de la *conversio ad phantasma* significa que no podemos conocer a Dios directamente, pero podemos conocer a Dios en la medida en que los objetos sensibles manifiestan su existencia y nos permiten alcanzar un conocimiento analógico, indirecto e imperfecto, de su naturaleza: podemos conocer a Dios *ut causam, et per excessum, et per*

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid., 88, 1.

⁹⁷ Ibid., 84, 7, ad 3.

remotionem.¹²

Un presupuesto de esa posición es la actividad del entendimiento humano. Si el entendimiento humano fuera meramente pasivo, si la *conversio ad phantasma* ^{98 99} significase que las ideas fueran causadas de un modo simplemente pasivo, ningún conocimiento natural de Dios sería posible, puesto que los objetos sensibles no son Dios, y de Dios o de otros seres inmateriales *non sunt phantasmata*. Es la capacidad activa del entendimiento lo que nos faculta a descubrir, por así decirlo, en el ser sensible la relación al ser inmaterial. El acto de conocimiento sensible no es la causa total y perfecta de nuestra cognición intelectual, sino más bien la *materia causae* de la cognición intelectual. El entendimiento activo hace actualmente inteligible al fantasma mediante la operación abstractiva. Así pues, al no ser el acto de conocimiento sensitivo causa total del acto de conocimiento intelectual, «no hay que sorprenderse de que la cognición intelectual llegue más lejos que la cognición sensitiva»¹⁰⁰. El entendimiento humano, como unido a un cuerpo, tiene como objeto natural las esencias de las cosas materiales, pero, por medio de esas esencias, puede ascender a «cierto tipo de conocimiento de cosas invisibles». Solamente podemos conocer esos objetos inmateriales *per remotionem*, negando de ellos las características peculiares de los objetos sensibles, o por analogía; pero no podríamos conocerlos en absoluto de no ser por la capacidad activa del entendimiento.¹⁰¹

Subsiste otra dificultad, ya mencionada. ¿Cómo puede, entonces, tener un contenido positivo nuestra idea de Dios, o de cualquier objeto espiritual? Si decimos, por ejemplo, que Dios es personal, eso no significa, evidentemente, que queramos adscribir a Dios personalidad humana. Pero si todo lo que pretendemos decir es que Dios no es inferior a lo que nosotros conocemos como personal, ¿hay algún contenido positivo en nuestra idea de personalidad divina? «No-menos-que-personal», ¿es una idea positiva? Y si lo decimos en forma afirmativa, «más-que-personal», ¿tienen esos términos un contenido positivo? Si no lo tienen, quedaremos reducidos a la *via negativa*, y solamente podremos conocer a Dios *per remotionem*. Pero santo Tomás no se atiene exclusivamente a la *via negativa*; también utiliza la *via afirmativa*, y mantiene que podemos conocer a Dios *per excessum*. Ahora bien, si cuando atribuimos a Dios sabiduría, por ejemplo, decimos que se la atribuimos *modo eminentiori*, es difícil ver cuál es realmente el contenido de nuestra idea de sabiduría divina. Ésta debe estar basada en la sabiduría humana, que es la única sabiduría de que tenemos experiencia natural y directa; y, sin embargo, no puede ser precisamente sabiduría humana. Pero si es la sabiduría humana sin las limitaciones y formas de la sabiduría humana, ¿qué contenido positivo posee la idea, siendo así que no tenemos experiencia alguna de sabiduría sin limitaciones? Parece que quien esté decidido a mantener que la idea tiene un contenido positivo deberá decir, o bien que la idea de «sabiduría humana más una negación de sus límites» es una idea positiva, o bien, como Escoto, que podemos obtener una idea de la esencia de sabiduría, por así decirlo, idea que podría ser predicada unívocamente de Dios y del hombre. Esta última teoría, aunque útil en algunos aspectos, no es completamente satisfactoria, puesto que ni santo Tomás ni el mismo Escoto sostendrían que la sabiduría ni ninguna otra perfección se realice unívocamente en Dios y en las criaturas. En cuanto a la primera respuesta, puede parecer de momento un modo de escapar a la dificultad; pero la reflexión muestra que decir que Dios es sabio, en el sentido de que Dios es más que sabio (en sentido humano) no es lo mismo que decir que Dios no es sabio (en sentido humano). Una piedra no es sabia (en el sentido humano) y tampoco es más que sabia, sino menos que sabia. Es verdad que si utilizamos la palabra «sabio» con la precisa significación de la sabiduría de que tenemos experiencia, a saber, la sabiduría humana, podemos decir con

¹⁰S. T.. Ia. 79, 7.

⁹⁹Ibid.. 5. 2.

¹²Ibid.. 84. 7 ad 3.

¹⁰⁰S. T.. Ia. 84. 6. *in corpore*. v ad 3.

¹⁰¹Cf. *ibid.*. 84, 7, *in corpore*, y ad 3.

verdad no solamente que la piedra no es sabia, sino también que Dios no es sabio; pero el significado de esas dos proposiciones no es el mismo, y si el significado no es el mismo tiene que haber un contenido positivo en la proposición de que Dios no es sabio (es decir, que Dios es más que sabio en el sentido específicamente humano). Así pues, la proposición de que Dios es sabio (en la que «sabio» significa infinitamente más que sabio en sentido humano) tiene un contenido positivo. Pedir que el contenido de las ideas analógicas sea perfectamente claro y expresable, de modo que pueda ser perfectamente entendido en términos de experiencia humana, sería desconocer enteramente la naturaleza de la analogía. Santo Tomás no era un racionalista, aunque admitiese que podemos llegar a *aliqualis cognitio Dei*. La infinitud del objeto, Dios, quiere decir que la mente humana finita no puede obtener una idea adecuada y perfecta de la naturaleza de Dios; pero no significa que no pueda alcanzar una noción imperfecta e inadecuada de la naturaleza de Dios. Saber que Dios entiende, es saber algo positivo acerca de Dios, puesto que nos dice, como mínimo, que Dios no es irracional como una piedra o una planta, aun cuando saber lo que es en sí mismo el entendimiento divino exceda nuestra capacidad de comprensión.

Volvamos al ejemplo de la personalidad. La afirmación de que Dios es personal depende del argumento de que el Ser Necesario y Causa Primera no puede ser menos perfecto que lo que procede y depende de Él. Por otra parte, la psicología y la epistemología aristotélico-tomistas no permiten decir que una argumentación de esa clase proporcione una idea adecuada de lo que es en sí misma la personalidad divina. Si se pretende que se posee dicha idea, ésta sería derivada de la experiencia. En la práctica, eso significaría que habría que afirmar que Dios es una persona, de donde se seguiría una contradicción entre la revelación y la filosofía. Por el contrario, si se reconoce que por la sola argumentación filosófica no es posible llegar a una idea adecuada de la personalidad divina, se reconocerá que todo lo que tenemos derecho a decir desde el punto de vista filosófico es que Dios es personal, no que Dios sea una persona. Cuando la revelación nos informa de que Dios es tres personas en una sola naturaleza, nuestro conocimiento de Dios aumenta, sin que eso suponga una contradicción entre la teología y la filosofía. Además, cuando decimos que Dios es personal, tal afirmación debe entenderse en el sentido de que Dios no es menos que lo que experimentamos como personalidad, que personalidad debe darse en Dios de la única manera en que puede darse en un Ser Infinito. Si se objeta que ahí hay una petición de principio, puesto que la cuestión es precisamente la de si son compatibles la personalidad y la infinitud, puede replicarse que las pruebas en favor de la personalidad de Dios y de su infinitud son independientes, de modo que sabemos que personalidad e infinitud deben ser compatibles, aun cuando no tengamos experiencia directa de la personalidad divina ni de la infinitud divina. Que nuestra idea de la personalidad divina tiene algún contenido positivo se manifiesta por el hecho de que el significado de la proposición «Dios es superpersonal» (es decir, más que lo que experimentamos directamente como personal) es diferente del significado de la proposición «Dios no es personal» (es decir, en ningún sentido, como no es personal la piedra). Si tuviésemos razones para creer que Dios no es personal, en el sentido en que decimos de la piedra que no es personal, sería patente la inutilidad del culto y de la oración; pero la afirmación de que Dios es personal sugiere inmediatamente que el culto y la oración tienen sentido, aunque nos falte una idea adecuada de lo que sea en sí mismo la personalidad divina. De un Ser Infinito no podemos tener sino un conocimiento finito y analógico, precisamente porque nosotros somos finitos. Pero un conocimiento finito e imperfecto no es lo mismo que ausencia total de conocimiento.

CAPÍTULO XXXIX

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — IX: TEORÍA MORAL

Eudemonismo. — La visión de Dios. — El bien y el mal. — Las virtudes. — La ley natural. — La ley eterna y el fundamento de la moralidad en Dios. — Virtudes naturales reconocidas por santo Tomás que no habían sido reconocidas por Aristóteles; la virtud de religión.

Tratar en detalle la teoría moral de santo Tomás sería aquí impracticable, pero la discusión de algunos puntos importantes puede ayudar a poner en claro su relación con la ética aristotélica.

1. En su *Ética* a Nicómaco, Aristóteles argumenta que todo agente obra por un fin, y que el agente humano obra por la felicidad, con vistas a la adquisición de la felicidad. La felicidad, dice Aristóteles, ha de consistir en una actividad, y primordialmente en la actividad que perfecciona la más alta de las facultades del hombre, dirigida a los objetos más elevados y nobles. El filósofo concluye, en consecuencia, que la felicidad humana consiste primordialmente en la *theoria*, en la contemplación de los objetos más elevados, principalmente en la contemplación del Motor Inmóvil, Dios, aunque el goce de otros bienes, como la amistad y (moderadamente) los bienes externos, es necesario para perfeccionar la felicidad¹⁰². La ética de Aristóteles era, pues, de carácter eudemonista, teleológico y marcadamente intelectualista, pues está claro que, para el estagirita, contemplación significaba contemplación filosófica; Aristóteles no se refería a un fenómeno religioso, como el éxtasis de Plotino. Además, el fin (*telos*) de la actividad moral es un fin a adquirir en esta vida. En la ética de Aristóteles no se encuentra la menor insinuación de una visión de Dios en una vida futura, y no es nada seguro que él personalmente creyese en la inmortalidad personal. El «hombre verdaderamente feliz» de Aristóteles es el filósofo, no el santo.

Ahora bien, santo Tomás adoptó un punto de vista eudemonista y teleológico similar, y su teoría acerca del fin de la conducta humana es en algunos aspectos intelectualista, pero no tarda en dejarse advertir un cambio de énfasis que marca una diferencia muy considerable entre su teoría ética y la de Aristóteles. Los únicos actos del hombre que caen propiamente dentro del campo de la moral son los actos libres, aquellos actos que proceden del hombre precisamente como hombre, como un ser racional y libre. Esos actos humanos (*actiones humanae*, a diferencia de *actiones hominis*) proceden de la voluntad, y el objeto de la voluntad es el bien (*bonum*). Constituye una prerrogativa del hombre el obrar en vistas a un fin que ha aprehendido, y todo acto humano es ejecutado en vistas a un fin aprehendido; pero el fin o bien particular, para cuyo logro es ejecutado un acto humano particular, no puede perfeccionar ni satisfacer la voluntad humana, orientada al bien universal y que solamente puede encontrar satisfacción en el bien universal. ¿Cuál es el bien universal en concreto? No puede consistir en las riquezas, por ejemplo, ya que las riquezas son simplemente un medio

¹⁰² Puede verse un tratamiento más completo de la ética aristotélica en el primer volumen de esta Historia.

para un fin, mientras que el bien universal es necesariamente fin último, y no puede ser a su vez medio para un fin ulterior. Tampoco puede consistir en el placer sensible, puesto que éste solamente perfecciona al cuerpo, no al hombre entero; ni puede consistir en el poder, que no perfecciona a todo el hombre ni satisface completamente la voluntad, y del que, además, puede abusarse, mientras que es inconcebible que se pueda abusar del bien universal y último o que éste pueda emplearse para un propósito indigno o malo. Ni siquiera puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas, puesto que es indudable que la especulación filosófica no satisface completamente al intelecto ni a la voluntad humana. Nuestro conocimiento natural se obtiene a partir de la experiencia sensible; pero el hombre aspira al conocimiento de la causa última tal como es en sí misma, y ese conocimiento no puede ser adquirido por la metafísica. Aristóteles dijo que el bien del hombre consiste en la consideración de las ciencias especulativas, pero él hablaba de una felicidad imperfecta, según puede obtenerse en esta vida. La perfecta felicidad, el fin último, no ha de buscarse en ninguna cosa creada, sino solamente en Dios, el Bien supremo e infinito. Dios es el bien universal en concreto, y aunque es el fin de todas las cosas, tanto de las criaturas racionales como de las irracionales, únicamente las criaturas racionales pueden alcanzar ese bien último por vía de conocimiento y amor: solamente las criaturas racionales pueden llegar a la visión de Dios, donde únicamente se encuentra la felicidad perfecta. En esta vida el hombre puede conocer que Dios existe, y puede alcanzar una noción analógica e imperfecta de la naturaleza de Dios, pero solamente en la vida futura puede conocer a Dios como es en Sí mismo, y ningún otro fin puede satisfacer plenamente al hombre¹⁰³.

Aristóteles, dice santo Tomás, hablaba de una felicidad imperfecta, tal como puede lograrse en esta vida; pero Aristóteles, según he indicado ya, nada dice en su *Ética* de otra felicidad. La *ética* de Aristóteles era una *ética* de la conducta humana en esta vida, mientras que santo Tomás no procede al desarrollo de la *ética* sin antes tomar en consideración la felicidad perfecta que solamente puede conseguirse en la vida futura, una felicidad que consiste principalmente en la visión de Dios, aunque incluya, desde luego, la satisfacción de la voluntad, en tanto que otros bienes, como la sociedad de los amigos, contribuyen al *bene esse* de la beatitud, aunque ningún bien, excepto Dios, es necesario para la felicidad¹⁰⁴. En seguida vemos, pues, que la teoría moral de santo Tomás se mueve en un plano distinto del de la de Aristóteles, pues, por mucho que santo Tomás se valga del lenguaje aristotélico, la introducción de la vida futura y de la visión de Dios en la teoría moral es extraña al pensamiento de Aristóteles¹⁰⁵. Lo que en Aristóteles se llama felicidad es en santo Tomás de Aquino felicidad imperfecta, o felicidad temporal, o la felicidad que puede alcanzarse en esta vida, y el aquinatense ve esa felicidad imperfecta como ordenada a la felicidad perfecta, que sólo puede alcanzarse en la vida futura y que consiste principalmente en la visión de Dios.

2. La afirmación de santo Tomás de que la felicidad perfecta del hombre consiste en la visión de Dios suscita un problema verdaderamente difícil para todo intérprete de la teoría moral del santo, un problema que tiene una importancia mucho mayor de lo que al principio puede parecer. El modo común de presentar la *ética* de santo Tomás ha consistido en asimilar ésta a la *ética* de Aristóteles hasta donde eso es compatible con

¹⁰³ Acerca de lo precedente, ver en particular *S. T., Ia, IIª*, cuestiones 1-3.

¹⁰⁴ Ver *S. T., Ia, IIª*, 4.

¹⁰⁵ Me refiero a las enseñanzas de santo Tomás en las *Sumas*. No pretendo que eso implique que santo Tomás rechazase la posibilidad de una *ética* puramente filosófica.

la posición del aquinatense como cristiano, y en decir que santo Tomás, como filósofo moral, considera al hombre «en el orden natural», sin referencia a su fin sobrenatural. Cuando el santo habla de beatitud como un filósofo moral, se referiría, pues, a la beatitud natural, es decir, a aquel logro del Bien Supremo, Dios, que es accesible al hombre en el orden natural, sin que sea necesaria la gracia sobrenatural. Lo que le distinguiría de Aristóteles sería, pues, que, a diferencia de éste, el aquinatense introduce la consideración de la vida futura, a propósito de la cual Aristóteles nada dice. La beatitud consistiría principalmente en el conocimiento natural y en el amor natural de Dios tal como puede alcanzarse en esta vida (beatitud natural imperfecta) y tal como puede alcanzarse en la vida futura (beatitud natural perfecta). Serán buenas aquellas acciones que conducen al logro de la beatitud o son compatibles con éste, mientras que serían malas las acciones incompatibles con la beatitud. El hecho de que santo Tomás hable del logro de la visión de la esencia divina (que es el fin sobrenatural del hombre, y no puede alcanzarse sin la gracia sobrenatural) cuando debíamos esperar que continuase hablando como un filósofo moral, se debería, entonces, a que en la práctica no separa metódicamente los campos del filósofo y del teólogo, y habla unas veces como lo uno y otras como lo otro, sin dar una clara indicación del cambio. Otra posibilidad sería la de explicar las referencias a la visión de Dios como si significasen no la visión sobrenatural de la esencia divina, sino meramente el conocimiento de Dios que podría alcanzar el hombre en la vida futura si no tuviese un fin sobrenatural. De una u otra de esas maneras podría hacerse de santo Tomás un filósofo moral que completó la ética aristotélica mediante la introducción de una consideración de la vida futura.

Desgraciadamente para los mantenedores de esa interpretación, no solamente santo Tomás parece referirse a la visión de Dios en su sentido propio, sino que incluso habla de un «deseo natural» de visión de Dios. «La beatitud última y perfecta solamente puede consistir en la visión de la esencia divina.» Eso, dicen algunos comentaristas, no hace referencia a la visión de Dios como bien supremo, como Él es en sí mismo, sino sólo a la visión de Dios como causa primera. Pero, ¿cómo podría santo Tomás hablar del conocimiento de Dios como causa primera como si tal conocimiento fuera o pudiera ser una visión de la esencia divina? Por la luz natural de la razón podemos conocer que Dios es causa primera, pero santo Tomás afirma que «para la perfecta beatitud se necesita que el entendimiento pueda llegar a la esencia misma de la causa primera»¹⁰⁶. Y, en otro lugar, «la beatitud última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad»¹⁰⁷. Para el logro de esa visión hay en el hombre un deseo natural: el hombre desea de un modo natural conocer la esencia, la naturaleza de la causa primera¹⁰⁸. Estuviese o no acertado santo Tomás al decir eso, me parece inconcebible que pretendiese significar simplemente lo que Cayetano llama una *potentia obedientialis*. ¿Qué puede ser un «deseo natural», si no es algo positivo? Por otra parte, no se puede suponer que santo Tomás pretendiese negar el carácter sobrenatural y gratuito de la visión beatífica. Algunos comentaristas (Suárez, por ejemplo) se han desembarazado de la dificultad diciendo que santo Tomás se refería a la presencia en el hombre de un deseo natural condicional, es decir, condicionado a que Dios elevase al hombre al orden sobrenatural y le diese los medios de alcanzar su fin

¹⁰⁶S. T. Ia. 3, 8.

¹⁰⁷Ibid., 4, 4.

¹⁰⁸Ibid., 3, 8.

sobrenatural. Ésa es, sin duda, una posición razonable; pero, ¿habrá que suponer que por «deseo natural» santo Tomás entendiérase algo más que el deseo de conocer la naturaleza de la causa primera, a saber, un deseo que, en concreto, es decir, dada la elevación del hombre al orden sobrenatural y su destinación a un fin sobrenatural, significa un deseo de visión de Dios? En otras palabras, yo sugiero que santo Tomás considera al hombre en concreto, y que, cuando dice que hay en el hombre un «deseo natural» de conocer la esencia de Dios, y, por lo tanto, de alcanzar la visión de Dios, entiende que el deseo natural del hombre de conocer lo más posible de la última causa, es, en el orden concreto y real, un deseo de ver a Dios. Lo mismo que la voluntad solamente puede alcanzar satisfacción y reposo en la posesión de Dios, así el entendimiento está hecho para la verdad y solamente puede satisfacerse con la visión de la verdad absoluta.

Puede objetarse que eso implica, o bien que el hombre tiene un deseo natural de la visión beatífica (en la acepción del término «natural» que se opone a «sobrenatural»), y en ese caso es difícil salvar la gratuidad del orden sobrenatural, o bien que por «natural» santo Tomás no entiende otra cosa que lo que frecuentemente entendemos por esa palabra, como opuesta a «antinatural» más bien que a «sobrenatural», lo cual es interpretar al santo de una manera arbitraria e injustificable. Pero lo que yo sugiero es que santo Tomás habla aquí como podría hablar san Agustín, que considera al hombre en concreto, como vocado a un fin sobrenatural, y que, cuando dice que el hombre tiene un deseo natural de conocer la esencia de Dios, no pretende que el hombre, en un hipotético «estado de naturaleza», hubiese tenido semejante deseo natural, ni absoluto ni condicionado, de ver a Dios, sino simplemente que el término del movimiento natural del entendimiento humano hacia la verdad es, de facto, la visión de Dios, no porque el entendimiento humano pueda por sí mismo ver a Dios, en esta vida o en la otra, sino porque, *de facto*, el fin del hombre es únicamente el fin sobrenatural. No creo que santo Tomás considere en lo más mínimo el hipotético estado de naturaleza cuando habla del *desiderium naturale*, y, si tengo razón, eso significa evidentemente que la teoría moral tomista no es ni puede ser una teoría puramente filosófica. La teoría moral de santo Tomás es en parte filosófica y en parte teológica: el aquinatense utiliza la ética filosófica, pero la adapta a un montaje cristiano. Después de todo, el propio Aristóteles consideraba al hombre en concreto, en la medida en que él sabía lo que es realmente el hombre en concreto; y santo Tomás, que sabía mucho mejor que Aristóteles lo que el hombre en concreto es realmente, tenía una perfecta justificación para utilizar el pensamiento de Aristóteles cuando lo creía correcto y lo encontraba compatible con el punto de vista cristiano.

Es enteramente cierto que santo Tomás habla de beatitud imperfecta, del bien temporal del hombre, etc.; pero eso no significa que considere al hombre en un hipotético estado de pura naturaleza. Si santo Tomás dice que la Iglesia ha sido instituida para ayudar al hombre a alcanzar su fin sobrenatural, y el Estado para ayudar al hombre a conseguir su bien temporal, sería absurdo concluir que al considerar al hombre en su relación al Estado le estuviese considerando en una condición puramente hipotética: santo Tomás considera al hombre real en ciertos aspectos o funciones. No es que él ignore el hecho de que el logro del verdadero fin del hombre excede de la sola capacidad de éste, sino que en su teoría moral considera al hombre como orientado o vocado a aquel fin. Al responder a la pregunta de si la beatitud, una vez alcanzada, puede perderse, santo Tomás dice que la beatitud imperfecta de esta vida puede perderse, pero que la beatitud perfecta de la vida futura

no puede perderse, puesto que es imposible que el que ha visto una vez la esencia divina desee no verla¹⁰⁹. Eso muestra con bastante claridad que santo Tomás habla de la beatitud sobrenatural. En la respuesta a la segunda objeción, dice que la voluntad está ordenada al fin último por una necesidad natural¹¹⁰; pero eso no significa ni que el fin último en cuestión sea puramente natural, ni, si es sobrenatural, que Dios no pudiera haber creado al hombre sin dirigirse a ese fin. La voluntad desea necesariamente la felicidad, la beatitud, y, de facto, esa beatitud solamente puede encontrarse en la visión de Dios. Podemos decir, pues, que el ser humano concreto desea necesariamente la visión de Dios.

Me parece que esa interpretación queda confirmada por la doctrina de la *Summa contra Gentiles*. En primer lugar^{111 112}, santo Tomás argumenta que el fin de toda substancia intelectual es conocer a Dios. Todas las criaturas están ordenadas a Dios como a su fin último¹¹, y las criaturas racionales están ordenadas a Dios principal y peculiarmente por vía de su facultad más elevada, el entendimiento. Pero aunque el fin y la felicidad del hombre tienen que consistir principalmente en el conocimiento de Dios, éste no es aquel conocimiento que se obtiene filosóficamente, por demostración. Por demostración llegamos a conocer más bien lo que Dios no es lo que es, y el hombre no puede ser feliz a menos que conozca a Dios como Él es¹¹³. Ni tampoco puede consistir la felicidad humana en el conocimiento de Dios que se obtiene por la fe, aun cuando por la fe podamos llegar a conocer más cosas acerca de Dios que las que podemos aprender por las demostraciones filosóficas. El «deseo natural» se satisface por el logro del fin último, la felicidad completa, pero «el conocimiento por fe no satisface el deseo, sino que más bien lo excita, puesto que todo el mundo desea ver aquello que cree»¹¹⁴. El fin último y la felicidad del hombre deben consistir, pues, en la visión de Dios tal como Él es en Sí mismo, en la visión de la esencia divina, una visión que nos ha sido prometida en las Escrituras y por la que el hombre verá a Dios «cara a cara»¹¹⁵. Basta con leer a santo Tomás para darse cuenta de que está hablando de la visión de la esencia divina en su sentido propio. Por otra parte, basta con leer a santo Tomás para darse cuenta de que él tiene clara conciencia de que «ninguna substancia creada puede, por su capacidad natural, llegar a ver a Dios en su esencia»¹¹⁶ y de que para alcanzar esa visión se necesitan una elevación y una ayuda sobrenaturales.¹¹⁷

¿Qué debemos decir, en definitiva, del «deseo natural»? ¿No dice explícitamente santo Tomás que «puesto que es imposible que un deseo natural sea en vano (inane), y puesto que ése sería el caso si no fuese posible llegar al conocimiento de la substancia divina, conocimiento que todas las mentes desean naturalmente, es necesario decir que es posible que la substancia de Dios sea vista por el entendimiento»¹¹⁸, aun cuando

109 S. T. Ia, IIa, 5, 4.
 110 Ibid.
 111 3. 25.
 112 3. 18.
 113 3. 39.
 1 3 3. 40.
 115 3. 51.
 116 3. 52.
 117 3. 52-4.
 118 S. T., Ia, IIa, 3, 51.

a esa visión no pueda llegarse en la vida presente?¹⁸ Si hay realmente un deseo natural de visión de Dios, ¿no queda comprometido el carácter gratuito de la beatitud sobrenatural? En primer lugar, podemos hacer una vez más la observación de que santo Tomás enuncia explícitamente que el hombre no puede alcanzar la visión de Dios por sus propios esfuerzos; tal logro solamente se hace posible mediante la gracia de Dios, según el santo afirma inequívocamente¹⁹. Pero es realmente difícil ver cómo la gracia, que es lo único que hace posible el logro del fin último, no es en cierto sentido debida al hombre, si hay un «deseo natural» de ver a Dios y si es imposible que un deseo natural sea en vano. Tal vez no sea posible llegar a una conclusión definitiva en cuanto a lo que santo Tomás entendía precisamente por *desiderium naturale* en ese contexto; pero parece legítimo suponer que consideraba el deseo natural del entendimiento de conocer la verdad absoluta, a la luz del orden real y concreto. El entendimiento del hombre tiene una inclinación natural hacia la felicidad, que debe consistir primariamente en el conocimiento de la verdad absoluta; pero el hombre, en el orden real concreto, ha sido destinado a un fin sobrenatural, y no puede ser satisfecho por nada inferior. Considerando el deseo natural a la luz de los hechos conocidos por revelación, puede decirse, pues, que el hombre tiene un «deseo natural» de visión de Dios. En el *De Veritate*²⁰ dice santo Tomás que el hombre, según su naturaleza, tiene un apetito natural por *aliqua contemplatio divinorum*, tal como es posible que el hombre la obtenga por sus fuerzas naturales, y que la inclinación de ese deseo hacia el fin sobrenatural y gratuito (la visión de Dios) es obra de la gracia. Como puede verse, en ese lugar santo Tomás no admite un «deseo natural» en sentido estricto dirigido a la visión de Dios, y me parece razonable suponer que, cuando en la *Summa Theologica* y en la *Summa contra Gentiles* habla del deseo natural de la visión de Dios, no habla estrictamente como filósofo²¹, sino como filósofo que es a la vez teólogo, es decir, que presupone el orden sobrenatural e interpreta los datos de la experiencia a la luz de aquella presuposición. En todo caso, lo dicho debe bastar para poner de manifiesto la diferencia en los modos de ver el fin del hombre propios de Aristóteles y de santo Tomás.²²

3. Así pues, la voluntad desea la felicidad, la beatitud, como su fin, y los actos humanos son buenos o malos en la medida en que son o no son medios para el logro de dicho fin. La felicidad debe entenderse, desde luego, en relación al hombre como tal, al hombre como ser racional: el fin es aquel bien que perfecciona al hombre como ser racional, no, claro está, como un entendimiento desencarnado, puesto que el hombre no es un entendimiento desencarnado, sino en el sentido de que la perfección de sus tendencias sensitiva y vegetativa debe cumplirse en subordinación a su tendencia primordial, que es la racional: el fin es aquello que perfecciona al hombre como tal, y el hombre como tal es un ser racional,

18 3
, 47-8.

19 3
, 52.

20 2
7, 2.

no un mero animal. Todo acto humano individual, es decir, todo acto deliberado, o está de acuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato está en armonía con el fin último) o está en desacuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato es incompatible con el fin

²¹ Cf. *De Verit.* loc. cit. v también *De Malo*. 5. 1. 15.

²² Acerca de la cuestión del «deseo natural» de visión de Dios. puede verse el resumen y discusión de las opiniones por A. Motte en el *Bulletin Thomiste*. 1931 (núms. 651-676) y 1934 (núms. 573-590).

último), de modo que todo acto humano es bueno o malo. Un acto indeliberado, como el acto reflejo de espantar una mosca, puede ser «indiferente»; pero ningún acto humano, deliberado, puede ser indiferente, ni bueno ni malo.¹¹⁹

4. Santo Tomás de Aquino sigue a Aristóteles al tratar las virtudes morales o intelectuales como hábitos, como cualidades o hábitos buenos de la mente, por los que el hombre vive rectamente¹²⁰. El hábito virtuoso se forma mediante actos buenos, y facilita la ejecución de actos subsiguientes para el mismo fin. Es posible tener las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia, sin las virtudes morales, y es posible tener las virtudes morales sin las virtudes intelectuales, a excepción de la prudencia y la inteligencia¹²¹. La virtud moral consiste en un término medio (*in medio consistit*). El objeto de la virtud moral es asegurar o facilitar la conformidad a la regla de la razón en la parte apetitiva del alma; pero esa conformidad implica que se eviten los extremos del exceso y del defecto, que es lo que significa que el apetito o pasión se reduzca a la regla de la razón. Por supuesto, si se considera simplemente la conformidad a la razón, la virtud es un extremo, y toda disconformidad con la regla de la razón, sea por exceso o por defecto, constituye el otro extremo (decir que la virtud consiste en un término medio no es decir que consiste en la mediocridad); pero si se considera la virtud moral con respecto a la materia a la que se refiere, la pasión o apetito en cuestión, entonces se ve que consiste en un término medio. La adopción de esa teoría de Aristóteles puede parecer que dificulta la defensa de la virginidad o de la pobreza voluntarias, por ejemplo, pero santo Tomás observa que la castidad completa, por ejemplo, solamente es virtuosa cuando está en conformidad con la razón iluminada por Dios. Si es observada de acuerdo con la voluntad o invitación de Dios y para el fin sobrenatural del hombre, está de acuerdo con la regla de la razón, y es por lo tanto un término medio, en el sentido que santo Tomás da a la expresión: pero si es observada por superstición o por vanagloria, constituye un exceso. En general, la virtud puede considerarse como un extremo en relación a una circunstancia, y como un medio en relación a otra circunstancia distinta¹²². En otras palabras, el factor fundamental en la acción virtuosa es la conformidad a la regla de la razón que dirige los actos humanos a su fin último.

5. La regla de medida de los actos humanos es la razón, porque es a la razón a quien corresponde dirigir la actividad del hombre hacia su fin¹²³. Es, pues, la razón quien da órdenes, quien impone obligaciones. Pero eso no significa que la razón sea la fuente arbitraria de la obligación, o que pueda imponer cualesquiera obligaciones que le agraden. El objeto imaginario de la razón práctica es el bien, que tiene naturaleza de fin, y la razón práctica, al reconocer el bien como fin de la conducta humana, enuncia su primer principio *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, se debe hacer y buscar el bien, y se debe evitar el mal¹²⁴. Pero el bien para el hombre es aquello que conviene a su naturaleza, aquello a lo que tiene inclinación natural como un ser racional. El hombre tiene, pues, en común con todas las otras substancias, una inclinación natural a la preservación de su ser, y la razón, reflexionando sobre esa inclinación, ordena que se adopten los medios necesarios a la preservación de la vida.

119 S. T. Ia. IIa. 18, 9.

120 Ibid.. 55 v sig.

121 Ibid.. 58. 4-5.

122 S. T.. Ia. IIa, 64, 1.

123 Ibid.. 90. 1.

124 Ibid., 94, 2.

A la inversa, el suicidio ha de evitarse. Igualmente, el hombre, en común con los demás animales, tiene una inclinación natural a propagar la especie y a criar hijos, y, como ser racional, tiene una inclinación natural a buscar la verdad, especialmente la referente a Dios. La razón ordena, pues, que la especie sea propagada y los hijos educados, y que debe buscarse la verdad, especialmente aquella verdad que es necesaria para la consecución del fin del hombre. Así pues, la obligación es impuesta por la razón, pero está fundada inmediatamente en la naturaleza humana misma; la ley moral es racional y natural, en el sentido de que no es arbitraria o caprichosa: es una ley natural, *lex naturalis*, que tiene su base en la misma naturaleza humana, aunque es enunciada y dictada por la razón.

Como la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana como tal, en aquella naturaleza que es idéntica en todos los hombres, se refiere primordialmente a aquellas cosas que son necesarias a la naturaleza humana. Hay, por ejemplo, obligación de conservar la propia vida, pero eso no significa que cada hombre haya de conservar su vida exactamente de la misma manera: el hombre tiene que comer, pero de ahí no se sigue que esté obligado a comer esto o lo otro, esta cantidad o esta otra. En otras palabras, puede haber actos buenos y conformes con la naturaleza sin ser obligatorios. Además, aunque la razón ve que ningún hombre puede conservar su vida sin comer, y que ningún hombre puede ordenar rectamente su vida sin algún conocimiento de Dios, ve también que el precepto de propagar la especie no se aplica al individuo, sino a la multitud, y que se cumple aunque no lo cumplan actualmente todos los individuos. (Ésa sería la respuesta de santo Tomás a la objeción de que la virginidad es contraria a la ley natural.)¹²⁵

Del hecho de que la ley natural se fundamenta en la naturaleza humana misma se sigue que no puede ser cambiada, puesto que la naturaleza humana se mantiene fundamentalmente la misma y es la misma para todos. La ley natural puede ser «incrementada», en el sentido de que la ley divina y la ley humana pueden promulgar preceptos útiles para la vida humana, aunque esos preceptos no caigan directamente bajo la ley natural; pero no puede ser cambiada, si por cambio se entiende supresión de preceptos de la ley natural.¹²⁶

Los preceptos primarios de la ley natural (por ejemplo, la vida ha de ser conservada) son enteramente inmutables, puesto que su cumplimiento es absolutamente necesario para el bien del hombre, y son igualmente inmutables las conclusiones próximas derivadas de los principios primarios, aunque santo Tomás admite que éstos pueden cambiarse en ciertos casos particulares poco numerosos y por razones especiales. Pero santo Tomás no piensa aquí en lo que nosotros llamamos «casos difíciles», sino en casos como el de los israelitas que se hicieron con los bienes de los egipcios. La idea de santo Tomás es que, en ese caso, Dios, actuando como señor y dueño supremo de todas las cosas más bien que como legislador, transfirió la propiedad de los bienes en cuestión de los egipcios a los israelitas, de modo que éstos realmente no cometieron robo. Así, la admisión por santo Tomás de la mutabilidad de los preceptos secundarios de la ley natural en casos particulares se refiere a lo que los escolásticos llaman *mutatio materiae* más bien que a un cambio en el precepto mismo; de lo que se trata es de que las circunstancias del acto cambian de tal modo que ya no cae bajo la prohibición, y no de que la prohibición misma se suprima.

¹²⁵ Cf. *S. T.* Ia, IIa, 152, 2.

¹²⁶ *Ibid.*, 94, 5.

Además, precisamente porque la ley natural se fundamenta en la misma naturaleza humana, los hombres no pueden ignorarla respecto de los principios más generales, aunque por la influencia de alguna pasión pueden no aplicar un principio a un caso particular. En cuanto a los preceptos secundarios, los hombres pueden ignorarlos por prejuicio o pasión, y eso no es sino una razón más para que la ley natural sea confirmada por la ley divina positiva.¹²⁷

6. La obligación, como hemos visto, vincula la voluntad libre a la realización de aquel acto que es necesario para la consecución del fin último, un fin que no es hipotético (que pueda ser deseado o no serlo), sino absoluto, en el sentido de que la voluntad no puede por menos de desearlo, el bien que debe ser interpretado en términos de la naturaleza humana. Hasta aquí la ética de santo Tomás sigue de cerca a la de Aristóteles. ¿No hay algo más? La ley natural, promulgada por la razón, ¿no tiene un fundamento trascendental? La ética eudemonista de Aristóteles armonizaba, desde luego, con su perspectiva general finalista; pero no se basaba en Dios, ni podría haberse basado en Dios, puesto que el Dios de Aristóteles no era creador ni ejercía providencia: era causa final, pero no primera causa eficiente ni causa ejemplar suprema. En el caso de santo Tomás, por el contrario, habría sido extraordinariamente extraño que la ética se dejase sin una conexión demostrable con la metafísica, y en realidad encontramos esa conexión puesta de relieve.

Sobre el supuesto de que Dios crea y gobierna el mundo (la prueba de esas proposiciones no corresponde a la ética) puede establecerse que hay que concebir la sabiduría divina como ordenadora de las acciones humanas hacia su fin. Dios, para decirlo en forma algo antropomórfica, tiene una idea: constituye la ley eterna. Como Dios es eterno, y su idea del hombre y que se requieren para la consecución del fin del hombre, y la sabiduría divina, en cuanto dirige los actos del hombre a la consecución de ese fin, constituye la ley eterna. Como Dios es eterno, y su idea del hombre es eterna, la promulgación de la ley es eterna *ex parte Dei*, aunque no es eterna *ex parte creaturae*¹²⁸. Esa ley eterna, existente en Dios, es el origen y fuente de la ley natural, la cual es una participación de la ley eterna. La ley natural se expresa pasivamente en las inclinaciones naturales del hombre, y es promulgada por la luz de la razón como resultado de la reflexión sobre dichas inclinaciones, de modo que, como todo hombre posee naturalmente la inclinación a su fin y posee también la luz de la razón, la ley eterna está suficientemente promulgada para todos los hombres. La ley natural es la totalidad de los dictados de la recta razón a propósito del bien natural que ha de ser perseguido y del mal de la naturaleza del hombre que ha de ser evitado, y la razón humana podría llegar, al menos en teoría, por su propia luz a un conocimiento de esos dictados. No obstante, como, según ya hemos visto, la influencia de la pasión y de las inclinaciones que están en desacuerdo con la recta razón puede extraviar a los hombres, y como no todos los hombres tienen el tiempo, o la capacidad, o la paciencia que se requieren para descubrir por sí mismos la totalidad de la ley natural, era moralmente necesario que la ley natural fuese positivamente expresada por Dios, como lo fue por la revelación del Decálogo a Moisés. Debe añadirse también que el hombre tiene de facto un fin sobrenatural, y para que sea capaz de alcanzar ese fin sobrenatural era necesario que Dios le revelase la ley sobrenatural, además de la ley natural. «Puesto que el hombre está destinado al fin de la beatitud eterna, que excede

¹²⁷ *Ibid.* 95. 6: 99. 2. *ad* 2.

¹²⁸ S. T, Ia, IIa, 9, 1; 93, 1 y sig.

la capacidad de la facultad natural humana, era necesario que, además de la ley natural y de la ley humana, fuese también dirigido a aquel fin por una ley puesta por Dios.»¹²⁹

Es muy importante que se advierta con claridad que la fundamentación de la ley natural en la ley eterna, la fundamentación metafísica de la ley natural, no significa que la ley natural sea caprichosa o arbitraria, es decir, que podría ser distinta de como es: la ley eterna no depende primariamente de la voluntad divina, sino de la razón divina, que considera la idea ejemplar de la naturaleza humana. Dada la naturaleza humana, la ley natural no podría ser de otro modo que como es. Por otra parte, no debemos imaginar que Dios esté sometido a la ley moral, como algo aparte de Él mismo. Dios conoce su esencia como imitable en una multiplicidad de modos finitos, uno de los cuales es la naturaleza humana, y en esa naturaleza humana discierne Dios la ley de su ser y la quiere; la quiere porque se ama a sí mismo, como Bien Supremo, y porque no puede ser inconsecuente consigo mismo. La ley natural se fundamenta, pues, últimamente en la esencia divina misma, y por eso no puede cambiar. Dios quiere, indudablemente, la ley moral, pero ésta no depende de un acto arbitrario de la voluntad divina. Por lo tanto, decir que la ley moral no depende primariamente de la voluntad divina no equivale ni mucho menos a decir que haya una ley moral que de alguna misteriosa manera se encuentre más allá de Dios y le gobierne. Dios es en Sí mismo el valor supremo y la fuente y medida de todo valor: los valores dependen de Él, pero en el sentido de que son participaciones o reflejos finitos de Dios, no en el sentido de que Dios les confiera arbitrariamente su carácter de valores. La doctrina de la fundamentación metafísica, teísta, de la ley moral no amenaza en modo alguno su carácter racional y necesario: en definitiva, la ley moral es la que es porque Dios es el que es, ya que la misma naturaleza humana, la ley de cuyo ser se expresa en la ley natural, depende de Dios.

7. Finalmente, puede observarse que el reconocimiento por santo Tomás de que Dios es Creador y Señor supremo, le condujo, lo mismo, desde luego, que a otros escolásticos, a reconocer valores naturales que Aristóteles no tuvo en cuenta, ni le era posible tener en cuenta dada su idea de Dios. Sirva de ejemplo la virtud de la religión (*religio*). La religión es la virtud por la cual los hombres tributan a Dios el culto y reverencia que le deben como «primer Principio de la creación y del gobierno de las cosas». Es superior a las otras virtudes morales, ya que se relaciona más íntimamente a Dios, el fin último¹³⁰. Está subordinada a la virtud de la justicia (como una *virtus annexa*), en cuanto por medio de la virtud de la religión el hombre paga a Dios su deuda de culto y honor, una deuda que se le debe en justicia¹³¹. La religión se fundamenta, así, en la relación del hombre a Dios, como criatura a Creador, como súbdito a Señor. Aristóteles, que no consideraba a Dios como Creador ni le concebía ejerciendo un gobierno y providencia conscientes, sino que le entendía solamente como causa final, cerrada en sí misma y atrayendo al mundo inconscientemente, no podía ver una relación personal entre el hombre y el Motor inmóvil, aunque esperaba, desde luego, que el hombre concediese en cierto sentido honor al Motor inmóvil, como el más noble objeto de contemplación filosófica. Santo Tomás, en cambio, con su clara idea de Dios como Creador y como Gobernador providente del universo, podía ver, y vio, como deber primordial del hombre la expresión en acto de la relación, vinculada a su mismo ser. El hombre virtuoso de Aristóteles es, en cierto sentido, el más

¹²⁹ Ibid.. 91. 4.

¹³⁰ Sobre la virtud de la religión. cf. S. T., IIa, IIa, 81, 1-8.

¹³¹ S. T., Ia, IIa, 80, articulus *unicus*.

independiente de los hombres, mientras que el hombre virtuoso de santo Tomás de Aquino es, en cierto sentido, el más dependiente de los hombres, es decir, el hombre que verdaderamente reconoce y que expresa plenamente su relación de dependencia respecto de Dios.

CAPÍTULO XL

SANTO TOMÁS DE AQUINO. — X: TEORÍA POLÍTICA

Santo Tomás y Aristóteles. — El origen natural de la sociedad humana y del gobierno. — La sociedad humana y la autoridad política, queridas por Dios. — La Iglesia y el Estado. — El individuo y el Estado. — La ley. — La soberanía. — Las constituciones. — La teoría política de santo Tomás, parte integrante de su sistema total.

1. La teoría ética o teoría de la vida moral de santo Tomás está basada filosóficamente en la teoría moral de Aristóteles, aunque santo Tomás la complementó con una base teológica que faltaba en la teoría de Aristóteles. Además, la teoría tomista se complica por el hecho de que santo Tomás creía, como cristiano, que el hombre, de facto, tiene solamente un fin, un fin sobrenatural, de modo que una ética puramente filosófica tenía que ser a sus ojos una guía insuficiente en la práctica; sencillamente, santo Tomás no podía adoptar por completo el aristotelismo. Lo mismo puede decirse de su teoría política, en la cual adoptó la estructura general de la doctrina aristotélica; pero, al mismo tiempo, tuvo que dejar su propia teoría política «abierta». Aristóteles suponía, sin duda, que el Estado satisfacía, o podía satisfacer idealmente, todas las necesidades de los hombres¹³². Pero santo Tomás no podía sostener eso, dado que él creía que el fin del hombre es un fin sobrenatural, y que es la Iglesia, y no el Estado, la que provee a dicho fin. Eso significaba que un problema que no fue ni pudo ser tratado por Aristóteles, el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado, tenía que ser tratado por santo Tomás, lo mismo que por los demás pensadores medievales que se habían ocupado de teoría política. En otras palabras, aunque santo Tomás tomó muchas cosas de Aristóteles en lo referente al objeto y al método de estudio de la teoría política, consideró la materia a la luz de la perspectiva medieval cristiana, y modificó o complementó su aristotelismo de acuerdo con las exigencias de la fe cristiana. Los marxistas gustarán de indicar la influencia de las condiciones económicas, sociales y políticas, de la Edad Media en la teoría de santo Tomás, pero la diferencia importante entre Aristóteles y santo Tomás no es la de que Aristóteles viviese en una ciudad-Estado griega y el santo de Aquino en la época del feudalismo, sino más bien la de que para el primero el fin natural del hombre es autosuficiente y se logra mediante la vida en el Estado mientras que para el aquinatense el fin del hombre es sobrenatural y sólo puede conseguirse plenamente en la vida futura. Que la amalgama del aristotelismo con la perspectiva cristiana del hombre y del fin de éste constituya una síntesis plenamente coherente o una asociación algo frágil, es otra cuestión; en lo que insistimos por el momento es en que es un error cargar mucho el acento en la influencia de las condiciones medievales sobre el pensamiento de santo Tomás, y no tanto en la influencia de la religión cristiana como tal, que no nació en la Edad Media ni se limita a la Edad Media. La forma precisa que tomó el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe ser vista, indudablemente, a la luz de las condiciones medievales; pero, en definitiva, el problema resulta de la confrontación de dos diferentes concepciones del hombre y de su destino; el modo preciso de su formulación en cualquier época determinada y por cualquier pensador determinado, es algo accidental.

2. El Estado es para santo Tomás, como para Aristóteles, una institución natural fundamentada en la naturaleza del hombre. Al comienzo de su *De regimine principum*², el aquinatense argumenta que toda criatura tiene su propio fin, y que mientras algunas criaturas alcanzan su fin de un modo natural, necesario e instintivo, el hombre ha de ser guiado por su razón para conseguirlo. Pero el hombre no es un

¹³² Ésa fue, al menos, la opinión asumida por Aristóteles, y que no es fácil que él repudiase expresamente, aunque es cierto que el ideal individualista de la contemplación teórica tendía a abrirse paso por entre el ideal de la autosuficiencia de la ciudad-estado.

individuo aislado que pueda alcanzar su fin simplemente como un individuo, mediante la utilización de su propia razón individual; el hombre es, por naturaleza, un ser social o político, nacido para vivir en comunidad con otros hombres. De hecho, el hombre necesita de la sociedad más de lo que la necesitan otros animales. Porque, mientras que la naturaleza ha proporcionado a los animales vestido, medios de defensa, etc., ha dejado al hombre desprovisto de ellos, en una condición en la que ha de proveer por sí mismo mediante el uso de su razón, y eso sólo lo puede hacer mediante la cooperación con otros hombres. Es necesaria la división del trabajo, por la cual un hombre puede dedicarse a la medicina, otro a la agricultura, etc. Pero el signo más evidente de la naturaleza social del hombre es su facultad de expresar sus ideas a otros hombres por medio del lenguaje. Otros animales pueden expresar sus sentimientos mediante signos muy generales, pero el hombre puede expresar sus conceptos de un modo completo (*totaliter*). Eso pone de manifiesto que el hombre está naturalmente adaptado a la sociedad, más que cualquier otro animal gregario, más, incluso, que las hormigas y las abejas.

La sociedad es, pues, natural al hombre. Pero, si la sociedad es natural, también lo es, el gobierno. Lo mismo que los cuerpos de los hombres y de los animales se desintegran cuando el principio que les dirige y unifica (el alma) les ha abandonado, así la sociedad humana tiende a disgregarse, dada, la multitud de seres humanos y las preocupaciones egoístas de éstos, a menos que haya alguien que se encargue de pensar en el bien común y de dirigir las actividades de los individuos con vistas a ese bien común. Dondequiera que haya una multitud de criaturas con un bien común a alcanzar, debe haber algún poder común dirigente. En el cuerpo hay un miembro principal: la cabeza o el corazón; el cuerpo es gobernado por el alma, y en el alma las partes concupiscible e irascible son gobernadas por la parte racional; en el universo en general los cuerpos inferiores son gobernados por los superiores, según las disposiciones de la providencia divina. Así pues, lo que vale para el universo en general, y para el hombre como individuo, debe valer también para la sociedad humana.

3. Si la sociedad y el gobierno humanos son naturales, están prefigurados en la naturaleza humana, se sigue que tienen justificada en Dios su autoridad, puesto que la naturaleza humana ha sido creada por Dios. Al crear al hombre, Dios quiso la sociedad humana y el gobierno político, y no tenemos derecho a decir que el Estado sea simplemente el resultado del pecado. Si nadie obrase mal, algunas actividades e instituciones del Estado se harían innecesarias; pero incluso en el estado de inocencia, si se hubiese mantenido, debería haber habido una autoridad que se cuidara del bien común. «El hombre es por naturaleza un animal social. De ahí que, en el estado de inocencia, los hombres habrían vivido en sociedad. Pero una vida social común de muchos individuos no podría existir a menos que hubiese alguien para dirigir y ²¹1. atender al bien común.»¹³³ Además, incluso en el estado de inocencia habría alguna desigualdad en las capacidades, y si un hombre hubiera sido especialmente eminente en conocimiento y rectitud, no habría sido conveniente que no tuviese la oportunidad de ejercitar su sobresaliente talento para el bien común, mediante la dirección de las actividades comunes.

4. Al declarar al Estado una institución natural, santo Tomás le dio, en cierto sentido, un fundamento utilitario; pero su utilitarismo es aristotélico; es indudable que el

133 S. T, Ia, 96, 4.

aquinatense no se limita a considerar el Estado como una creación del egoísmo ilustrado. Santo Tomás reconoció, desde luego, la fuerza del egoísmo y su tendencia centrífuga respecto de la sociedad; pero reconoció también la tendencia e impulso social en el hombre, y es esa tendencia social la que hace que la sociedad pueda mantenerse a pesar de la tendencia egoísta. Hobbes, al considerar el egoísmo como único impulso fundamental, hubo de buscar el principio práctico de la cohesión en la fuerza, una vez fundada la sociedad por los dictados prudentes del egoísmo ilustrado; pero, en realidad, ni el egoísmo ilustrado ni la fuerza serían suficientes para asegurar la duración de la sociedad si el hombre no tuviese, por naturaleza, una tendencia social. En otras palabras, el aristotelismo cristianizado de santo Tomás de Aquino permitió a éste evitar al mismo tiempo la noción de que el Estado es consecuencia del pecado original, noción a la que al parecer tendió san Agustín, y la noción de que el Estado es simplemente una creación del egoísmo. El Estado se encuentra prefigurado en la naturaleza humana, y, como la naturaleza humana ha sido creada por Dios, el Estado es querido por Dios. De ahí se sigue la importante consecuencia de que el Estado es una institución por derecho propio, con un fin propio y una esfera propia. Así pues, santo Tomás no podía adoptar una posición extremista en el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia; no podía, sin caer en una inconsecuencia lógica, convertir a la Iglesia en un Súper-Estado y al Estado en una especie de dependencia de la Iglesia. El Estado es una «sociedad perfecta» (*communitas perfecta*), es decir, tiene a su disposición todos los medios necesarios para la consecución de su propio fin, el *bonum commune* de los ciudadanos¹³⁴. La consecución del bien común exige en primer lugar la paz dentro del Estado, entre los ciudadanos; en segundo lugar, la dirección unificada de las actividades de los ciudadanos *ad bene agendum*; en tercer lugar, que se provea adecuadamente a las necesidades de la vida; y el gobierno del Estado se instituye para asegurar esas condiciones necesarias para el bien común. También es necesario para el bien común que los obstáculos para la buena vida, tales como el peligro de los enemigos de fuera y los efectos desintegradores del crimen en el interior del Estado, sean superados, y el monarca tiene a su disposición los medios necesarios para hacerlo, a saber, las fuerzas armadas y el sistema judicial¹³⁵. El fin de la Iglesia, un fin sobrenatural, es más elevado que el del Estado, de modo que la Iglesia es una sociedad superior al Estado, el cual debe subordinarse a la Iglesia en asuntos referentes a la vida sobrenatural; pero eso no altera el hecho de que el Estado es una «sociedad perfecta», autónoma dentro de su esfera propia. En términos de la teología posterior, santo Tomás debe ser reconocido, pues, como un defensor de la teoría del poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado. Cuando el Dante, en su *De Monarchia*, reconoce las dos esferas distintas de la Iglesia y del Estado, está de acuerdo con santo Tomás, al menos en lo que respecta al aspecto aristotélico de la teoría política de éste.¹³⁶

Pero la tentativa de síntesis entre la idea aristotélica de Estado y la idea cristiana de Iglesia fue algo precaria. En el *De regimine principum*¹³⁷, santo Tomás declara que el fin de la sociedad es la vida buena, y que la vida buena es una vida según la virtud, de

¹³⁴Cf. *S. T. I^a, IIa. 90. 2.*

¹³⁵ Cf. *De regimine principum. I. 15.*

¹³⁶ El Dante se preocupó más por sostener la autoridad del emperador contra la del papa, y no estuvo muy al corriente de los tiempos en sus sueños imperiales; pero procuró no apartarse de la teoría de las dos esferas.

¹³⁷1, 14.

modo que el fin de la sociedad humana es la vida virtuosa. A continuación observa que el fin último del hombre no es vivir virtuosamente, sino vivir virtuosamente para llegar a gozar de Dios, y que el logro de ese fin excede de las posibilidades de la naturaleza humana. «Porque el hombre no alcanza el fin del goce de Dios por poder humano, sino por poder divino, según las palabras del Apóstol, "la gracia de Dios, vida eterna"¹³⁸, conducir al hombre a ese fin no corresponde a la ley humana, sino a la divina»: la conducción del hombre a su fin último se confía a Cristo y su Iglesia, de modo que bajo la nueva Alianza cristiana, los reyes deben estar sometidos a los sacerdotes. Santo Tomás reconoce, sin duda, que el rey tiene en sus manos la dirección de los asuntos humanos y terrenales, y sería equivocado interpretarle en el sentido de que negase que el Estado posee su propia esfera; pero insiste en que al rey le corresponde procurar la vida buena de sus súbditos con atención al logro de la beatitud eterna: «debe ordenar aquellas cosas que conducen a la beatitud celestial y prohibir, en la medida de lo posible, las contrarias»¹³⁹. El punto está en que santo Tomás no dice que el hombre tenga dos fines últimos, un fin temporal del que se cuida el Estado, y un fin sobrenatural, eterno, del que se cuida la Iglesia; lo que dice es que el hombre tiene un fin último, un fin sobrenatural, y que es tarea del monarca, en su dirección de los asuntos terrenales, facilitar el logro de aquel fin¹⁴⁰. El poder de la Iglesia sobre el Estado no es una *potestas* directa, puesto que es al Estado, y no a la Iglesia, al que corresponde cuidar de los asuntos económicos y de la conservación de la paz; pero el Estado debe cuidarse de esos asuntos con un ojo puesto en el fin sobrenatural del hombre. En otras palabras, bien está que el Estado sea una «sociedad perfecta», pero la elevación del hombre al orden sobrenatural significa que el Estado es en muy importante medida un asistente de la Iglesia. Ese punto de vista se basa no tanto en las prácticas medievales como en la fe cristiana, y, huelga decirlo, no es una opinión de Aristóteles, que nada sabía de un fin eterno y sobrenatural del hombre. No he tratado de negar que hay una cierta síntesis entre la teoría política aristotélica y las exigencias de la fe cristiana en el pensamiento de santo Tomás; pero creo que la síntesis es, como ya he sugerido, algo precaria. Si se insistiese en los elementos aristotélicos, el resultado tendría que ser una separación teórica de la Iglesia y el Estado de un tipo completamente extraño al pensamiento de santo Tomás. En realidad, la opinión del aquinatense en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado es semejante a su opinión sobre la relación entre la fe y la razón. La razón posee su propio campo, pero no por ello deja la filosofía de ser inferior a la teología. Semejantemente, el Estado tiene su esfera propia, pero no por ello deja de ser, en plenitud de sentido, un sirviente de la Iglesia. A la inversa, si nos adherimos al Aristóteles histórico tan estrictamente que hacemos a la filosofía absolutamente autónoma en su propio campo, será natural que, en la teoría política, tendamos a hacer al Estado absolutamente autónomo dentro de su esfera propia: eso hicieron los averroístas, pero santo Tomás no fue un averroísta. Podemos decir, pues, que la teoría política de santo Tomás representa en cierta medida la situación de hecho, en la que el Estado nacional estaba adquiriendo consciencia de sí mismo, pero en la que la autoridad de la Iglesia no había sido aún expresamente repudiada. El aristotelismo de santo Tomás permitió a éste presentar el Estado como una sociedad perfecta, pero su cristianismo, su convicción de que el hombre no tiene más que un fin último, le previno

¹³⁸ Ad Romanos. 6. 23.

¹³⁹ De regimine principum. 1. 15.

¹⁴⁰ Santo Tomás se dirige, desde luego, a un príncipe cristiano.

eficazmente contra el peligro de convertir al Estado en una sociedad absolutamente autónoma.

5. Una ambigüedad semejante se manifiesta en la doctrina tomista de la relación del individuo al Estado. En la *Summa Theologica*¹⁴¹, santo Tomás observa que, puesto que la parte se ordena al todo como lo que es imperfecto a lo perfecto, y puesto que el individuo es una parte de la sociedad perfecta, es necesario que la ley tenga su mira en la felicidad común. Es verdad que santo Tomás trata simplemente de poner de manifiesto que la ley se interesa primordialmente por el bien común, y no por el bien del individuo, pero habla como si el ciudadano individual estuviese subordinado al todo del que forma parte. El mismo principio de que la parte existe para el todo, es aplicado en otros varios lugares por santo Tomás a la relación del individuo a la comunidad. Por ejemplo^{141 142}, el santo argumenta que es justo que la autoridad pública prive de su vida a un ciudadano individual por los crímenes más graves, basándose en que el individuo se ordena a la comunidad, de la que forma parte, como a un fin. Y hace realmente una aplicación del mismo principio cuando insiste, en su *Comentario a la Ética*¹⁴³, en que el valor se manifiesta cuando se ofrece la propia vida por las mejores causas, como en el caso de que un hombre muera en defensa de su patria.

Si ese principio de que la parte se ordena al todo, que representa el aristotelismo de santo Tomás, se llevase a sus últimas consecuencias, llevaría a la subordinación del individuo al Estado hasta un grado muy notable; pero santo Tomás insiste también en que quien busca el bien común de la multitud busca igualmente su propio bien, puesto que el propio bien no puede conseguirse a menos que se consiga el bien común, aunque es verdad que en el corpus del artículo en cuestión observa que la recta razón juzga que el bien común es mejor que el bien del individuo¹⁴⁴. Pero el principio no debe ser sobreestimado, puesto que santo Tomás era un filósofo y teólogo cristiano además de un admirador de Aristóteles, y era perfectamente consciente, como ya hemos visto, de que el fin último del hombre está fuera de la esfera del Estado. El hombre no es simplemente un miembro del Estado, y, en realidad, la cosa más importante para él es su vocación sobrenatural. No puede haber, pues, «totalitarismo» alguno en santo Tomás, aunque es evidente que su aristotelismo le impedía aceptar una teoría del Estado del tipo de la de Herbert Spencer: el Estado tiene una función positiva, y una función moral. El ser humano es una persona, con un valor propio; no es simplemente un «individuo».

6. Que el totalitarismo es extraño al pensamiento de santo Tomás de Aquino se pone claramente de manifiesto en su teoría de la ley y del origen y naturaleza de la soberanía. Hay cuatro clases de ley: la ley eterna, la ley natural, la ley divina positiva y la ley humana positiva. La ley divina positiva es la ley de Dios tal como ha sido positivamente revelada, imperfectamente a los judíos, perfectamente a través de Cristo¹⁴⁵, y la ley del Estado es la ley humana positiva. Ahora bien, la función del legislador humano es primordialmente aplicar la ley natural¹⁴⁶ y apoyar la ley mediante sanciones¹⁴⁷. Por ejemplo, el asesinato está prohibido por la ley natural, pero

¹⁴¹ S. T., Ia, IIa, 90, 2.

¹⁴² *Ibid.*, IIa, IIa, 65, 1.

¹⁴³ *Ethicorum*, lectio 4.

¹⁴⁴ S. T. IIa. IIa. 47. 10. *in corpore y ad 2.*

¹⁴⁵ S. T. Ia, IIa, 91, 5.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 3.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 95, 1.

la razón muestra que son deseables decretos positivos mediante los cuales el asesinato sea claramente definido y se le asignen sanciones, puesto que la ley natural por sí misma no define claramente el asesinato en detalle ni establece cuáles deban ser las sanciones inmediatas correspondientes. La función primordial del legislador es, pues, la de definir o hacer explícita la ley natural, aplicarla a los casos particulares y hacerla efectiva. De ahí se sigue que la ley humana positiva se deriva de la ley natural, y que una ley humana solamente es verdadera ley en la medida en que se derive de la ley natural. «Pero si en algo disiente de la ley natural, no será una ley, sino la perversión de la ley.»¹⁴⁸ El gobernante no tiene derecho a promulgar leyes que vayan contra la ley natural (o, por supuesto, la divina) o sean incompatibles con la misma; su poder legislativo deriva en última instancia de Dios, ya que toda autoridad procede de Dios, y él es responsable del uso que haga de ese poder: él mismo está sometido a la ley natural y no tiene derecho a transgredirla ni a ordenar a sus súbditos que hagan algo incompatible con aquélla. Las leyes humanas justas obligan en conciencia en virtud de la ley eterna de la que últimamente derivan; pero las leyes injustas no obligan en conciencia. Ahora bien, una ley puede ser injusta por ser contraria al bien común, o por haber sido promulgada simplemente para los fines privados y egoístas del legislador, que impone así a sus súbditos una carga injustificable, o por imponer a los súbditos cargas injustificablemente desiguales, y tales leyes, al ser actos de violencia más bien que leyes, no obligan en conciencia, a menos, tal vez, que incidentalmente su inobservancia pueda producir un mal mayor. En cuanto a las leyes que sean contrarias a la ley divina, nunca es lícito obedecerlas, puesto que debemos obedecer a Dios antes que a los hombres.¹⁴⁹

7. Como puede verse, las facultades del legislador están lejos de ser absolutas en el pensamiento de santo Tomás; y la consideración de su teoría de la soberanía y del gobierno pone en claro lo mismo. Todos admiten que santo Tomás sostenía que la soberanía política procede de Dios, y parece probable que la opinión del santo fuese que la soberanía fuese dada por Dios al pueblo como un todo, y delegada por éste al gobernante o gobernantes efectivos; pero ese último punto no me parece tan cierto como algunos autores han pretendido, ya que es posible alegar textos en los que el aquinatense parece sostener otra posición. Sin embargo, es innegable que habla del gobernante como representante del pueblo¹⁵⁰, y que afirma rotundamente¹⁵¹ que el gobernante no posee poder legislativo sino en la medida en que representa (*gerit personam*) al pueblo¹⁵², y es razonable entender que tales afirmaciones implican que él opinaba que la soberanía viene al gobernante desde Dios por la vía del pueblo, aunque al mismo tiempo debe admitirse que santo Tomás apenas discute esa cuestión de una manera formal y explícita. En cualquier caso, sin embargo, el gobernante no posee su soberanía sino para el bien de todo el pueblo, y no para su bien privado, y, si abusa de su poder, se convierte en un tirano. El asesinato del tirano fue condenado por santo Tomás, el cual habla con cierta extensión de los males que pueden resultar de las rebeliones contra los tiranos. Por ejemplo, el tirano puede hacerse más tiránico si la rebelión fracasa, mientras que si ésta tiene éxito puede no tener otra consecuencia que la sustitución de una tiranía por otra. Pero la deposición del tirano es legítima,

⁷⁸ Ibid.. 2.

¹⁴⁹ Cf. Ibid.. 96. 4.

¹⁵⁰ Cf. S. T.I^a.IIa. 90.3.

¹⁵¹ Aunque aparentemente se refiere al gobierno electivo.

¹⁵²S. T, Ia, Iia, 97, 3, ad 3.

especialmente si el pueblo tiene derecho a procurarse un rey (presumiblemente santo Tomás se refiere a una monarquía electiva). En tal caso, el pueblo no hace mal al deponer al tirano, aunque se hubiese sometido a éste indefinidamente, ya que el tirano ha merecido ser depuesto al perder la fidelidad que debía a sus súbditos¹⁵³. No obstante, en vista de los males que puede esperarse sigan a la rebelión, es muy preferible hacer provisiones previas para impedir que una monarquía se convierta en tiranía, a tenerse que rebelar contra la tiranía una vez establecida. De ser factible, no debe hacerse gobernante a nadie que sea probable que se transforme en un tirano; pero en todo caso el poder del monarca debe ser tan moderado que su gobernación no se convierta con facilidad en una tiranía. La mejor constitución será, de hecho, una constitución «mixta», en la que se dé algún lugar a la aristocracia y también a la democracia, en el sentido de que la elección de ciertos magistrados debe estar en manos del pueblo.¹⁵⁴

8. En cuanto a la clasificación de las formas de gobierno, santo Tomás sigue a Aristóteles. Hay tres tipos de gobierno bueno (la democracia observante de la ley, la aristocracia y la monarquía) y tres malas formas de gobierno (la democracia demagógica e irresponsable, la oligarquía y la tiranía); la tiranía es la peor de las formas malas, y la monarquía es la mejor de las formas buenas. La monarquía proporciona una unidad más estricta y conduce más a la paz que las otras formas; además, es más «natural» pues es análoga al gobierno de la razón sobre las demás funciones del alma y al del corazón sobre los otros miembros del cuerpo. Además, las abejas tienen su reina, y Dios gobierna sobre toda la creación¹⁵⁵. Pero no es fácil que se consiga el ideal de que el mejor hombre sea el monarca, y, en la práctica, la mejor constitución es, como hemos visto, una constitución mixta, en la que el poder del monarca sea moderado por el de los magistrados elegidos por el pueblo. En otras palabras, en términos modernos, santo Tomás era partidario de la monarquía limitada o constitucional, aunque no considera que ninguna forma particular de gobierno honrado sea ordenada por Dios: lo importante no es la precisa forma de gobierno, sino la promoción del bien público, y aunque en la práctica la forma de gobierno constituya una consideración importante, es en su relación al bien público en donde radica su importancia. La teoría política de santo Tomás es, pues, de carácter flexible, no rígida y doctrinaria, y si bien rechaza el absolutismo, rechaza también implícitamente el *laissez-faire*. La tarea del gobernante consiste en promover el bien público, y para hacerlo así ha de promover el bienestar económico de los ciudadanos. En resumen, la teoría política de santo Tomás se caracteriza por la moderación, el equilibrio y el sentido común.

9. En conclusión, podemos observar que la teoría política de santo Tomás es una parte integrante de su total sistema filosófico, y no algo meramente añadido a éste. Dios es el supremo Señor y Gobernante del universo, pero no es la única Causa, aunque es Causa primera y Causa final; Dios dirige a las criaturas racionales a su fin de una manera racional, mediante actos cuya adecuación y rectitud son mostradas por la razón. El derecho de cualquier criatura a dirigir a otra, sea el derecho del padre de familia sobre los miembros de ésta, o el del soberano sobre sus súbditos, se basa en la razón y debe ser ejercitado según la razón: como todo poder y autoridad, deriva de Dios, y es concedido con un propósito especial, ninguna criatura racional tiene derecho a ejercer una autoridad ilimitada, caprichosa o arbitraria, sobre ninguna otra criatura racional. La ley se define, pues, como «una ordenación de la razón para el bien

¹⁵³De regimine principum, 1, 6.

¹⁵⁴S. T.Ia, Iia, 105, 1.

¹⁵⁵De regimine principum, 1, 2.

común, hecha y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»¹⁵⁶. El soberano ocupa un lugar natural en la jerarquía total del universo, y su autoridad debe ser ejercida como una parte del esquema general por el que es dirigido el universo. Cualquier idea del soberano como completamente independiente e irresponsable es, pues, esencialmente extraña a la filosofía de santo Tomás de Aquino. El soberano tiene sus deberes, y los súbditos tienen los suyos: la «justicia legal», que debe existir tanto en el soberano como en los súbditos, dirige todos los actos virtuosos hacia el bien común¹⁵⁷; pero esos deberes han de verse a la luz de la relación de medios a fin, que vale en toda la creación. Como el hombre es un ser social, la sociedad política es necesaria para que su naturaleza pueda cumplirse; pero la vocación del hombre a vivir en una sociedad política debe ser vista, a su vez, a la luz del fin último para el que el hombre ha sido creado. Entre el fin sobrenatural y el fin natural del hombre debe haber la debida armonía, y la debida subordinación del segundo al primero; de modo que el hombre debe preferir a cualquier otra cosa la consecución de su fin último, y si el soberano le ordena obrar de una manera incompatible con la consecución del fin último, debe desobedecer al soberano. Toda idea de subordinación completa y total del individuo al Estado tenía que repugnar a santo Tomás, no porque él fuese un extremado «papista» en los asuntos políticos (cosa que no era), sino por su sistema total filosófico-teológico y su orden, proporción y subordinación del reino inferior al superior, aunque sin esclavización o aniquilación moral del inferior. El hombre tiene su puesto en el esquema total de la creación y la providencia: los abusos o las exageraciones de hecho no pueden alterar el orden y jerarquía ideales, que se basan últimamente en el mismo Dios. Las formas de gobierno pueden cambiar, pero el hombre mismo tiene una esencia o naturaleza permanente y fija, y en esa naturaleza se fundamenta la necesidad y la justificación moral del Estado. El Estado no es ni Dios ni el Anticristo: es uno de los medios por los cuales Dios dirige a su fin la creación racional encarnada.

Nota sobre la teoría estética de santo Tomás

No puede decirse que haya un tratamiento formal de la teoría estética en la filosofía de santo Tomás de Aquino, y lo que éste dice sobre tal tema está en su mayor parte tomado de otros autores, de modo que, aunque sus observaciones pueden tomarse como punto de partida de una teoría estética, sería un error desarrollar una teoría estética sobre la base de dichas observaciones y atribuir esa teoría al aquinatense, como si él mismo la hubiese desarrollado. No obstante, puede ser oportuno indicar que cuando observa que *pulcra dicuntur quae visa placent*¹⁵⁸, no pretende negar la objetividad de la belleza. Lo bello consiste, dice el santo, en una adecuada proporción, y corresponde a la causa formal: es el objeto de la capacidad cognitiva, así como el bien es el objeto del deseo¹⁵⁹. Para la belleza se requieren tres elementos: integridad o perfección, proporción adecuada y claridad¹⁶⁰; la forma resplandece, por así decirlo, mediante el color, etc., y es objeto de una aprehensión desinteresada (no-apetitiva). Santo Tomás reconoce, pues, la objetividad de la belleza y el hecho de que la apreciación o experiencia estética es algo sui generis, que no puede identificarse simplemente con el acto de conocimiento intelectual y que no puede reducirse a la aprehensión del bien.

¹⁵⁶ S. T., Ia IIa. 90. 4.

¹⁵⁷ S. T., IIa. IIa. 58. 6.

¹⁵⁸ *Ibid.*, Ia, 5, 4, ad 1.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, 39, 8.

CAPÍTULO XLI

SANTO TOMÁS Y ARISTÓTELES: CONTROVERSIAS

La utilización de Aristóteles por santo Tomás. — Elementos no aristotélicos en el tomismo. — Tensiones latentes en la síntesis tomista. — Oposición a las «novedades» tomistas.

1. Aunque san Alberto Magno había avanzado bastante en la utilización de la filosofía aristotélica, estaba reservado a santo Tomás el intento de plena reconciliación del sistema aristotélico con la teología cristiana. La deseabilidad de ese intento de conciliación era clara, puesto que rechazar el sistema aristotélico habría equivalido a rechazar la síntesis intelectual más poderosa y comprensiva que conoció el mundo medieval. Además, santo Tomás, con su genio para la sistematización, vio claramente el uso que podía hacerse de los principios de la filosofía aristotélica para el logro de una síntesis filosófica y teológica sistemática. Pero cuando digo que santo Tomás de Aquino vio la «utilidad» del aristotelismo, no pretendo implicar que su modo de enfrentarse con aquél fuera pragmático. Santo Tomás consideraba que los principios filosóficos de Aristóteles eran verdaderos, y, como verdaderos, útiles; no consideraba que fueran «verdaderos» porque eran útiles. Sería, desde luego, absurdo sugerir que la filosofía de santo Tomás fuese simplemente aristotelismo, ya que el aquinatense se vale también de otros autores, como san Agustín y el Pseudo-Dionisio, así como de sus predecesores medievales, y de filósofos judíos (Maimónides, en particular) y árabes. Pero no es menos cierto que la síntesis tomista está unificada por la aplicación de principios aristotélicos fundamentales. Una gran parte de la filosofía de santo Tomás es ciertamente la doctrina de Aristóteles, pero es la doctrina de Aristóteles re-pensada por una mente poderosa, no servilmente adoptada. Si santo Tomás adoptó el aristotelismo, lo hizo en primer lugar porque pensó que era verdadero, no simplemente porque Aristóteles tuviese un nombre ilustre, o porque un Aristóteles «sin bautizar» pudiera constituir un grave peligro para la ortodoxia: un hombre de la seriedad intelectual de santo Tomás de Aquino, consagrado a la verdad, no habría adoptado el sistema de un filósofo pagano si no lo hubiese considerado, en lo principal, un sistema verdadero, especialmente cuando alguna de las ideas que él patrocinó eran contrarias a la tradición y crearon cierto escándalo y una vivaz oposición. Sin embargo, su convicción a propósito de la verdad de la filosofía que adoptaba no le condujo a la adopción mecánica de un sistema mal digerido: él consagró gran parte de su pensamiento y de su atención al aristotelismo, como puede verse por sus comentarios a las obras de Aristóteles, y sus propias obras evidencian el cuidado con que debió considerar las implicaciones de los principios que adoptó y su relación a la verdad cristiana. Si ahora sugiero que la síntesis de aristotelismo y cristianismo en el pensamiento de santo Tomás fue en algunos aspectos bastante precaria, no trato de echar abajo lo que antes he afirmado ni de dar a entender que el aquinatense adoptase a Aristóteles de una manera puramente mecánica, aunque creo que es verdad que él no advirtió plenamente la tensión latente, en ciertos puntos, entre su fe cristiana y su aristotelismo. Pero aunque ése sea el caso, no debe causar sorpresa; santo Tomás fue un gran filósofo y teólogo, pero no fue una mente infinita, y un entendimiento mucho menos poderoso puede hoy mirar retrospectivamente y discernir posibles puntos débiles en el sistema de un gran intelecto, sin impugnar por ello la grandeza de éste.

Podemos escoger algunos ejemplos de la utilización por santo Tomás de temas aristotélicos con fines de sistematización. Una de las ideas fundamentales de la filosofía aristotélica es la de acto y potencia, o potencialidad. Santo Tomás, como Aristóteles antes que él, vio la interacción, la correlación acto y potencia en los cambios accidentales y substanciales del mundo material, y en los movimientos (en el amplio sentido aristotélico) de todas las criaturas. Adoptando el principio aristotélico de que nada es reducido de la potencialidad al acto si no es por obra de algo que está a su vez en acto, siguió a Aristóteles en argumentar, a partir del hecho observado del movimiento o cambio, la necesidad de la existencia de un Motor inmóvil. Pero santo

Tomás vio más profundamente que Aristóteles: vio que en toda cosa finita hay una dualidad de principios, la dualidad de la esencia y la existencia, que la esencia es en potencia su existencia, que no existe necesariamente, y así pudo argumentar no meramente hasta el aristotélico Motor inmóvil, sino hasta el Ser necesario, Dios creador. Santo Tomás pudo, además, discernir la esencia de Dios como existencia, no simplemente como pensamiento que se piensa a sí mismo, sino como *ipsum esse subsistens*, y de ese modo, sin dejar de seguir los pasos de Aristóteles, pudo llegar más allá que Aristóteles. Al no distinguir claramente la esencia y la existencia en el ser finito, Aristóteles no pudo llegar a la idea de existencia misma como esencia de Dios, de la cual proceden todas las existencias limitadas.

Igualmente, una idea fundamental en la filosofía aristotélica es la de finalidad; en realidad, esa idea es más fundamental en cierto sentido que la de potencia y acto, puesto que toda reducción de la potencialidad al acto tiene lugar en vistas de la consecución de un fin, y la potencia existe solamente para la realización de un fin. Que santo Tomás hace uso de la idea de finalidad en sus doctrinas cosmológicas, psicológicas, éticas y políticas, es un punto que no necesita una gran elaboración; pero aquí podemos hablar de la ayuda que encontró en aquélla para la explicación de la creación. Dios, que obra según sabiduría, creó el mundo para un fin, pero ese fin no puede ser otro que Dios mismo. Dios creó el mundo, pues, para manifestar su propia perfección, comunicándola por participación a las criaturas, difundiendo su propia bondad. Las criaturas existen *propter Deum*, para Dios, el cual es su fin último, aunque Dios no es el fin último de todas las criaturas de la misma manera; solamente las criaturas racionales pueden poseer a Dios por el conocimiento y el amor. Las criaturas tienen, desde luego, sus fines próximos, el perfeccionamiento de sus naturalezas, pero ese perfeccionamiento de las naturalezas de las criaturas está subordinado al fin último de toda la creación, la gloria de Dios, la manifestación de su divina perfección, que se manifiesta precisamente por el perfeccionamiento de las criaturas, de modo que la gloria de Dios y el bien de las criaturas no son en absoluto ideas antitéticas. De ese modo, santo Tomás pudo utilizar la doctrina aristotélica de la finalidad en un marco cristiano, o, más bien, de un modo que podía armonizar con la religión cristiana.

Entre las ideas particulares tomadas por santo Tomás de Aristóteles, o pensadas en dependencia de la filosofía de Aristóteles, podemos mencionar la siguiente. El alma es la forma del cuerpo, individualizada por la materia informada; no es una substancia completa por derecho propio, sino que el alma y el cuerpo unidos constituyen la substancia completa, el hombre. Esa acentuación del carácter íntimo de la unión de alma y cuerpo, y la negación de la correspondiente teoría platónica, hace mucho más fácil la explicación de que el alma se una al cuerpo (el alma es, por naturaleza, la forma del cuerpo), pero sugiere que, supuesta la inmortalidad del alma, ésta reclama la resurrección del cuerpo¹. En cuanto a la doctrina de la materia como principio de individuación, que tiene como consecuencia la doctrina de que los seres angélicos, desprovistos de materia, no pueden individualizarse dentro de una misma especie, vamos a ver cómo excitó la hostilidad de los críticos del tomismo. Otro tanto puede decirse de la doctrina de que en cada substancia hay solamente una forma substancial, una doctrina que cuando se aplica a la substancia humana, significa que hay que rechazar la idea de la *forma corporeitatis*.

La adopción de la psicología aristotélica tenía que ir acompañada naturalmente de la adopción de la epistemología aristotélica y de la insistencia en el hecho de que el

conocimiento humano se deriva de la experiencia sensible y de la reflexión sobre ésta. Eso significaba la negación de las ideas innatas, incluso en forma virtual, y la de la teoría de la iluminación divina, o, más exactamente, la interpretación de la iluminación divina como equivalente a la luz natural del entendimiento, con el concurso natural y ordinario de Dios. Esa doctrina suscita dificultades, según hemos visto antes, a propósito del conocimiento analógico de Dios por el hombre.

Pero aunque santo Tomás no dudase en adoptar una posición aristotélica, aun cuando eso le pusiera en conflicto con teorías tradicionales, no lo hacía sino cuando consideraba que las posiciones aristotélicas eran verdaderas en sí mismas, y, por lo tanto, compatibles con la revelación cristiana. Cuando se trataba de posiciones que eran claramente incompatibles con la doctrina cristiana, santo Tomás las rechazaba, o mantenía que la interpretación averroísta de Aristóteles en tales puntos no era la verdadera interpretación, o, al menos, que no la hacían necesaria las palabras mismas de Aristóteles. Por ejemplo, al comentar la descripción aristotélica de Dios como Pensamiento que se piensa a sí mismo, santo Tomás observa que de ahí no se sigue que Dios no conozca cosas distintas de Él mismo, porque al conocerse a Sí mismo conoce todas las demás cosas¹⁶¹ ¹⁶². Probablemente, sin embargo, el Aristóteles histórico no pensó que el Motor inmóvil conociera el mundo ni que ejerciese providencia. El motor inmóvil de Aristóteles es causa del movimiento como causa final, no como causa eficiente. Del mismo modo, como ya hemos indicado, santo Tomás, en su comentario a las palabras verdaderamente oscuras de Aristóteles en su *De Anima* a propósito del entendimiento activo y de su persistencia después de la muerte, interpreta el pasaje *in meliorem partem*, y no según el sentido averroísta: no es necesario concluir que para Aristóteles el entendimiento fuese uno en todos los hombres y no hubiese inmortalidad personal. Santo Tomás anhelaba rescatar a Aristóteles de las redes averroístas y poner de manifiesto que la filosofía del estagirita no implicaba necesariamente la negación de la providencia divina o la de la inmortalidad personal; y el aquinatense tuvo éxito en esa empresa, por más que, probablemente, su interpretación de lo que Aristóteles debió pensar realmente en esas cuestiones no es la correcta.

2. El aristotelismo de santo Tomás de Aquino salta tanto a la vista que a veces uno tiende a olvidar los elementos no aristotélicos de su pensamiento, a pesar de que tales elementos existen indudablemente. Por ejemplo, el Dios de la *Metafísica* de Aristóteles, aunque causa final, no es causa eficiente; el mundo es eterno, y no fue creado por Dios. Además, Aristóteles consideraba al menos la posibilidad de una multiplicidad de motores inmóviles que correspondieran a las diferentes esferas, si bien dejó en la oscuridad las relaciones de unos con otros y de cada uno con el motor inmóvil más elevado¹⁶³. El Dios de la teología natural de santo Tomás, por el contrario, es primera Causa eficiente y Creador, así como causa final; no está simplemente encerrado en espléndido aislamiento, como objeto del eros, sino que obra ad extra, crea, conserva, concurre, ejerce providencia. Santo Tomás hizo quizás una cierta

¹⁶¹ La respuesta solamente puede ser que esa resurrección es *conveniens*. pero no algo estrictamente debido. va que no puede ser conseguida por medios naturales. Parece. pues. que nos enfrentamos con el dilema de que o el alma (aparte de la intervención de Dios) quedaría desnuda de la muerte en una condición «no natural», o habría que revisar la doctrina de la unión del alma con el cuerpo.

¹⁶² In XII Metaph.. lect. 11.

¹⁶³ Ver el primer volumen de esta Historia.

concesión a Aristóteles al admitir que no se había demostrado la imposibilidad de una creación desde la eternidad; pero, aun cuando el mundo no hubiese tenido comienzo en el tiempo, no deja en lo más mínimo de poder probarse su creación, su completa dependencia de Dios. Todo lo que santo Tomás admite es que no se ha mostrado que la idea de la *creatio ab aeterno* sea contradictoria en sí misma; pero no que no pueda demostrarse la creación. Puede decirse que la posición de santo Tomás en teología natural constituyó un complemento de la posición aristotélica, pero que no puede afirmarse su no aristotelismo; pero debe recordarse que para santo Tomás, Dios crea según inteligencia y voluntad, y que es causa eficiente, Creador, como causa ejemplar: es decir, Dios crea el mundo como una imitación finita de su divina esencia, que El conoce como imitable ad extra de muchas maneras. En otras palabras, santo Tomás se vale de la posición de san Agustín respecto de las ideas divinas, una posición que, filosóficamente hablando, derivaba del neoplatonismo, el cual a su vez era un desarrollo de la filosofía y de la tradición platónica. Aristóteles rechazó las ideas ejemplares de Platón, así como la idea del Demiurgo platónico; ambas nociones estaban presentes, por el contrario, en el pensamiento de san Agustín, transmutadas y en coherencia filosófica junto con la doctrina de la *Creatio ex nihilo*, a la que los griegos no habían llegado; y la aceptación por santo Tomás de esas nociones vincula al aquinatense, en ese punto, con san Agustín, y también con Platón, a través de Plotino, y no con Aristóteles.

La fe cristiana de santo Tomás incide frecuentemente en su filosofía y la modifica. Por ejemplo, convencido de que el hombre tiene un fin último sobrenatural, y sólo un fin último sobrenatural, tuvo que considerar como término de la ascensión intelectual del hombre el conocimiento de Dios tal como Él es en Sí mismo, no según el conocimiento propio del metafísico y del astrónomo; santo Tomás tuvo que poner el objetivo final del hombre en la vida futura, no en ésta, transformando así la concepción aristotélica de beatitud; tuvo igualmente que reconocer la insuficiencia del Estado para satisfacer las necesidades del hombre entero, y la subordinación del Estado a la Iglesia en valor y dignidad; tuvo no solamente que admitir sanciones divinas en la vida moral del hombre, sino también que vincular la ética a la teología natural, y admitir la insuficiencia de la vida moral natural en orden a la consecución de la beatitud, ya que ésta es de carácter sobrenatural y no puede ser conseguida por medios puramente humanos. Sería fácil multiplicar los ejemplos de esa incidencia de la teología en la filosofía; pero sobre lo que ahora quiero llamar la atención es sobre el hecho de la tensión latente en ciertos puntos entre el cristianismo de santo Tomás y su aristotelismo.

3. Si se considera la filosofía de Aristóteles como un sistema completo, no puede por menos de darse una cierta tensión cuando se intenta combinarla con una religión sobrenatural. Para el filósofo aristotélico, lo que realmente importa es lo universal y la totalidad, no el individuo como tal: su punto de vista es el propio de lo que podría llamarse un fisicista, y, en parte, el de un artista. Los individuos existen para el bien de la especie; es la especie lo que persiste a través de la sucesión de los individuos; el ser humano individual alcanza su beatitud en esta vida, o no la alcanza en modo alguno; el universo no es un escenario para el hombre, subordinado al hombre, sino que el hombre es un elemento, una parte, del universo; contemplar los cuerpos celestes es verdaderamente algo más digno que contemplar al hombre. Para el cristiano, por el contrario, el ser humano individual tiene una vocación sobrenatural, y esa vocación no es una vocación terrenal, ni la beatitud última puede alcanzarse en esta vida o por los esfuerzos naturales del hombre; el individuo se encuentra en una relación personal con Dios, y, por mucho que pueda acentuarse el aspecto corporativo del cristianismo, sigue siendo verdadero que cada persona humana tiene un valor último mayor que el de todo el universo material, el cual existe para el hombre, aunque tanto el hombre como el universo material existen últimamente para Dios. Se puede,

sin duda, adoptar legítimamente un punto de vista desde el cual se vea al hombre como un miembro del universo, puesto que el hombre es un miembro del universo, arraigado en el universo material a través de su cuerpo, y si se adopta, como santo Tomás la adoptó, la psicología aristotélica, la doctrina de que el alma es por naturaleza la forma del cuerpo, individualizada por el cuerpo y dependiente de éste para conocer, se subraya todo lo posible el puesto del hombre como un miembro del cosmos. Desde ese punto de vista es desde el que uno se ve conducido, por ejemplo, a ver los defectos físicos y el sufrimiento físico, la muerte y la corrupción del individuo, como contribuciones al bien y a la armonía del universo, como las sombras que ponen de relieve la luz del cuadro total. Es también desde ese punto de vista desde el que santo Tomás habla de la parte como existiendo en razón del todo, como el miembro de un organismo, utilizando la analogía naturalista de Aristóteles. Como hemos admitido, en ese punto de vista hay verdad, y así ha podido dársele el debido énfasis, como un correctivo al falso individualismo o al antropocentrismo: el universo creado existe para la gloria de Dios, y el hombre es una parte del universo. Indudablemente; pero hay también otro punto de vista. El hombre existe para la gloria de Dios, y el universo material existe para el hombre; no es la cantidad, sino la cualidad, lo que verdaderamente importa; el hombre es pequeño desde el punto de vista de la cantidad, pero cualitativamente todos los cuerpos celestes juntos palidecen hasta la insignificancia al lado de una sola persona humana; además, el «hombre», que existe para la gloria de Dios, no es simplemente la especie humana, sino una sociedad de personas inmortales, cada una de las cuales tiene una vocación sobrenatural. Contemplar al hombre es mucho más digno que contemplar las estrellas; la historia humana es más importante que la astronomía; los sufrimientos de los seres humanos no pueden explicarse de un modo simplemente «artístico». No sugiero que ambos puntos de vista no puedan ser combinados, como santo Tomás intentó combinarlos; pero sugiero que su combinación lleva consigo una cierta tensión, y que esa tensión se da en la síntesis tomista.

Como, históricamente hablando, el aristotelismo era un sistema «cerrado», en el sentido de que Aristóteles no tuvo ni pudo tener en cuenta el orden sobrenatural, y como era un producto de la sola razón, sin la ayuda de la revelación, es natural que pusiera de manifiesto ante los medievales las posibilidades de la razón natural: era el mayor logro intelectual que conocían. Eso significó que cualquier teólogo que aceptase y utilizase la filosofía aristotélica como lo hizo santo Tomás, se veía obligado a reconocer la autonomía teórica de la filosofía, aunque reconociese también a la teología como norma y criterio extrínsecos. Mientras se tratara de teólogos, el equilibrio entre teología y filosofía era, desde luego, conservado; pero cuando se trataba de pensadores que no eran primordialmente teólogos, la carta concedida a la filosofía tendía a convertirse en una declaración de independencia. Mirando retrospectivamente desde nuestros días, y teniendo presentes las inclinaciones humanas, los caracteres, temperamentos y tendencias intelectuales, podemos ver que la aceptación de un gran sistema de filosofía, del que se sabía que había sido pensado sin la ayuda de la revelación, tenía que llevar más pronto o más tarde, casi con certeza, a que la filosofía hiciese su propio camino con independencia de la teología. En ese sentido (y el juicio no es valorativo, sino histórico), la síntesis lograda por santo Tomás fue intrínsecamente precaria. La entrada en escena del Aristóteles completo representaba casi con certeza, a la larga, la emergencia de una filosofía independiente, que empezaría por afirmarse sobre sus propios pies, sin dejar de querer mantener la paz con la teología (a veces, sinceramente; otras veces, quizás, insinceramente), y acabaría por tratar de suplantar a la teología y absorber el contenido de ésta. A comienzos de la era cristiana encontramos a los teólogos utilizando este o aquel elemento de la filosofía griega, para que les ayudara en la enunciación de los datos de la revelación, y ese proceso continuó durante las etapas del desarrollo de la escolástica

medieval; pero la aparición de un sistema de filosofía hecho y derecho, aunque constituyese un favor inestimable para la creación de la síntesis tomista, difícilmente podía dejar de ser, a la larga, un desafío. No es mi intención poner en duda la utilidad de la filosofía aristotélica para la creación de una síntesis filosófica y teológica cristiana, ni empequeñecer en ningún sentido los logros de santo Tomás de Aquino; lo que pretendo es indicar que, cuando el pensamiento filosófico hubiese llegado a madurar y a ganarse una cierta autonomía, no podía esperarse que se contentara indefinidamente con permanecer sentado en el hogar paterno, como el hijo mayor en la parábola del hijo pródigo. Históricamente hablando, el bautismo administrado por santo Tomás de Aquino a la filosofía, en la persona de Aristóteles, no podía detener el desarrollo de la filosofía, y, en ese sentido, la síntesis tomista contenía una tensión latente.¹⁶⁴ un innovador, que abría nuevos caminos; es conveniente recordarlo en nuestros días, cuando el tomismo representa la tradición, la solidez y seguridad teológicas. Algunos de los puntos en los que santo Tomás fue más acerbamente atacado por los tradicionalistas irritables de su tiempo pueden no parecernos hoy particularmente alarmantes; pero las razones por las que se desencadenó el ataque fueron en gran parte de carácter teológico, y está claro que el aristotelismo tomista, durante algún tiempo, fue considerado «peligroso», y el hombre que ahora se nos aparece como el pilar de la ortodoxia fue considerado, por los tradicionalistas irritables al menos, como un sembrador de novedades. Ni siquiera se redujeron los atacantes a personas ajenas a la orden religiosa del aquinatense; éste hubo también de sufrir la hostilidad de los mismos dominicos, y sólo gradualmente llegó el tomismo a ser la filosofía oficial de la orden de los dominicos.

Uno de los principales puntos atacados fue la teoría tomista de la unicidad de la forma substancial. Dicha teoría fue combatida en un debate en París, ante el obispo, hacia el año 1270, y dominicos y franciscanos, especialmente el franciscano Peckham, acusaron a santo Tomás de mantener una opinión que era contraria a las enseñanzas de los santos, particularmente a las de Agustín y Anselmo. Peckham y el dominico Robert Kilwardby sostuvieron vigorosamente ese punto de vista en sus cartas, basando principalmente sus quejas en que la doctrina tomista no permitía explicar cómo el cuerpo muerto de Cristo era el mismo que su cuerpo viviente, puesto que, según santo Tomás, hay solamente una forma substancial en la substancia humana, y esa forma, el alma, se separa del cuerpo en el momento de la muerte, para dejar paso a otras formas aducidas de la potencialidad de la materia. Santo Tomás mantenía indudablemente que el cuerpo muerto de un hombre no es precisamente lo mismo que el cuerpo viviente, sino que sólo es el mismo *secundum quid*⁴, y Peckham y sus amigos consideraban que esa teoría era fatal a la veneración de las reliquias y cuerpos de los

164 Volvámonos, para terminar, y con la brevedad necesaria, a la oposición provocada por la adopción tomista de Aristóteles. Esa oposición debe ser considerada sobre el fondo de la alarma causada por el averroísmo, es decir, por la interpretación averroísta de Aristóteles, que consideraremos en el capítulo siguiente. Los averroístas eran acusados, y, ciertamente, con justicia, de preferir la autoridad de un filósofo pagano a la de san Agustín y de los *Sancti* en general, y de poner en peligro la integridad de la revelación; y algunos tradicionalistas celosos consideraron que Tomás de Aquino estaba cometiendo la traición de dejar paso al enemigo. En consecuencia, hicieron todo lo posible por incluir al tomismo en las condenas contra el averroísmo. El conjunto de esa historia sirve para recordarnos que santo Tomás fue en su tiempo

santos. Santo Tomás mantenía, sin embargo, que el cuerpo muerto de Cristo permaneció unido a la divinidad, de modo que, incluso en la tumba, estuvo unido al Verbo divino y era digno de adoración. La doctrina de la pasividad de la materia y la de la simplicidad de los ángeles estuvieron también entre las opiniones nuevas que debían ser desaprobadas.

El 7 de marzo de 1277, Esteban Tempier, obispo de París, condenó doscientas diecinueve proposiciones, y amenazó con la excomunión a cualquiera que las mantuviese. Aquella condena se dirigía principalmente contra los averroístas, contra Siger de Brabante y Boecio de Dacia en particular, pero cierto número de proposiciones eran comunes a Siger de Brabante y a santo Tomás, de modo que el tomismo se vio afectado por la decisión del obispo. Así, las teorías de la unicidad necesaria del mundo, de la materia como principio de individuación, de la individualización de los ángeles y su relación con el universo, fueron condenadas, aunque la de la unicidad de la forma substancial no aparece en la condenación, y al parecer no fue nunca formalmente condenada en París, aparte de las censuras que se le hicieron en debates y disputaciones escolásticas.

La condenación de París fue seguida, el 18 de marzo de 1277, por otra condena en Oxford, inspirada por Robert Kilwardby, de la orden de predicadores, arzobispo de Canterbury, en la que figuraban, entre otras proposiciones, las de la unicidad de la ¹⁶⁵ forma substancial y de la pasividad de la materia. Kilwardby observó en una carta que prohibía las proposiciones como peligrosas, sin condenarlas como heréticas, y en realidad no parece que fuera excesivamente optimista en cuanto a los probables resultados de su prohibición, pues ofreció una indulgencia de cuarenta días a cualquiera que se abstuviera de proponer las ideas ofensivas. La condena hecha por Kilwardby fue repetida por su sucesor en el arzobispado de Canterbury, el franciscano Peckham, el 29 de octubre de 1284, aunque por aquel tiempo el tomismo había sido oficialmente aprobado en la orden de predicadores. No obstante, Peckham prohibió de nuevo las proposiciones innovadoras el 30 de abril de 1286, y las declaró heréticas.

Mientras tanto, el tomismo había ido aumentando su popularidad entre los dominicos, como no podía por menos de esperarse al tratarse de un logro tan espléndido conseguido por un miembro de la orden. En el año 1278 el capítulo de los dominicos en Milán, y en 1279 el capítulo de París, dieron pasos para contrarrestar la actitud hostil que era evidente entre los dominicos de Oxford; el capítulo de París prohibió las condenas del tomismo, aunque no llegó a disponer la aceptación de éste. En 1286, otro capítulo de París declaró que los profesores que mostrasen hostilidad al tomismo serían separados de sus puestos, aunque hasta el siglo 14 no se hizo obligatoria para los miembros de la orden la aceptación del tomismo. La creciente popularidad del tomismo en las dos últimas décadas del siglo 13 condujo naturalmente a la publicación, por parte de autores dominicos, de réplicas a los ataques que le habían sido dirigidos. Así, el *Correctorium Fratris Thomas*, publicado por el franciscano Guillermo de la Mare, provocó una serie de Correcciones de la Corrección, como el *Apologeticum veritatis super corruptorium* (como los tomistas llamaban al *Correctorium*), publicado por Ramberto de Bolonia, a finales del siglo, al que replicaron a su vez los franciscanos. Éstos, en su capítulo general de Asís, en 1279, prohibieron la aceptación de las proposiciones condenadas en París en 1277, y en 1282 el capítulo general de Estrasburgo ordenó que aquellos que utilizasen la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino no lo hiciesen sin consultar el *Correctorium* de Guillermo de la Mare. Sin embargo, los ataques de los franciscanos y otros disminuyeron de modo natural después de la canonización de santo Tomás, el 18 de julio de 1323, y, en 1325, el entonces obispo de París, retiró las censuras parisienses. En Oxford no parece que hubiera ninguna retirada formal de ese tipo, pero los sucesores de Peckham no confirmaron ni

¹⁶⁵ S. T., IIIa, 50, 5.

repitieron las censuras de éste, y la batalla fue acabando gradualmente. A comienzos del siglo 14, Thomas de Sutton habla del aquinatense como «Doctor común, según el testimonio de todos» (*in ore omnium communis doctor dicitur*).

El tomismo se afirmó en la estimación de los pensadores cristianos debido a lo completo de su síntesis, a su lucidez y a su profundidad. Era una síntesis razonada de la filosofía y la teología, que enlazaba con el pasado y se incorporaba a éste, a la vez que utilizaba el mayor sistema puramente filosófico del mundo antiguo. Pero aunque las suspicacias y la hostilidad que el tomismo, o ciertos aspectos suyos, suscitaban al principio estaban destinadas a morir de muerte natural en vista de los innegables méritos del sistema, no debe suponerse que alcanzase durante la Edad Media la posición oficial en la vida intelectual de la Iglesia que ha ocupado desde la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII. Las Sentencias de Pedro Lombardo, por ejemplo, continuaron siendo comentadas durante muchísimos años, y en la época de la Reforma existían en las universidades cátedras para la exposición de las doctrinas de santo Tomás, Duns Escoto y Gil de Roma, y también de nominalistas como Guillermo de Ockham y Gabriel Biel. En realidad, la regla era la diversidad, y aunque el tomismo llegase a ser, en fecha temprana, el sistema oficial de la orden de predicadores, transcurrieron muchos siglos antes de que fuese el sistema oficial de la Iglesia. (No pretendo dar a entender que, ni aun después de la *Aeterni Patris*, el tomismo, en el sentido en que se distingue del escotismo, por ejemplo, se haya impuesto a todas las órdenes religiosas y a todos los institutos eclesiásticos de altos estudios; pero el tomismo ha sido ciertamente propuesto como norma de la que el filósofo católico solamente debe disentir por razones que le parezcan inexcusables, y, aun entonces, sólo con la debida consideración. La posición singular ahora concedida al tomismo debe verse a la luz de las circunstancias históricas de los tiempos recientes; esas circunstancias no eran las que prevalecían en la Edad Media.)