bién comenta Los nombres divinos *del Pseudo-Dionisio, y termina* la Summa contra Gentiles.

4.ª **1266-1273**: *Maestro en París (hasta 1272), y luego en Nápoles, donde -tras una visión mística, en diciembre de 1273- interrumpe definitivamente su actividad como escritor. Muere en 1274. Es el período más activo y original, en el que sigue predominando el aristotelismo, pero fusionado con elementos neoplatónicos. La Universidad de París vivía entonces un período agitado: oposición a las cátedras ocupadas por los miembros de las órdenes mendicantes, huelgas, disputas con los averroístas, pugna entre la tradición agustiniana (franciscanos) y el aristotelismo (dominicos). A esta época pertenece la* Summa theologica *(inacabada), Comentarios a una buena parte de las obras de Aristóteles y al* Liber de causis*; algunas "cuestiones disputadas", como el* De malo *y el* De anima*; y opúsculos polémicos contra los averroístas, como el* De aeternitate mundi *y el* De unitate intellectus.

Sin duda, las obras más conocidas de Tomás de Aquino son sus dos *Summas*. La escrita *contra los gentiles* es más filosófica y discute más a fondo los problemas; la *teológica* hace mayor alusión a la tradición católica, y posee desarrollos más breves, pero refleja la doctrina definitiva. Sin embargo, para conocer bien el pensamiento filosófico de Tomás es preciso acudir a los comentarios a Aristóteles, algunas "cuestiones disputadas" y los opúsculos filosóficos.

II. Los principios fundamentales

Filosofía teológica

Tomás de Aquino es, ante todo, un teólogo sistemático, y sus dos *Summas* han sido comparadas a las grandes catedrales góticas. Pensaba que la **teología** es una ciencia, superior a todas las demás, pero que procede, como cualquier otra ciencia, a partir de principios evidentes que no es preciso demostrar y que son el fundamento de toda demostración. Sin duda, los principios de la teología no son evidentes por sí mismos para el hombre, ya que son los "artículos de la fe"; pero lo son para Dios: la teología, pues, es una *ciencia subordinada a la ciencia divina*. Sin embargo, la teología también utiliza principios filosóficos y la autoridad de los filósofos, como "argumentos extraños y probables" (sólo los argumentos tomados de la Biblia son "propios y decisivos"), de tal manera que la razón natural se puede poner al "servicio de la fe" (S.T., 1, 1, 8). Por esta razón, Tomás de Aquino adquiere enorme interés como filósofo. Y son estos **principios filosóficos** los que se han de considerar aquí.

Relación entre la razón y la fe

Pero es preciso, previamente, comprender mejor cuál es la relación entre la razón y la fe que establece Tomás como guía de su utilización teológica de los principios filosóficos tomados del aristotelismo y, también, del neoplatonismo.

De hecho, esta relación razón-fe se había convertido en el gran tema del pensamiento medieval. Ya en el siglo XI había dado lugar a una gran disputa entre

"dialécticos" y "antidialécticos". Los dialécticos otorgaban la primacía a la razón y al método dialéctico. "Dialéctica" era para los medievales, o bien la lógica aristotélica, o bien, en particular, el arte de la discusión racional a partir de argumentos contrapuestos: veritatis seu falsitatis discretio, dirá Abelardo.

Los antidialécticos limitaban al máximo el papel de la razón. Anselmo de Canterbury intentó encontrar un punto medio, pero su postura adolece de ambigüedad. Por un lado, señala la primacía absoluta de la fe: "No busco entender para creer, sino que creo para poder entender (credo ut intelligam). Creo, porque si no creo, no llegaré a entender" (Proslogion, I). Pero, por otro lado, afirma que la razón puede aducir "razones necesarias" para demostrar los misterios de la fe. En general, toda la corriente escolástica agustiniana, al considerar que la razón recibe una "iluminación" divina, tendía a confundir los campos de la razón y la fe. Por fin, el averroísmo latino, con su teoría de la "doble verdad", hacía necesaria una dilucidación de este problema.

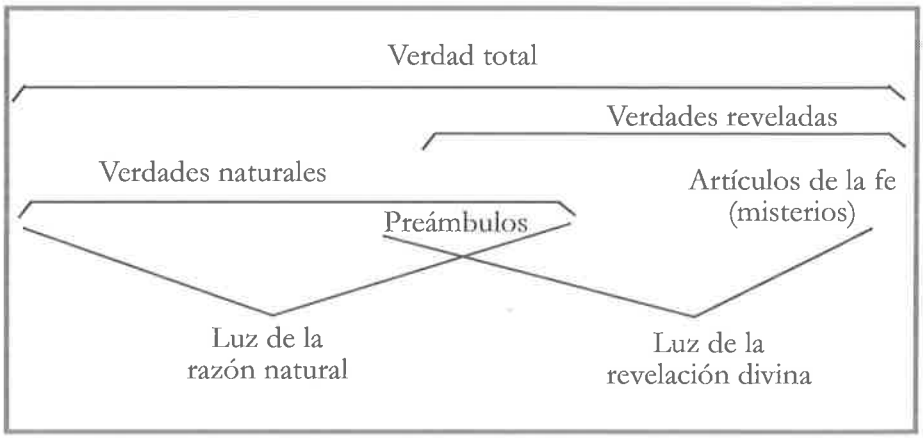
La postura de Tomás de Aquino -que no será mantenida por los escolásticos del s. XIV- es un intento de encontrar un equilibrio y una conciliación:

a) Neta distinción entre razón y fe.
La sola razón natural sólo puede conocer, de abajo arriba, *a partir de los datos de los sentidos; en cambio, la fe conoce,* de arriba abajo, *a partir de la revelación divina; en consecuencia, razón y fe son mutuamente independientes y autónomas.*

b) No contradicción.
Las verdades racionales y las verdades de fe no pueden estar en contradic-ción: "solamente lo falso es contrario de lo verdadero" (C.G., I, 7), es decir, la verdad es una sola. Además, los primeros principios de la razón natural están, primero, contenidos en la sabiduría divina y, sólo después, en nuestra mente (infundidos, pero no por "iluminación").

c) Zona de confluencia.
Tomás niega, pues, la "doble verdad", tal y como la entendía el averroísmo latino, es decir, como contradicción *entre la verdad racional y la verdad revelada. Pero admite* **dos tipos de verdades***: "Hay ciertas verdades que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y unidad de Dios, etc., las cuales fueron incluso demostradas por los filósofos, guiados por la luz natural de la razón" (C.G., I,3). Dios ha revelado algunas de esas verdades que la razón puede conocer por sí sola. Estas verdades son llamadas "*preámbulos de la fe*" -para distinguirlas de "los artículos de la fe"-, y sólo pueden ser conocidas por unos pocos hombres, y no sin errores o dudas.*

En esquema:



d) La teología como ciencia "mixta".
La "zona de confluencia" entre la razón y la fe permite que la teología utilice los principios de la filosofía, "no porque los necesite, sino para mejor explicar lo que en ella se enseña; y no porque considere a las otras ciencias como superiores, sino que las utiliza como inferiores y siervas (tamquam inferioribus et ancillis)*". Pero los verdaderos "principios" de la teología son los artículos de la fe* (articula fidei)*, no los principios filosóficos; además los artículos de la fe se aceptan sin demostración racional. De hecho, señala Tomás de Aquino, ninguna ciencia demuestra sus principios, sino que los utiliza para demostrar otras cosas (S.T., I, 1, 8).*

a) Principios aristotélicos

Aristotelismo

Ya en un breve opúsculo de su primera época, titulado Sobre los principios de la naturaleza *(1255), Tomás de Aquino adopta los principales principios del aristotelismo:*

- la teoría de la substancia (primera y segunda) y los accidentes;
- la teoría de la materia y la forma (hilemorfismo);
- la teoría de la potencia y el acto, y el movimiento;
- la teoría de las cuatro causas;
- la teoría de la analogía.

Desde esta época, Tomás se muestra muy estricto en su aceptación de estos principios del aristotelismo, oponiéndose a la corriente agustiniana. No admite, por ejemplo, una composición de materia-forma en los seres espirituales, como el alma o los ángeles (según Alejandro de Hales y Buenaventura, la materia sólo es principio de limitación y potencialidad; la corporeidad procede de la forma). Tampoco admite la pluralidad de formas substanciales. Y afirma que la individuación procede de la materia prima (concretada -o "designada", signata- por la extensión y las tres dimensiones) y no de la forma.

Sin embargo, en esta época todavía admite la doctrina agustiniana de la "iluminación" divina y de la división de las cosas en las "razones eternas". Sólo más tarde -y debido, en parte, a la lucha contra el averroísmo latino-, aceptará otros principios aristotélicos estrictos:

- *la teoría (empirista) de que todo conocimiento comienza por los sentidos;*
- *la distinción en el hombre de dos intelectos (cfr. infra).*

Igualmente, Tomás mantiene una postura claramente "intelectualista": primacía del intelecto sobre la voluntad (principio aristotélico, opuesto al "voluntarismo" de la corriente franciscana).

b) Principios no aristotélicos

Sin embargo, Tomás de Aquino no acepta el aristotelismo en su integridad -no podía aceptar, por ejemplo, la eternidad del mundo, ya que la creación del mundo es un "artículo de la fe"-, ni tampoco adopta un aristotelismo "puro". También incorpora mucho del agustinismo y, en general, del neoplatonismo. De ahí que maneje, además, principios ajenos al aristotelismo:

1º **La distinción Esencia-Existencia** le permite una notable reforma del aristotelismo. Es una distinción que también se encuentra en Alejandro de Hales y Buenaventura, y procede de los árabes (Alfarabi, Avicena) y judíos (Maimónides). En Tomás de Aquino es un principio absolutamente fundamental, ya desde su primera época. Así, en el opúsculo *Sobre el ser y la esencia* (1256) escribe:

"Todo aquello que no pertenece a la comprensión de la esencia o quiddidad (essentia vel quidditas) *de una cosa, le ha de venir de fuera, y forma composición con la esencia, porque ninguna esencia puede ser comprendida sin las partes que la integran. Pero cualquier esencia o quiddidad puede ser comprendida prescindiendo de su existencia [o ser,* esse*] de hecho. Puedo, pues, comprender qué sea el hombre o el ave fénix sin saber si existen en la Naturaleza. Es evidente, por tanto, que la existencia es algo distinto de la esencia o quiddidad, salvo que exista alguna substancia [o cosa, res] cuya quiddidad sea su propia existencia* (suum esse)*, y tal substancia no puede ser sino única y primera. [...] Pero toda substancia cuya existencia es distinta de su naturaleza (natura) debe tener su existencia por otro* (ab alio)*. Y ya que todo lo que existe por otro puede ser reducido a lo que existe por sí mismo* (per se) *como a su causa primera, resulta necesario que exista alguna cosa que sea causa de la existencia de todas las cosas, porque ella misma es sólo existencia* (quod ipsa est esse tantum)*; de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que toda substancia que no es sólo existencia debe tener una causa de su existencia, como se ha dicho"* (De ente et essentia, *V. 3-4).*

Aristóteles había establecido dos estructuras fundamentales del ser o substancia: materia-forma, y potencia-acto. Tomás de Aquino añade una tercera, que no estaba en Aristóteles: en todo ser (salvo en Dios) se distinguen realmente (y no sólo conceptualmente) la **esencia** *(essentia)* y la

existencia *(esse)*. La esencia ("lo que" la cosa es, *quod est*) es llamada también "quiddidad" (*quidditas*, significado de la definición que responde a la pregunta "¿qué es?", *quid est?*), "naturaleza" (la esencia en cuanto principio de actividad) o "forma".

Esta nueva distinción introduce una modificación del aristotelismo. Para Aristóteles, la esencia es únicamente la "forma", y es eterna. Para Tomás la esencia de los seres corpóreos *incluye también la "materia primera"*, y -al distinguirse de la existencia- no es eterna: las cosas sólo existen por creación divina.

Aunque la esencia *de las substancias* corpóreas *se compone de materia y forma (hilemorfismo), en las substancias* espirituales *-los ángeles y el alma- es sólo forma: la espiritualidad es, pues, inmaterialidad. Pero la esencia (salvo en el caso de Dios) está* en potencia *respecto de la existencia: puede existir o no existir; es mera* **posibilidad** *de* existencia. *Por tanto, las esencias son contingentes, no necesarias.*

En Platón y Aristóteles no se encuentra la distinción esencia-existencia: las esencias (Ideas en Platón; formas, naturaleza, especies o substancias segundas en Aristóteles) son necesarias y eternas. Agustín modificó el platonismo, convirtiendo las Ideas en los arquetipos existentes en la mente divina. De este modo, eliminó el mundo eterno de las Ideas, afirmando la creación por Dios del mundo de las cosas. Tomás, por su parte, elimina la eternidad de las especies de Aristóteles y el carácter de necesidad del mundo de los filósofos árabes y los averroístas latinos, mediante la distinción esencia-existencia. Si las esencias no coinciden con su existencia, no existen necesariamente: han debido recibir la existencia de Dios, el cual es libre para crear o no crear.

Consecuencias de la distinción

Esta distinción es fundamental en el sistema de Tomás de Aquino. Le permite:

- establecer la contingencia y creación del **mundo** por Dios;
- establecer, por tanto, la existencia de **Dios** (que ya no es sólo el "motor" de un mundo eterno, como en Aristóteles, sino el creador del mundo: quien le da la existencia);
- establecer la **distinción** entre Dios y el mundo: Dios es su existencia *(est suum esse)* y las criaturas sólo *tienen* la existencia *(habent esse)*;
- establecer el carácter limitado de las **substancias espirituales** sin necesidad de recurrir a una "materia espiritual": no son substancias totalmente simples, ya que se componen de esencia (potencia) y existencia, y en ellas la esencia limita el acto de existir;
- establecer la **primacía de la existencia** *(esse)* sobre la esencia, y, por tanto, modificar el concepto de ser (ente, *ens*): el ser no es sólo la *esencia, sino una esencia a la que compete la existencia (essentia cui competit esse)*;

el ser se encuentra, por tanto, del lado de la existencia, no de lado de la esencia.

La participación

2º El **principio platónico de la participación** adquiere en Tomás una importancia cada vez mayor, introduciendo así en su aristotelismo un elemento realmente ajeno. La relación de este principio con la distinción esencia-existencia queda patente en este texto:

"Las substancias distintas de Dios no son su existencia, sino que participan de la existencia (non sunt suum esse sed participant esse). *Por tanto, es necesario que todas las cosas que se diversifican según su distinta participación en la existencia -de tal modo que son más o menos perfectas- sean causadas por un ser primero que es perfectísimo. Por eso dice Platón que antes de la pluralidad de seres es preciso poner la unidad" (S.T., I, 44, 1).*

Sin duda, Tomás une el concepto platónico de participación con el aristotélico de causalidad eficiente: ser causado es participar de la causa.

La analogía

3º El **principio platónico de la causalidad ejemplar**: Dios es el supremo "ejemplar" o modelo que imitan imperfectamente las criaturas. Tomás acepta así conceptos tomados de San Agustín: en Dios están los modelos preexistentes de todas las cosas. Y del Pseudo-Dionisio: en Dios "preexisten todas las cosas, como dice Dionisio" (S.T., I, 80, 1). En relación con estos conceptos de *participación y semejanza* reinterpreta Tomás de Aquino el tema aristotélico, ya citado, de **la analogía**: cualquier perfección -y la existencia es la suprema perfección- se predica de Dios y las criaturas no de un modo unívoco o equívoco, sino de modo análogo: Dios es la existencia, las criaturas *tienen* existencia; Dios es la perfección misma, las criaturas *participan* e imitan esa perfección.

Los grados del ser

4º El **principio neoplatónico de los grados del ser y perfección**. Este principio, que se encuentra, por ejemplo, en el Pseudo-Dionisio, es utilizado para trazar una imagen jerárquica del Universo, e incluso para demostrar la existencia de Dios (cuarta "vía"). Los "grados del ser" están determinados por la mayor o menor cercanía a la Causa primera de la existencia (Dios), y por la mayor o menor participación en su perfección. La diversidad de esencias creadas exige su ordenación jerárquica. De este modo el Universo entero reproduce la perfección infinita y no dividida de Dios:

"Todo cuanto ha sido dispuesto por la providencia divina obedece a un plan racional. Dios ordena todas las cosas hacia un fin, que es su propia bondad, pero no para acrecentar esa bondad por medio de las cosas creadas, sino para que quede impresa, en la medida de lo posible, en las cosas creadas. Y como toda substancia creada queda necesariamente por debajo de la bondad divina, fue preciso -para que la semejanza de ésta se comunicara más perfectamente- establecer la diversidad de cosas de tal manera que lo que una sola pudiera representar a la perfección, lo representaran varias con su diversidad y de modo más perfecto. Así hace el hombre: cuando no puede expresar una idea con una sola palabra, multiplica las palabras. Y así, la bondad perfecta, que en Dios es única y total, en las criaturas sólo puede ser diversa y parcial. Pero la diversidad de las cosas se toma

de la diversidad de las formas o especies, [...] y la forma es la semejanza divina participada en las cosas. [...] Mas la semejanza referida a una cosa simple no puede diversificarse sino en cuanto es más próxima o más remota; y cuanto más cerca está una cosa de la semejanza divina, más perfecta es. [...] La diversidad de la naturaleza de las cosas se cumple, pues, gradualmente. En efecto, sobre los cuerpos inanimados se encuentran las plantas; sobre éstas los animales irracionales; sobre éstos, las substancias intelectuales; y en cada una se descubrirá la diversidad según que unas son más perfectas que otras, de modo que lo supremo del género inferior aparece próximo al género superior, y viceversa, cual es la semejanza entre los animales inmóviles y las plantas. Por eso, dice Dionisio (De div. nom., 7) *que "la sabiduría divina junta los extremos de los primeros con los comienzos de los segundos". Es evidente, pues, que la diversidad de las cosas exige que no todo sea igual, y que en los seres haya orden y grados"* (C.G., III, 97).

Esta visión gradual y jerárquica del Universo es la clave de comprensión del "sistema" teológico de Tomás de Aquino.

III. El sistema teológico

Tomás de Aquino procede explícitamente como teólogo al elaborar lo que podemos llamar su "sistema": sus dos enormes "Summas". Por eso lo expone en **orden teológico**. La teología -dice- tiene como objeto único a Dios (por eso es teo-logía), y trata todo "desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios, bien porque se ordena a él como principio y fin" (S.T., I,1, 7). Por ello, la teología difiere de la filosofía en su modo de exposición:

"Una y otra doctrina proceden de distinto modo. En la filosofía -que considera la criaturas en sí mismas y, partiendo de ellas conduce al conocimiento de Dios- la consideración de las criaturas es la primera, y la de Dios la última. En la doctrina de la fe -que considera las criaturas sólo en orden a Dios- lo primero es el conocimiento de Dios, y después el de las criaturas. Y así este segundo conocimiento es más perfecto, pues es más semejante al conocimiento de Dios, quien, conociéndose a sí mismo, ve lo demás (C.G., II, 4).

Por eso, el orden de exposición es "de arriba abajo", pero termina siendo circular: al modo neoplatónico, expresa cómo salen las criaturas de Dios y cómo vuelven a él (como a su último fin):

"Lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal; a continuación, examinar la procesión (processus) *de las criaturas a partir de él: y, en tercer lugar, la ordenación* (ordo) *de las criaturas a Dios como a su fin" (C.G., I, 10).*

Nótese aquí que la "investigación racional" se enmarca en la teología: es dirigida por la fe, y no siempre puede aducir razones demostrativas, sino que se contenta