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

con "razones verosímiles". El esquema es neoplatónico, pero "procesión" equivale a "creación"; y sólo hay "ordenación" a Dios, no una reabsorción panteísta.

El mismo orden se sigue en las dos "Summas". La "teológica", que es más sistemática, trata primero de Dios, la creación en general, los ángeles, los cuerpos, el hombre y la providencia (I); luego, de la moral (II); por fin, de la ordenación del hombre a Dios, y los medios con que cuenta (redención y sacramentos) (III). Sólo se expondrán aquí los temas de mayor interés para la filosofía.

a) Dios

Necesidad de demostración

Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino piensa que todo conocimien-to humano comienza por los sentidos. Por ello, la **demostración de la existencia de Dios** sólo puede hacerse a partir de las criaturas ("de abajo arriba"). Además, es necesario hacer esta demostración, ya que la existencia de Dios no es una verdad de evidencia inmediata (para el hombre).

En este momento, Tomás de Aquino se sitúa en el punto de vista de la filosofía: la existencia de Dios no es artículo de fe, sino sólo un "preámbulo" de la fe (S.T., I, 2, 2). Y se opone explícitamente al punto de vista de **Anselmo de Canterbury**, *para quien -según señala Tomás (S.T., I, 2, 1)- la proposición "Dios existe" sería evidente como "el todo es mayor que cualquiera de sus partes". El famoso argumento de Anselmo -que será llamado, a partir de Kant, "argumento ontológico"- se resume así: Todos -incluso el que niega la existencia de Dios- tenemos en la mente el concepto de "Dios", puesto que entendemos lo que esta palabra quiere decir. Ese concepto es el siguiente: Dios es el ser más perfecto posible, es decir, "el ser mayor que el cual no es posible pensar ningún otro"* (id quo maius cogitari non potest). *Por tanto, hay que concluir que existe, y que, incluso, es imposible imaginar que no exista: si no existiera en la realidad, sólo existiría en la mente (por tanto, Anselmo presupone que las ideas tienen una "existencia" en la mente), lo cual implicaría una contradicción: se podría pensar que hay un ser más perfecto que "el ser mayor que el cual no es posible pensar ningún otro" (es decir, otro ser que tuviera todo lo que tiene el anterior, y además la existencia en la realidad, que es más que la existencia sólo en el pensamiento). En conclusión, este ser tiene que existir no sólo en el pensamiento, sino también en la realidad.*

Este argumento -que será aceptado por Buenaventura, Escoto y muchos modernos (Descartes, Leibniz, Hegel)- es rechazado por Tomás de Aquino, para quien la contradicción aducida por Anselmo sólo se da si se presupone que en la realidad existe "un ser mayor que el cual...", que es precisamente lo que se quiere demostrar y lo que niega el que no reconoce la existencia de Dios (S.T., I, 2, 2, ad 2).

A posteriori

Tomás procede, para demostrar la existencia de Dios, no a partir del concepto de "Dios", sino *a posteriori*, es decir, a partir de la existencia real de cosas cuya existencia misma debe explicarse como efecto de una causa última. Formula así **cinco "vías"** que poseen un idéntico esquema:

* **Punto de partida**: Un *hecho de experiencia* (interpretado metafísicamente)

* **Recorrido**:

- Todo lo que sucede tiene necesariamente **una causa.** Se utiliza aquí uno de los principios filosóficos más discutidos o utilizados más tarde, el **principio de causalidad**: "Todo lo que se mueve, es movido por otro", (Aristóteles, Fís. VII, 1, 241 b 24, en el contexto de la teoría de la potencia-acto); o bien, "Todo compuesto -*compositum*- tiene una causa" (Tomás de Aquino, S.T., I, 3, 7, en el contexto de la composición esencia-existencia).

- Tiene que haber una **primera causa**. No es posible, en efecto, recurrir a una *serie infinita de causas* subordinadas entre sí, de tal manera que cada una no haga sino *transmitir*, por ejemplo, el movimiento. Tal serie, es posible (no habría contradicción, por ej., en admitir una serie infinita de generaciones), pero no explicaría el movimiento, ya que sólo constaría de transmisores o "intermediarios". Debe haber, por tanto, una causa *primera* del movimiento. Y esa causa debe estar, evidentemente, fuera de la serie causal, es decir, no ser a su vez causada (porque, entonces, ya no sería la causa "primera") y ser inmóvil (puesto que si se moviera, sería movida por otro).

* **Término**: Esa causa primera es **Dios**. Luego *Dios existe*. Y Tomás presupone que la causa primera es el Dios de la revelación cristiana.

Las cinco vías

Las cinco vías son las siguientes:

1.ª Desde el **movimiento del mundo,** hasta el motor inmóvil. Inspirada en Aristóteles, quien, sin embargo, la emplea para demostrar un motor inmóvil para cada una de las esferas celestes.

2.ª Desde las **causas subordinadas** (a su vez causadas), hasta la causa primera incausada. Inspirada en Aristóteles y Avicena.

3.ª Desde la **contingencia** del mundo, hasta el ser necesario. Inspirada en Maimónides (cfr. supra, texto del *Sobre el ser y la esencia*, V, 3-4).

4.ª Desde los **grados de perfección** en las criaturas, hasta el ser infinitamente perfecto. Inspiración neoplatónica.

5.ª Desde el **orden del mundo** (todos los seres, incluso los irracionales, actúan por un fin), hasta la inteligencia suprema ordenadora.

Bastará citar el breve texto de la primera vía de la *Summa teológica* (ampliamente discutida en C.G., I, 13, donde sólo aparecen las dos primeras vías):

"La primera y más clara [vía] se funda en el movimiento. Es innegable y consta por los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto que

está en potencia respecto a aquello hacia lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia del acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, por ejemplo el fuego, hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, por ejemplo, es caliente en acto, no puede ser, a la vez, caliente en potencia, sino únicamente frío en potencia. Es, pues, imposible que una cosa sea -respecto a lo mismo y del mismo modo- motor y móvil, como también es imposible que se mueva a sí misma. Por tanto, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste otro. Mas no es posible seguir así indefinidamente, porque así no habría un primer motor, y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por ninguno. Y todos entienden que tal motor es Dios" (S.T., I, 2, 3).

Acceso a la esencia de Dios

Las cinco "vías" -cuyo término es, en todas ellas, el mismo Ser- constituyen también un acceso a la **esencia de Dios**. En la *Suma contra los gentiles*, que se centra en la prueba del movimiento, la nota característica de la esencia divina es la **inmutabilidad** (Aristóteles y Agustín). En cambio, la *Suma Teológica* comienza por la **simplicidad**: en Dios no hay composición alguna: ni de materia-forma, ni de supuesto (substancia individual)-naturaleza, ni de esencia-existencia. Dios se identifica con su propia esencia o naturaleza (Dios es la divinidad, pero un hombre no es la humanidad), y ésta con la existencia: *su esencia es su existencia (essentia est suum esse, S.T.*, I, 3, 5), Dios es el *ipsum esse per se subsistens*. Y Tomás alude a la palabra dirigida por Dios a Moisés: "Yo soy el que es" (*Éxodo*, 3, 14). De la simplicidad se hacen derivar otros **atributos divinos**: primero, la perfección y la bondad (platonismo, Agustín); luego, la infinitud, la inmensidad (u omnipresencia), la inmutabilidad, la eternidad y la unidad.

En realidad, Tomás de Aquino reconoce que aunque Dios es, en sí mismo, lo más cognoscible (puesto que es acto puro -actus purus-, *sin mezcla alguna de potencialidad o materia), sin embargo, para nosotros es lo más incognoscible (teología negativa): "Como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es" (S.T., I, 3). Por eso, los atributos que se aplican a Dios son "negativos" (in-mutabilidad, infinitud), incluso cuando se expresan de modo positivo (simplicidad es, por ejemplo, ausencia de composición), y se obtienen negando de Dios lo que hallamos en las criaturas que sea incompatible con él:* **vía de negación**. *Sin embargo, también se predican de Dios atributos positivos (por ejemplo, bondad), tomados de las criaturas (en la medida en que los efectos -las criaturas- participan de la perfección de su causa). Pero esta atribución sólo puede hacerse por analogía:* **vía de eminencia**.

b) El mundo y el hombre

Creación continua

* **Dios ha creado el mundo** de la nada *(ex nihilo)*, es decir, ha producido *todo* su ser, sin contar con nada preexistente (ni un mundo de esencias, ni una materia eterna, como en el *Timeo* de Platón). Y *conserva* el mundo en su existencia por medio de una creación continua. Todo ello no implica que Dios pierda su trascendencia absoluta: ni forma parte del mundo (como el motor inmóvil de Aristóteles), ni entra en "contacto" con el mundo. Por otro lado, Tomás reconoce que Dios pudo haber creado el mundo *ab aeterno* -lo cual no implica la eternidad del mundo, como afirmaban los averroístas-, y sólo por la revelación se puede conocer que posee un comienzo temporal.

Una sola substancia

* En general, Tomás adopta la **concepción aristotélica del hombre**, pero introduciendo importantes modificaciones para ponerla de acuerdo con la doctrina católica. Frente al dualismo platónico -en el que se inspira la corriente agustiniana-, afirma que el hombre es *una sola substancia* compuesta de cuerpo y alma. El **alma** es la *forma* -única- del cuerpo. Por ello, es el principio radical de la vida y de toda operación vital *(actus primus corporis physici organici habentis vitam in potentia, II De Anima*, 1, 230). Sin embargo, el alma puede existir independientemente del cuerpo (es espiritual e inmortal), lo cual implica que posee las características de la *substancia*. Esta aparente contradicción -el alma es "forma" y "substancia" al mismo tiempo- es resuelta por Tomás de la siguiente manera: El alma separada -aunque pueda subsistir en este estado-, posee una inclinación natural a la unión con el cuerpo (siendo su "forma"), y sólo en él alcanza su perfección natural y despliega todas sus capacidades. Por eso, el alma separada del cuerpo, sólo es una substancia "incompleta"; sólo el compuesto de cuerpo y alma es la substancia "completa": **sólo el compuesto es el hombre**.

El **origen del alma** *es explicado por Tomás de Aquino según una teoría* gradual *que ya se encontraba en Alberto Magno. El alma humana es única, a la vez vegetativa, sensitiva e intelectiva (S.T., 76, 3), en contra de la opinión (Avicena y la mayoría de los contemporáneos de Tomás) de que en el hombre hay tres almas. Esa única alma preexiste ya en el embrión "primeramente como nutritiva, después como sensitiva y, por último, como intelectivas" (S.T., I, 118, 2 ad 2). En realidad, lo que sucede es que en el embrión hay -al principio, y por "la virtud del semen"-, un alma vegetativa, que se corrompe, siendo substituida por un alma sensitiva, la cual a su vez se corrompe al crear e infundir Dios el alma intelectiva:*

"Al venir una forma superior, se corrompe la forma precedente; pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior, más lo que ella trae de nuevo; y de este modo se llega, mediante diversas generaciones y corrupciones, a la última forma substancial, así en el hombre como en los otros animales. [...] Por consiguiente, debe decirse que el alma intelectiva es creada por Dios al final de la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que la preceden" (ibid.).

El conocimiento humano

* También es aristotélica la explicación del **conocimiento humano**. Nada verdaderamente nuevo dice respecto al conocimiento sensitivo. En cambio, la explicación del conocimiento intelectual requiere mayor atención.

"El objeto propio del entendimiento humano -que está unido a un cuerpo- es la esencia o naturaleza existente en un cuerpo material *(quiddítas sive natura in materia corporali existens)*" (S.T., I, 84, 7). El entendimiento, pues, conoce propiamente lo universal, y lo singular sólo lo conoce "indirectamente", volviéndose hacia su representación imaginativa. Pero el entendimiento, en sí mismo, está vacío, es -según la expresión aristotélica- como una "tabla rasa": no posee ideas innatas (Platón), ni es iluminado por Dios (Agustín) o por un entendimiento agente separado y común a todos los hombres (Avicena). Es una pura potencia de conocer: necesita, pues, partir de los datos *sensoriales*. El entendimiento humano está hecho para dirigirse a las cosas del mundo. Pero los datos sensoriales no bastan: son sólo "materia" para el conocimiento intelectual, no "causa" de ese conocimiento (S.T., I, 84, 6). Es necesaria la *actividad del entendimiento*, en sus dos aspectos de entendimiento agente (que ilumina y abstrae la esencia oculta en las imágenes sensibles), y de entendimiento posible (que conoce, produciendo el concepto y el juicio).

La explicación tomista es, por supuesto, mucho más compleja. Al estar el entendimiento en pura potencia respecto a lo inteligible (entendimiento posible), se requiere algo que lo haga pasar de la potencia al acto: el **entendimiento agente**. *No hay en el mundo esencias universales que sean inteligibles para el entendimiento posible: las esencias existen sólo materializadas o concretadas en cuerpos singulares. Deben ser iluminadas, abstraídas y universalizadas y, así, convertidas en inteligibles: ésta es la misión del entendimiento agente. Para ello utiliza las imágenes de la fantasía, y en ellas* abstrae lo universal de lo particular. *Así, de la imagen de "este hombre" abstrae la esencia "hombre" (prescindiendo de "esta carne y estos huesos" -la materia individuante-; pero no de que tenga "carne y huesos", materia común que pertenece también a la esencia de "hombre"). Mediante esta actividad abstractiva, el entendimiento agente produce una representación (distinta de la imagen de la fantasía, que es singular y concreta) de la esencia universal: la "especie inteligible"* (species intelligibilis), *llamada por los tomistas "especie impresa". Gracias a la especie inteligible, el entendimiento posible pasa de la potencia al acto de conocer y puede "concebir" la esencia universal mediante el concepto ("especie expresa", según los tomistas) o el juicio.*

Hay que tener en cuenta que la especie inteligible producida por el entendimiento agente no es más que un medio para conocer la realidad representada en ella. En efecto, no se conoce propiamente la "especie", sino la realidad universal misma: la especie no es lo que se conoce, sino aquello en lo que se conoce (non est id quod cognoscitur, sed id in quo cognoscitur, S.T., I, 85, 2). *Tomás rechaza expresamente la opinión de los afirman que "las facultades no conocen más que sus propias afecciones: que el sentido no conoce más que la alteración del órgano, y el entendimiento su propia modificación, es decir, la especie inteligible" (ibid., I, 85, 2). Cuestión de enorme importancia en la historia del problema del conocimiento, como se irá viendo más adelante.*

c) Ética

La ética cierra el "sistema" de Tomás de Aquino: es la ordenación *(ordo)* de las criaturas -en concreto, el hombre- hacia Dios, de quien proceden. Por eso se trata de una *ética teleológica*: la determinación del fin del hombre es su base fundamental.

Dios, que es el principio de todas las cosas, es también su **fin último**. La perspectiva es, en principio, platónico-agustiniana: el fin es **el bien**, y todas las cosas -conforme a sus diversos grados de bondad-, están ordenadas unas a otras (así es como todo se ordena hacia el hombre, como fin intermedio), pero todas están finalmente ordenadas a Dios:

"El bien particular se ordena al bien común como a su fin. [...] Y el sumo bien, que es Dios, es el bien común (bonum commune)*, puesto que de él depende el bien de todos; y el bien que hace buena a una cosa es un bien particular de la misma y de los que le están subordinados. Luego todas las cosas están ordenadas, como a su fin, a un sólo bien, que es Dios"* (C.G., III, 17).

El fin último del hombre

Se añaden otros conceptos platónicos: **participación** de la bondad divina, **asimilación** *(assimilatio)* e **imitación** *(imitatio)* de esa bondad. Algunos seres se asimilan a Dios por el solo hecho de conservar su propia perfección; otros, por ser causas de otros seres. Por ejemplo, los cuerpos celestes son causa de la generación y corrupción de todos los demás cuerpos. En general, todas las cosas desean a Dios *(omnia appetunt Deum)*. Pero esta visión platónica-agustiniana termina por verterse en el intelectualismo Aristotélico: el fin último del hombre es el **conocimiento de Dios** (por el cual se asemeja al mismo Dios). Aunque Tomás va aquí mucho más allá que Aristóteles: si la felicidad se consigue alcanzando el último fin, tal fin no puede ser el conocimiento *natural* de Dios, sino la visión beatífica, sólo posible mediante una iluminación especial *(lumen gloriae)* en la otra vida . De este modo, la ética platónica-aristotélica (filosófica) conduce a una ética religiosa (teológica).

La ley divina

Ahora bien, es Dios mismo quien orienta todas las cosas hacia Él. Por eso la moral hace relación al gobierno divino del mundo (Providencia), es decir, a la **ley divina**. Es éste uno de los temas más famosos de la filosofía de Tomás de Aquino. Dios gobierna el mundo mediante la "ley eterna", la cual se encuentra participada en las criaturas como "ley natural". Para el hombre, pues, la conducta moral recta se ha de basar en la interpretación y aplicación racional de la ley natural. Aquí Tomás se muestra deudor de conceptos estoicos y agustinianos. Los textos fundamentales son los siguientes:

"La ley no es sino una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad" (S.T., I-II, 90, 4).

"Todo el conjunto del universo está sometido al gobierno de la razón divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como en el supremo monarca del universo, tiene carácter de ley" (ibíd., 91, 1).

"Como todas las cosas están sometidas a la Providencia divina y son reguladas y medidas por la ley eterna, es manifiesto que todas participan de la ley eterna de

alguna manera, en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos o fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de ella, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin [...], como si la luz de la razón natural, por la cual discernimos lo bueno de lo malo -tal es el fin de la ley natural-, no fuese otra cosa que la impresión de la luz divina. Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional (participatio legis aeternae in rationali creatura)" (ibíd., 91, 2).

La ley natural

El **primer precepto** de la ley natural -equivalente del principio primero de la razón especulativa, o "principio de contradicción"- se funda en la noción general de "bien" como aquello que todos los seres apetecen: "Ha de hacerse el bien y evitarse el mal". De este principio derivan los demás, a partir de esta premisa: "Todo aquello a lo que el hombre se encuentra naturalmente inclinado, la razón lo considera naturalmente bueno" (S.T., I-II, 94, 2). Por eso "el orden de los preceptos de la ley natural siguen el orden de las inclinaciones naturales": primero, la conservación del propio ser; luego, todas las inclinaciones que comparte con los animales; por fin, las inclinaciones estrictamente humanas (conocer la verdad, vivir en sociedad...).

Synderesis

El "hábito" de estos primeros principios prácticos, que están en nosotros "naturalmente infundidos" (S. T., I, 79,12), constituye la **synderesis**: *habitus continens praecepta legis naturalis* (S.T., I-II, 94 1 ad 2). Tal concepto -llamado también "centella del alma", *scintilla conscientiae*- se encontraba ya en algunos Santos Padres, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Buenaventura y, más tarde, en el maestro Eckhart. El acto por el cual aplicamos estos principios a lo que hacemos (reconociendo lo que hemos hecho, juzgando lo que hicimos o lo que debemos hacer) se llama **conciencia**.

En cuanto a la doctrina de **la virtud**, Tomás de Aquino sigue esencialmente a Aristóteles. Pero, **en definitiva, el concepto de naturaleza es el concepto regulador fundamental de esta ética**: está representado en la "idea" divina del hombre, en la ley eterna y en la propia esencia humana. De él derivan todos los preceptos morales. Ya Aristóteles había dicho que lo bueno y virtuoso es lo que perfecciona la naturaleza del hombre.

d) Política

Ser sociable

La doctrina política de Tomás de Aquino no es un añadido a su "sistema" teológico, sino que se integra naturalmente dentro de él. Por eso sólo puede ser comprendida dentro de sus presupuestos sistemáticos, y en su contexto filosófico (el aristotelismo) y social:

- Tomás se inspira en la *Política* de **Aristóteles** (en 1272 escribió un comentario incompleto a esta obra). Así, por ejemplo, considera que el hombre es **naturalmente sociable**, y que la sociedad civil es necesaria para la perfección de la vida humana. No acepta, pues, la doctrina de S. Agustín y Juan de Salisbury, según la cual la sociedad es una consecuencia del pecado, de tal manera que si no hubiera habido pecado original

el hombre no necesitaría del Estado ni de la autoridad política. Igualmente sigue a Aristóteles en el análisis de las formas de gobierno, y en su preferencia por una monarquía atemperada por elementos tomados de la aristocracia y la democracia.

Iglesia-poder civil

- En segundo lugar, esta doctrina política sólo puede ser comprendida en el contexto de las disputas medievales acerca de las relaciones de la Iglesia y el poder civil.

Ya S. Agustín había planteado la dualidad de las "dos ciudades". Sin embargo, el llamado **agustinismo político** *no se encuentra en sus escritos, sino en los papas Gelasio (†496) y Gregorio Magno (†604). Significa una absorción del orden natural dentro del orden sobrenatural, y del Estado dentro de la Iglesia. Y una concepción "ministerial" del poder temporal: "El reino terrenal está al servicio del reino de los cielos" (Gregorio Magno).*

Los siglos siguientes son épocas de notables fluctuaciones: -"El período carolingio es fértil en saltos. Carlomagno, al construir el Imperium christianum, *se atribuía su dirección, y relegaba al Papa a tareas auxiliares. A su muerte, sus herederos, débiles y divididos, pierden una parte de su poder en provecho de los obispos. Los obispos ceden, a su vez, el lugar al Papa, único beneficiario a largo término de la obra de Carlomagno. Sin embargo, antes de que la supremacía pontificia pueda manifestarse plenamente, la dinastía de los Otón intentará restaurar el Imperio de Occidente" (J. Touchard).*

En el **siglo XI** *el poder del Papado se encuentra debilitado (lucha de las investiduras). Gregorio VII -el monje Hildebrando- acomete la reforma en 1073, y en 1075 publica los* Dictatus Papae*: primacía del Papa en la Iglesia, poder de deponer a los emperadores y de eximir a los súbditos de la fidelidad a los reyes (en 1076 es excomulgado y depuesto Enrique IV). Gregorio VII afirma que "la dignidad sacerdotal está por encima de la dignidad real". Y Pedro Damián (†1072) desarrolla esta imagen: el emperador es como el hijo, la autoridad paterna pertenece al Papa.*

Sin embargo, **en los siglos XII y XIII** *el poder de los reyes se fortalece progresivamente, apoyándose en gran parte en la burguesía de las ciudades, enemiga del feudalismo y del poder eclesiástico, y siempre favorable a acoger las herejías que pretendían abolir la jerarquía eclesiástica. Pero en esta época el Papado alcanza su máximo esplendor. Bernardo de Claraval formula entonces* la teoría de las dos espadas*: "La espada espiritual y la espada material pertenecen a la Iglesia; pero ésta debe empuñarse para la Iglesia, y aquélla por la Iglesia; una está en manos del sacerdote; la otra, en manos del soldado, pero a las órdenes del sacerdote y bajo el mando del Emperador". El Papa Inocencio III (1198-1216) encarna esta doctrina, si bien de un modo bastante matizado. También es más matizada la doctrina de los canonistas de la época (Graciano, Esteban de Tournai, Huguccio). En cambio, Inocencio IV, y Bonifacio VIII (1294-1303), en su famosa bula* Unam Sanctam, *defienden la teoría de las dos espadas en una versión estricta.*

Un solo fin último

La doctrina de Tomás de Aquino, como se verá, representa una postura bastante más flexible.

- Pero, además, los principios del "sistema" conducían a una visión política determinada. Para Tomás no hay dos fines últimos de la existencia humana (uno terreno y otro sobrenatural), sino **un solo fin último**, de carácter **sobrenatural**: la visión de Dios en la otra vida. Ello conduce a subordinar el Estado a la Iglesia, y a asignar al poder civil una misión también religiosa: "ordenar aquellas cosas que conducen a la felicidad celestial y prohibir las contrarias" (*De regimine principum*, I, 15). Sin embargo, Tomás es bastante realista, y no ignora las dificultades de la época: reconoce la independencia del Estado en lo que se refiere al "bien común" (natural). Pero esa independencia no es absoluta: el Estado no posee la plena *autarkeía* que le reconocía Aristóteles. Como señala Copleston, "la opinión del aquinatense en cuanto a la relación entre la fe y la razón es semejante a su opinión entre la fe y la razón. La razón posee su campo propio, 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". Tomás de Aquino tiene una **visión jerárquica** de la realidad y también de la sociedad, y huye del dualismo -del tipo del averroísmo latino-, que sólo se implantará más tarde. Hay que esperar a **Dante**, en su *De Monarchia* (hacia 1312), para encontrar una neta distinción entre la Iglesia y el Estado, basada en la distinción de dos fines del hombre: "El hombre es el único de los seres que participa de la corruptibilidad y de la incorruptibilidad, y el único que está ordenado a dos fines: uno como ser corruptible y otro como ser incorruptible".

- Por fin, Tomás afirma que **toda ley deriva de la ley natural** (S.T., I-II, 95, 2), del mismo modo que todo poder deriva de Dios. De este modo, y muy de acuerdo con la doctrina estoica, el orden político se sitúa dentro del orden cósmico y se identifica, de alguna manera, con el orden moral.

CONCLUSIÓN

Es difícil entender la significación filosófica de Tomás de Aquino si se ignora la situación espiritual provocada por el "descubrimiento" de Aristóteles y sus comentaristas árabes y judíos. Ya desde finales del siglo IX los intelectuales árabes poseían traducciones de las obras de Aristóteles, diálogos de Platón, obras de los neoplatónicos (Plotino y Proclo) y de los científicos Ptolomeo, Euclides y Galeno. El primer filósofo árabe importante, Alkindi (†873), fue él mismo traductor de Aristóteles. Los dos nombres más importantes son el persa Avicena (†1037) y el cordobés Averroes (†1198); además, se puede citar también a Algazel (†1111), Avempace (†1138), nacido en Zaragoza, y Abentofail (†1185), natural de Guadix. Los filósofos judíos ejercieron una menor influencia en la escolástica cristiana, aunque se les cita con frecuencia, especialmente al cordobés Maimónides (†1204).

La polémica estaba, pues, servida: ¿Es posible, y cómo, asimilar el pensamiento aristotélico? ¿Supone ello abandonar la interpretación platónico/agustiniana? Se consideraba la interpretación de Averroes como el auténtico aristotelismo, pero de hecho incluía concepciones neoplatónicas. A modo de ejemplo, diremos que uno de los principales temas de discusión fue el problema de la necesidad del mundo. La mayoría de los filósofos árabes sostenían que el mundo existe necesariamente, no por sí mismo (puesto que, en sí mismo, el mundo es meramente "posible"), sino por depender de Dios, que lo crea necesariamente. Dios, pues, no es libre de crear o no crear: crea por necesidad de su esencia, y crea desde toda eternidad (con lo cual se excluye también la creación en el tiempo). Así piensa Averroes, pero también Alfarabi y Avicena. Esta cuestión será ampliamente debatida por los escolásticos cristianos, quienes defenderán la contingencia del mundo y su creación en el tiempo.

Se entiende, pues, la enorme dificultad que entrañaba la asimilación del aristotelismo, excesivamente extraño para la tradición platónico-agustiniana de los escolásticos medievales. Alberto Magno comenzó esta tarea, pero fue Tomás de Aquino quien la llevó a término. Aunque no sin sufrir notables dificultades. En 1277, el obispo de París, Esteban Tempier, condenó nueve proposiciones tomistas, y entre los franciscanos la oposición fue frontal. Mateo de Acquasparta (†1302) escribirá: "No se puede destruir desde sus fundamentos la doctrina de San Agustín: él es el doctor más egregio, y todos los doctores católicos, especialmente los teólogos, deben seguirle fielmente". Sin embargo, el tomismo fue defendido por los dominicos, e incluso fuera de su orden por el eremita agustino Egidio Romano (†1316), uno de los tratadistas políticos más importantes del siglo.