Tomás de Aquino

Tema 2

I. Vida y evolución

Nació en 1225 en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino. Su padre, de noble familia de origen lombardo, era partidario del emperador Federico II. Cuando tenía cinco años, Tomás ingresó en el monasterio de Monte Cassino para hacer sus primeros estudios, que prosigue entre 1239 y 1243 en la Universidad de Nápoles, donde cursó artes *(trivium y quadrivium)*, iniciándose en la filosofía aristótelica. En 1243-44, después de la muerte de su padre, ingresa en los dominicos, en Nápoles. Entre 1245-1248 está en París estudiando bajo el magisterio de Alberto Magno, a quien acompaña a Colonia. En 1252 regresa a París, ya como profesor. En realidad, la vida de Tomás de Aquino está dedicada íntegramente al estudio, a la redacción de numerosos escritos y a la docencia. Su vida no parece importar mucho para la comprensión de su pensamiento: escribe con un estilo distante y jamás habla en primera persona. Realizó una enorme tarea de asimilación doctrinal y reflexionó acerca de todos los problemas que preocupaban en aquel momento. Es posible determinar algunas etapas en su evolución doctrinal.

1.ª **1245-1256**: *Bachiller sentenciario en París. Predominan en él las influencias neoplatóni-cas (a través de San Agustín y el Pseudo-Dionisio), pero también el aristotelismo de Avicena y Alberto Magno. De esta época data su Comentario a las* Sentencias *de Pedro Lombardo, y un importante opúsculo titulado* De ente et essentia*, que ya es plenamente aristotélico (cita abundantemente a Aristóteles, a Avicena, y también a Averroes, Ibn Gabirol, Boecio y el* Liber de causis*) y que contiene lo esencial de la metafísica tomista.*

2.ª **1256-1259**: *Maestro en París. Período de gran actividad como escritor, al cual pertenece la* Quaestio disputata de veritate*, el comentario al tratado sobre la Trinidad de Boecio, y el libro primero de la* Summa contra Gentiles*, obra fundamentalmente filosófica, escrita, quizá, para uso de los cristianos que estaban en mayor contacto con musulmanes.*

3.ª **1259-1264**: *Maestro de la curia pontificia en Anagni y Orvieto. Conoce entonces a Guillermo de Moerbeke, quien le facilita traducciones latinas de casi todos las obras de Aristótel-es. Período decisivo en el que ya predomina en su pensamiento el aristotelismo, y comienza a comentar las obras de "el Filósofo", empezando por el Comentario a la* Ética a Nicómaco. *Pero tam-*

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.

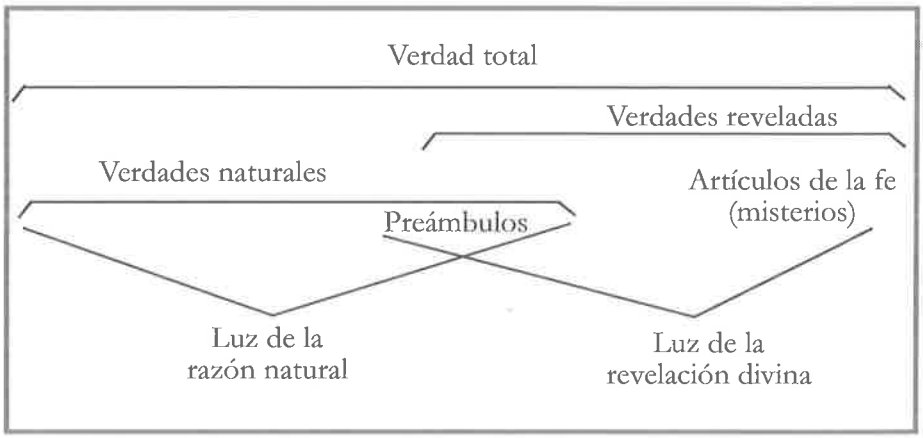
La postura de Tomás de Aquino -que no será mantenida por los escolásticos del s. XIV- es un intento de encontrar un equilibrio y una conciliación:

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

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.

Ejercicios de autocomprobación

Lea las siguientes afirmaciones e indique si son verdaderas (V) o falsas (F)

1. El pensamiento filosófico de Santo Tomás es deudor solamente de Aristóteles ..... V F
2. Tomás establece una distinción neta entre la razón y la fe ..... V F
3. La distinción entre esencia y existencia es un principio absolutamente fundamental en la filosofía tomista ..... V F
4. La esencia y la existencia en seres contingentes se distinguen solamente conceptualmente ..... V F
5. La Teología utiliza necesariamente los principios de la filosofía ..... V F
6. Para demostrar la existencia de Dios, Tomás procede a partir de la existencia del concepto de Dios ..... V F
7. Las cinco vías, cuyo término en todas ellas es el mismo Ser, no conduce al hombre a un acceso a la esencia de Dios ..... V F
8. Para Tomás el alma puede existir independientemente del cuerpo y es una sustancia incompleta ..... V F
9. El objeto propio del entendimiento humano es la esencia o naturaleza existente en un cuerpo material ..... V F
10. La opinión de Aquinatense en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado es semejante a la opinión sobre la relación entre la razón y la fe .... V F