

2013

Apuntes de historia de la filosofía: 2 Filosofía Medieval

Manzano-Vargas, Jorge

Enlace directo al documento: <http://hdl.handle.net/11117/1303>

Este documento obtenido del Repositorio Institucional del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente se pone a disposición general bajo los términos y condiciones de la siguiente licencia:

<http://quijote.biblio.iteso.mx/licencias/CC-BY-NC-ND-2.5-MX.pdf>

(El documento empieza en la siguiente página)

02 FILOSOFÍA MEDIEVAL

02 03 TOMÁS DE AQUINO

**Jorge Manzano sj,
Apuntes para clase
Versión 2012**

Guadalajara, Jalisco, México

ÍNDICE

Vida	3
Introducción a su pensamiento	6
Filosofía y teología	8
Textos	10
Diagrama tentativo de su pensamiento	12
Acto y Potencia, Categorías	16
Hylemorfismo	17
Géneros y Especies, Relaciones	19
Grados de perfección	19
Ángeles	20
Individuación	21
Primeros Principios	24
Esencia y Existencia	26
Propiedades trascendentales del ser	32
Existencia de Dios	32
Naturaleza de Dios, Analogía	39
Atributos divinos	45
Temas selecto cosmológicos	53
La vida, facultades del alma	54
El conocimiento	56
Funciones del entendimiento humano	64
La voluntad	65
La libertad	67
El alma	70
Ética	76
Los actos humanos	79
Ley natural	80
Pasiones y Virtudes	83
Teoría sociopolítica	84

Doctor Angelicus

TOMÁS DE AQUINO

n. 1224

Rocca Seca, cerca de Nápoles

+ 1274 Fossa Nuova, monasterio cisterciense

I VIDA¹

“Dígnate repandir sobre la oscuridad de mi inteligencia un rayo de tu claridad”.

Los primeros 28 años

Nació a fines 1224 o principios 1225, hijo del conde de Aquino. Lo hacen, por línea paterna, primo de Federico II y por tanto sobrino nieto de Barbarroja; él mismo sería una síntesis viviente de claridad latina, tolerancia y ardor normandos, y de tenacidad germana. A los cinco años lo enviaron a estudiar a la abadía benedictina de Monte Casino. Ahí permaneció hasta 1239 (14), cuando Federico II expulsó a los monjes. 1239-42 (18), estudia en la Universidad de Nápoles.

1224 (20), decide hacerse dominico, a lo que se opone la familia, pues ya lo ven abad de Monte Casino, primer gran paso de brillante carrera eclesiástica. Nada ni nadie puede hacer que renuncie al llamado. Ni los gritos de sus padres, ni las zalamerías de sus hermanas, ni la violencia de sus hermanos, poco halagados de ver mendicante a un Aquino. El General OP piensa llevárselo a Bolonia, pero durante el viaje es raptado por sus hermanos, que lo encierran un año en uno de sus castillos. Lo intentan todo, incluso le llevan una tentadora dama, que apenas habría escapado al tizón ardiente que contra ella blandiera Tomás.

1245, ya dominico, se va a París, donde estudia hasta 1248 (24). Todo ese tiempo está con su maestro Alberto Magno. Este ya va en estudios de doctorado, es hombre de gran erudición y de extensa curiosidad intelectual, espíritu abierto, interesado en Aristóteles. Todo esto inspira a Tomás, quien no llegaría a tener intereses tan diversos como Alberto, pero sí pudo concentrarse más y realizar muchas ideas del maestro.

1248-1252 (28), Tomás se va con Alberto a Colonia, donde éste ha de fundar un *Studium Generale* OP. En los cursos de Alberto, Tomás apenas se distingue y eso por sus dimensiones físicas, un macizo muchachote de plácido rostro, que parece rumiar constantemente, como ausente el pensamiento. Sus compañeros le ponen el apodo el buey mudo, de tan estúpidas que les parecían su inmensa quietud y su asombrosa capacidad de silencio. Hacia los 28 años ya está formado; y posee una cultura y madurez de juicio asombrosas.

Primer Período. París 1252-1260 (36)

Alberto hace que envíen a Tomás a París, para que enseñe en el convento saint Jacques, y saque sus grados en la Universidad. Pronto tiene Tomás muchos discípulos, a causa de su claridad, firmeza, doctrina y argumentos nuevos. Sus oyentes le piden un resumen de sus tesis metafísicas. Tomás escribe entonces *De ente et essentia*, en que aparece ya su síntesis filosófica: Armonía de pensar y ser. Las categorías. Acto y potencia. Hilemorfismo. Individuación por la materia. Esencia-existencia; materia-forma; género-especie-diferencia específica. Analogía. También de este tiempo es el opúsculo *De principiis naturæ*, sobre las cuatro causas. su principal interés es la teología. Está enseñando tres años para sacar el grado en teología; Su enseñanza consiste en exponer a Pedro Lombardo. Entonces escribe *In quattuor Libros Sententiarum*, en que usa la filosofía para interpretar y coordinar los dogmas. Esta obra tiene todavía sabor agustiniano.

¹ Para la vida universitaria de Tomás, ver en estos APUNTES, 02 01, Universidades. Para un conspecto de sus obras, ver en esta sección, p 11.

La enseñanza escolástica incluía discusiones públicas, con asistencia de estudiantes y maestros de otras escuelas, sesiones que gustaban mucho a los estudiantes. Tomás dedicaba cuatro mañanas a esa actividad, de modo que en tres años tuvo 253 sesiones, que aparecen en *Quæstiones disputatæ de veritate*. En estos temas de disputa, como no hay la estrechez de un programa, Tomás da vuelo a su ingenio. Temas:

Verdad en general	Verdad en Dios, ciencia divina	Ideas ejemplares
Providencia	Verbo	Predestinación
Libro de la Vida	Conocimiento angélico	Conocimiento humano
Conocimiento sobrenatural	Profecía, éxtasis, fe	Razón superior e inferior
Sindéresis	Conciencia	
Ciencia del alma separada	Ciencia de Cristo	Ciencia del primer hombre
Del bien	Apetito en general	Apetito sensible
Voluntad divina	Libre albedrío	Voluntad
Pasiones	Gracia, justificación	Gracia de Cristo

Sobre el estado religioso escribió: *Contra impugnantes Dei cultum*. Admitido ya al grado: *In Matthæum*; *In Boetium de Hebdomadibus*; *In Boetium De Trinitate*.

Segundo período. Italia 1260-1266 (44)

El Papa lo llamó como profesor de teología a la Corte Pontificia. Estuvo con Alejandro IV en Agnani; con Urbano IV en Orvieto y en santa Sabina de Roma; y con Clemente IV en Viterbo. Urbano IV lo reunió con el helenista Moerbeke y le confió la revisión de Aristóteles. (Un Concilio provincial de París había prohibido, 1210, la filosofía natural de Aristóteles; un Legado papal había reiterado, 1215, la prohibición; Gregorio IX la había mantenido hasta que se depurara la obra aristotélica). Con ayuda de las nuevas traducciones de Aristóteles escribió:

OBRAS FILOSÓFICAS:

In 3 Libros de Anima; *In Librum de Sensu et Sensato*; *In Librum de Memoria et Reminiscentia*; *In 12 Libros Metaphysicorum*; *In 8 Libros Physicorum*.

Son exposiciones claras y pedagógicas, que separan la doctrina aristotélica de los errores árabes; y para ello Tomás interpreta siempre al Estagirita de la manera más favorable.

OBRAS TEOLÓGICAS:

a) *Quæstiones disputatæ: De Potentia*; *De Anima*; *De spiritualibus creaturis*.

b) *Summa contra gentiles*, que algunos llaman *Summa Philosophica*.

Con fines apologéticos se expone en 4 libros toda la teología, natural y revelada:

1 Dios. 2 Creaturas. 3 Fin de la creación; felicidad, ley, gracia.

4 Misterios (Trinidad, Encarnación, Sacramentos, vida futura) y su concordia con la razón.

c) Algunas *quodlibetales*, y otras obras

d) *SUMMA THEOLOGICA*, Prima Pars (Dios en cuanto Ser): Qué es teología (relación con la filosofía). Dios en sí. Uno: Esencia, existencia, atributos, operaciones divinas,

bienaventuranza. Trino: Procesiones, relaciones, y Personas divinas. Dios, primera causa:

Producción de las creaturas, diversidad de creaturas, gobierno divino.

Tercer período. París 1258-1272 (48)

Sus superiores lo envían a París, donde hay una triple y difícil oposición:

- a) Los seculares, con Guillermo del Santo Amor, prosiguen la lucha.
Tomás escribe: *De perfectione vitæ spiritualis* y *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*. (Buenaventura escribe también).
- B) Los averroístas, que ahora tienen un campeón en Sigerio de Brabante.
Tomás escribe: *De unitate intellectus, contra averroistas*. (Buenaventura escribe también).
- C) Los agustinianos, totalmente contra los averroístas, rechazan igualmente el aristotelismo y, por tanto, el tomismo: Enrique de Gante; Tempier, Obispo de París; Pierre d'Auvergne.
Entre los religiosos: Gil de Roma, OSA; discípulos de Buenaventura: J. Peckham.
Tomás escribe *De æternitate mundi*, etcétera.

OBRAS FILOSÓFICAS (continuación del estudio sobre Aristóteles):

In 12 Libros Ethicorum (Nicomaquea); *In Libros Metereologicorum*; *In Libros Peri-Hermeneias*; *In I et II Libros posteriores Analyticorum*; *In Libros Politicorum*; *In Librum de Causis*.
Varias *Quæstiones quodlibetales*, y otras obras.

SUMMA THEOLOGICA, Secunda pars (Dios en cuanto Bien):

I-II Bienaventuranza: Último fin del hombre. Qué es la bienaventuranza y cómo se obtiene.
Actos humanos: Voluntarios e involuntarios. La voluntad, su objeto, su motivo. Fruición, intención, libre elección; deliberación, consentimiento, uso, imperativo. Bondad y malicia de los actos humanos.
Pasiones: Amor, odio, concupiscencia, delectación, dolor, tristeza, esperanza, desesperación, temor, audacia, ira.
Hábitos: Virtudes morales e intelectuales; cardinales y teológicas. Causas y duración de las virtudes. Bienaventuranzas. Dones del Espíritu Santo. Vicios y pecados.
La Ley: Esencia, clases, efectos. Ley eterna, natural y humana. Ley antigua y Ley nueva.
La Gracia: Efectos. Mérito.

II-II Estudio de las virtudes y de los vicios en particular. Las virtudes se agrupan en las tres teologales (fe, esperanza, caridad) y las cuatro cardinales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza). Vicios contrarios. En particular sobre la virtud de la religión; profecía y dones especiales; diversos estados de vida, sobre todo los estados de perfección.

La lucha contra los seculares terminó al morir sus jefes. El averroísmo es condenado, 1270, pero de algún modo sigue viviente. El grupo extremista, con Sigerio, se separó de la Universidad. Hay también problemas entre el Obispo Tempier y la Universidad. Huelga estudiantil. Todo coincide con que Carlos de Anjou (el hermano de san Luis) pide que Tomás vaya a Nápoles para organizar un *Studium generale*.

Cuarto período. Nápoles. Últimos años 1272-1274 (49/50)

SUMMA THEOLOGICA, Tertia pars (Dios en cuanto vía):

Cristología. Mariología. Sacramentos en general y en particular: Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia (inconclusa). Se suele añadir un Suplemento, compuesto por un colega de Tomás, en que se termina el sacramento de la Penitencia y se añaden Extremaunción, Orden, Matrimonio. El Suplemento trae también la Cuarta parte: Las postrimerías.

Otras obras de Tomás.

Gregorio X lo llamó al II Concilio de Lyon*, 1274. Tomás salió, pero se enfermó de camino; se quedó en el monasterio cisterciense de Fossa Nuova y ahí murió el 7 de marzo de 1274. Estaba comentando el Cantar de los Cantares. (Buenaventura sí fué a Lyon, y murió al fin del Concilio).

Anécdotas que se cuentan: Jesús, desde el crucifijo, le habría dicho: Has escrito muy bien sobre mí. En otra ocasión tuvo una misión mística que le hizo ver que su obra no valía nada en comparación con la realidad.

A la muerte de Tomás: La agitación averroísta continuaba en París. Juan XXI ordenó una investigación. Tempier, Obispo de París, hizo preparar una lista con 219 proposiciones condenables. Sólo que al condenar el averroísmo herético se llevaban de pasada varias proposiciones peripatéticas (tomistas) como peligrosas para la fe; algunas de esas tesis eran sostenidas no sólo por Sigerio, sino también por Tomás. Se condenaba en concreto: la unicidad necesaria del mundo; la materia como principio de individuación; la simplicidad de los ángeles. (No se condenaba la unicidad de la forma substancial, tesis que será muy discutida).

La condenación de París fue seguida por la de Oxford, promovida por Robert Kilwardby, OP, Arzobispo de Canterbury, y aquí sí se condenaba la unicidad de la forma substancial. Mientras tanto el tomismo va siendo cada vez más aceptado por los dominicos; y en el siglo XIV sería obligatorio para los miembros de la Orden. Tomás fue canonizado en 1323. León XIII, siglo XIX, lo haría norma para los filósofos católicos. Entre los franciscanos fue más lenta la aceptación del tomismo; siguieron más bien el neoagustinismo.

II Introducción al PENSAMIENTO DE TOMÁS

1 Distingue con nitidez **teología y filosofía**; pero no trae aparte una exposición sistemática de la filosofía por sí misma, a no ser que se considere el *De ente et essentia*.

2 Para Agustín y Buenaventura el pensar que llamamos filosófico es una etapa de la vida espiritual, y no puede desligarse de ésta. Para Tomás, siguiendo al estagirita, **la razón humana** tiene su propio valor. Razón y fe tienen cada una su orden, su campo de acción; ni pueden oponerse, según Tomás, pues la verdad es una, ya que Dios es la verdad total. Para Buenaventura el conocimiento filosófico aislado cae tarde o temprano en el error. Para Tomás el conocimiento filosófico tiene su autonomía y validez propia; no necesariamente conduce al error, aunque eso sí, no es suficiente, ni el más alto, ni el definitivo. La razón toma mucho más realce frente a la autoridad humana. Ya Alberto Magno había dicho: “Es vergonzoso decir algo en filosofía sin dar la razón de ello”. Tomás: El argumento de autoridad es debilísimo (I 1, 8 ad 2). La autoridad de un filósofo no vale sino por la evidencia de sus razones.

3 La metafísica atiende al ser en cuanto ser; pero al mismo tiempo Tomás dirige su atención al ser existente y concreto. En este sentido no es ciertamente *esencialista*; tanto que algunos dicen que al poner **la existencia en primer plano**, supera las filosofías esencialistas como la de Platón. [Es abusivo tildar Platón de esencialista]. En todo caso: en el platonismo Dios es ante todo el Bien o el Uno; y en Tomás, la existencia misma subsistente (*Ipsum esse subsistens*).

4 Tomás representa la objetividad; Buenaventura, la subjetividad (no el subjetivismo), o sea, la verdad hecha carne y sangre con el sujeto. Sin duda la diferencia es de acento. Kierkegaard (*Postscriptum*) da la primera importancia a esta subjetividad.

Bajo otro aspecto: Es notorio el **carácter impersonal y objetivo de la filosofía de Tomás**, ante algunos autores cuyo pensamiento depende principalmente de las circunstancias históricas de su vida, educación y ambiente, como Agustín, Kierkegaard y Nietzsche.

5 Tomás es **sereno**. Si uno tiene dolor de cabeza, la lectura tranquila y reposada de un trozo de la *Suma Teológica* puede hacer desvanecer el dolor. Es claro, cristalino como agua límpida, aunque eso no obsta para que también sobre él haya interpretaciones diversas.

Agustín es algo oscuro y sobre todo muy apasionado, como un tonel de añejo vino rojo; más sabroso, pero los descuidados pueden embriagarse.

6 Tomás cita tanto que podría dar la impresión de que su obra se reduce a recoger y organizar mejor las doctrinas de los pensadores anteriores, paganos y cristianos. Trae más de 80 mil citas o alusiones, comprobadas. Eso indica **gran interés por las respuestas dadas en la historia**, que sabe recoger con crítica (incluso rechaza apócrifos de Aristóteles y Agustín). Expresamente pide que no se proceda a la solución aislada de un problema sin haber reflexionado sobre las soluciones dadas antes. Tomás es consciente de que un hombre, por genial que sea, aporta poco. Si hace algo grande es porque colabora en el trabajo de todos (In I Metaph, I).

7 Todavía más sobre la asimilación de Aristóteles: Comenta Sertillanges que ya Alberto comprendía que *lo mejor no es atacar de frente un sistema, sino envolverlo, abarcarlo*. Sería tonto querer suprimir vientos, mareas o fuerzas cósmicas. Lo inteligente es aprovecharlas.

8 El vigor del sistema tomista reside en la solidez con la cual todo se ordena, articula y equilibra, desde lo más insignificante hasta lo más elevado. Tomás es un **genio de la organización**; y no que calque o componga un mero mosaico de ideas anteriores, sino que repiensa todo bajo las propias y originales perspectivas. Al presentar sus obras en las páginas anteriores, se tenía en mente dar una idea rápida de los contenidos. Hay que tener en cuenta que todos y cada uno de los temas indicados se tratan exhaustivamente con calma, conocimiento y madurez crítica; y que todo el conjunto es una síntesis orgánica sabiamente construída. A Tomás le interesa la historia; pero ante todo la doctrina. Por eso nunca se pone en oposición contra Aristóteles o Agustín, sino que los interpreta según la verdad, los expone con reverencia (lo hace con todos los autores), y buscando nuevas formulaciones. Thonnard: La síntesis tomista no se presenta como una deducción en línea recta, sino como despliegue en abanico con rayos hacia un mismo centro e interrelacionadas entre sí, por más que vistas en superficie parecieran no estarlo.

9 A la búsqueda de unidad de Imperio, Cristianismo, Papado, Idioma, se presenta el ideal de **pensamiento unificado: la Escolástica**; que la búsqueda de este **universalismo unitario** haya sido para bien o para mal, es tema que rebasa el nivel de estas notas; pero álgido para la filosofía de la liberación.

“En diciembre de 1273 Tomás ya no escribe. Cuanto ha escrito le parece paja. De joven, creyó en la filosofía. Al fin, fatigado y asombrado ante el espectáculo de principios que se oponen a principios, de sistemas que luchan contra sistemas, lo tomó un desánimo superior, forma especial de la melancolía en los genios”.
A.D. Sertillanges, OP

III FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

1 Tomás distingue filosofía y teología, autónomas, pero que él combina en un todo armónico.

Filosofía: Reflexión sobre los datos de los sentidos y del razonamiento.

Teología: Reflexión sobre los datos de la revelación.

En ambos casos se trata de la reflexión humana, de la *dialéctica*. No por eso la teología se reduce a la filosofía, pues tiene su fuente propia. Algunos temas son propios de la filosofía, Por ejemplo, si los cuerpos constan de materia y forma; otros son propios de la teología, como la resurrección de Cristo; y hay muchos temas comunes, como la existencia y naturaleza de Dios, la inmortalidad personal. De modo que no se distinguen por su tema (objeto material) sino por el aspecto que consideran (objeto formal); y, como decíamos, por sus fuentes.

2 Para Tomás tanto el filósofo como el teólogo consideran al hombre concreto (creado, caído, redimido). Sólo que el filósofo *no sabe* que el hombre ha caído y sido redimido, ni puede descubrir todo lo que hay en el hombre, en concreto su vocación sobrenatural.

No que la filosofía considere al hombre en un hipotético estado de naturaleza pura, al hombre como sería si no hubiese sido llamado a un destino sobrenatural. Cuando Tomás plantea la pregunta de si Dios podría haber creado al hombre *in puris naturalibus*, lo que pregunta es si Dios podría haber creado al hombre, primero sin los medios para alcanzar su fin sobrenatural, y luego habérselos dado; no pregunta si Dios podría haber dado al hombre un fin puramente natural. La idea del estado de naturaleza pura parece haber sido introducido por Cayetano. Sería un estado posible, pero que nunca ha existido.

Si el mero filósofo no puede decir nada sobre el fin sobrenatural del hombre ni sobre los medios sobrenaturales para alcanzar ese fin, la insuficiencia de su conocimiento es patente. Pero que una filosofía sea incompleta no quiere decir que sea falsa. Es posible una metafísica satisfactoria, aun la de un pagano. Tomás piensa en Aristóteles, a quien llama “El filósofo”. Dada la debilidad de nuestro entendimiento y la intrusión de la imaginación, la falsedad se mezcla muchas veces con la verdad. Por eso mucha gente desconfía de los filósofos. Con la sola razón humana se puede llegar a diversas verdades sobre Dios; pero eso lo logran pocos, al cabo de mucho tiempo, y con mezcla de errores. Para Buenaventura cualquier filosofía pura se equivoca necesariamente en puntos importantes; y sólo a luz de la fe cristiana puede elaborarse un sistema satisfactorio. Tomás en cambio admitió la capacidad de los paganos para alcanzar la verdad metafísica. Tomás pensaba ante todo en Aristóteles; y es que Europa se había encontrado de súbito un gran sistema que no debía nada al cristianismo, y que en sí era sólido. De hecho Tomás adopta las grandes posiciones de Aristóteles, su sistema, y eso sí, lo interpreta favorablemente, lo matiza, lo prolonga. Para su tiempo fue así Tomás un innovador audaz y “moderno”. Su adopción de Aristóteles no implica que deje a san Agustín. Se dice que el Dios del Tomás teólogo es el de

Agustín, no el de Plotino. Pero que el hombre del Tomás filósofo no es el de Agustín, sino el de Aristóteles.

Los aristotélicos veían la raíz de los males de que era víctima la verdad cristiana en errores metafísicos; los agustinianos insistían en moverse sobre el terreno de la sabiduría cristiana, y no de una filosofía separada. Alberto ya había visto en la filosofía una disciplina separada. Para Buenaventura era equivocada la doctrina de Alberto y de Tomás, porque si bien sitúa a Cristo en el centro de la teología, no así de la filosofía. Y cita Buenaventura el consejo de san Francisco, de no rebajar el vino de la Escritura con tanta agua filosófica.

3 Tomás dio a su filosofía: principios propios, objeto propio (aspecto) y método propio. Los principios son evidentes; el objeto, las verdades naturales; el método, partiendo siempre de lo sensible llega a ideas exactas y las engarza y organiza en desarrollos rigurosamente racionales. Incluso el conocimiento de las realidades espirituales, como Dios, se obtiene a partir de los datos de la experiencia sensible. Es necesaria la consideración de las realidades materiales para evitar errores. Conocer mal el mundo puede llevarnos a conocer mal a Dios (CG 2.3). La fidelidad a este procedimiento y la maestría en organizar las ideas filosóficas obtenidas sólo se explican por el don total de sí a la reflexión (teológica y) filosófica.

Tomás es maestro no sólo para moverse en la filosofía y en la teología. Es también un gran poeta, en concreto, poeta de la Eucaristía. Sus hermosos poemas son verdaderos tratados teológicos: *Ecce panis angelorum*, *Adoro te devote*, *Pange lingua*, *Lauda Sion Salvatorem*. De su poesía se pasa a su oración, y es el mismo Tomás, todo entero.

4 La doctrina de santo Tomás es antigua, del Medievo; pero no deja de tener actualidad. Merece el nombre, al menos bajo cierto aspecto, de filosofía perenne. León XIII, 1879, declaró a santo Tomás guía de la filosofía y teología católicas. Benedicto XV dijo que los profesores de filosofía y teología debían ajustarse a la doctrina del Doctor Angélico (Derecho canónico, c. 1366,2). Ya no aparece en el nuevo Derecho canónico, pero la *Optatam totius* (Vaticano II) la recomienda nuevamente.

5 Después de León XIII, ¿qué significó ser tomista? [nota de Sertillanges OP]

a) Algunos tomaron su sistema como algo acabado. Se reducían a sacar conclusiones nuevas. Se quedaron con la letra y perdieron el espíritu. No hicieron sino repetir la falla de Averroes con respecto a Aristóteles. Hay que tomar en cuenta que hubo evolución en el mismo Tomás. El Tomás de las *Sentencias* no es el mismo que el de la *Suma Teológica*. Si viviera hoy, escribiría otra cosa. Quien tomó tanto de Platón, Aristóteles, Agustín, Avicena, Averroes, Alberto, de todo mundo, no hubiera ignorado a Descartes, Kant, Hegel, Marx. Suponerlo sería injuriarle. Al terminar la *Suma* pensó quemarla. Ahora, ¿no haría cambios?

b) Otros piensan que bastaría añadir doctrinas recientes para confirmar y enriquecer la doctrina antigua. Es una tarea de remiendos.

c) Finalmente otros piensan que hay que nutrir por dentro el sistema vivo haciéndolo asimilar toda la substancia nutritiva de los siglos que siguieron.

Tomás no elaboró un tratado filosófico aparte, sino que fue trabajando las partes filosóficas que más interesaban al tema teológico en curso.

Cada expositor presenta entonces la filosofía de Tomás en el orden que le parece mejor, el que quizá hubiera seguido Tomás.

El orden de estos APUNTES es arbitrario, con interés sólo por la claridad.

Siendo estos APUNTES reducidos, se agrupan las citas en cada párrafo y no se desgajan para cada frase. Se usarán las siguientes abreviaturas:

EE	De ente et essentia
Reg	De regimine principum
Pr Nae	De principiis naturæ
Sb sp	De substantiis separatis
Na mae	De natura materiae
M	De Malo
In Se	In libros Sententiarum (4)
Vrt	De virtutibus
In B H	In Boetium de hebdomadibus
In eth	In libros ethicorum (10)
In B T	In Boetium de Trinitate
In Herm	In libros Peri-Hermeneias
Ve	De veritate
In Anlt	In libros analyticorum (2)
CG	Summa contra gentiles
In Pltc	In libros Politicorum
In Anm	In libros de Anima (3)
Aet	De æternitate mundi
In mf	In libros metaphysicorum(12)
U i	De unitate intellectus
In f	In libros physicorum (8)
	Summa Theologiae*
Pot	De Potentia
Qd	Quodlibetales
Anm	De Anima
Cae mu	De cœlo et de mundo
Sp cr	De spiritualibus creaturis
Gn crr	De generatione et corruptione

* No se usa sigla, sino que se indica directamente, p. ej. I,2,1

I: Prima pars. I II: Prima Secundæ. II II Secunda secundæ. III: Tertia. Sup: Supplement

Hasta ahora hemos hablado como si hubiera una doctrina tomista. En realidad muy pronto hubo “escuelas” tomistas (ej: Escoto, Cayetano, Suárez) que siguieron a Tomás diversamente.

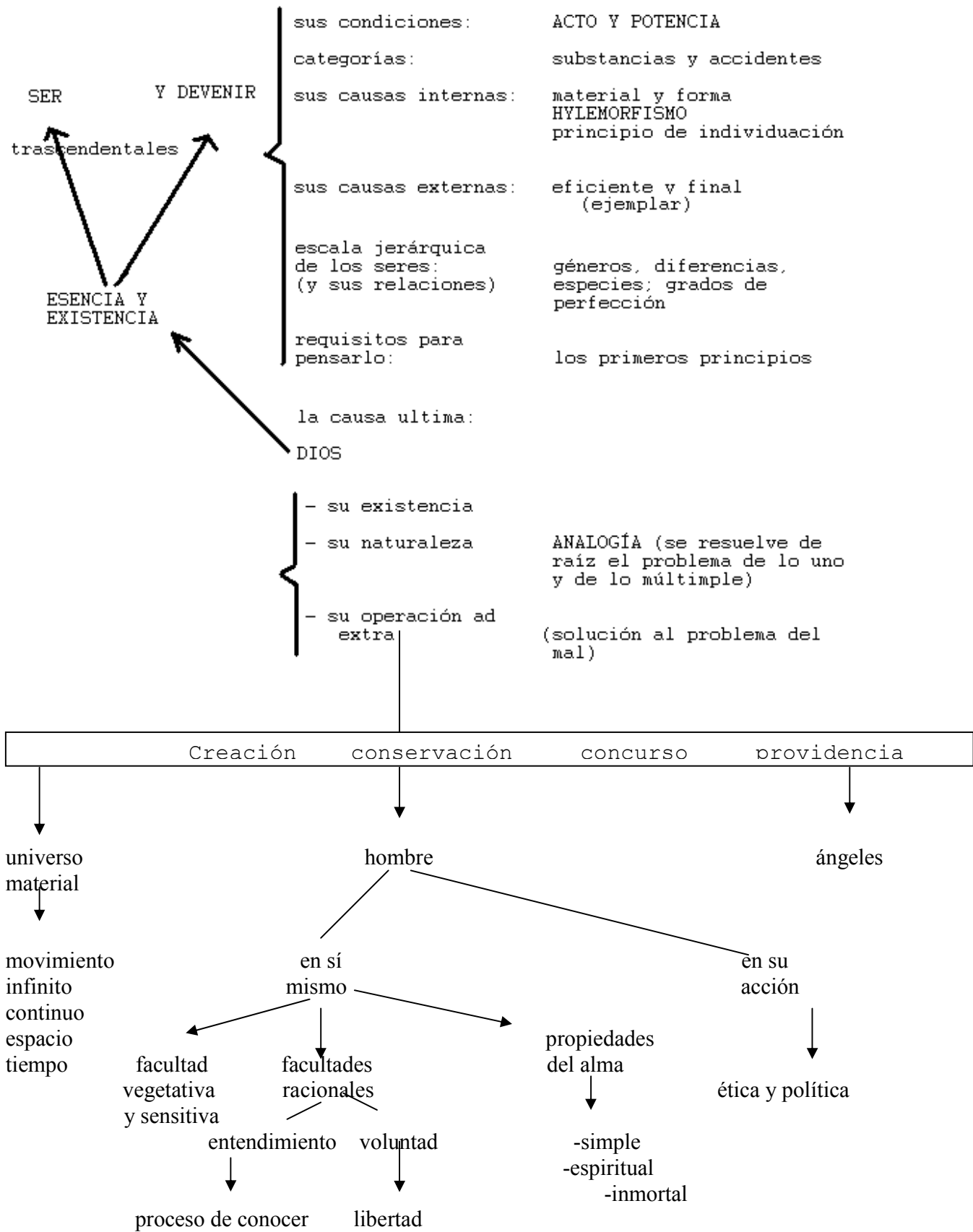
Citas para este párrafo III, Filosofía y Teología:

I,1,1	I,2,2	1,95,4	I-II, 5,5	CG1,4
Qd 1, 8	In Se, pro1,1,1	In B T 6,4,5	Ve, 14,2.39	

CUADRO SISTEMATICO - CRONOLOGICO DE LAS OBRAS DE SANTO TOMAS DE AQUINO

BIBLIOS	COMENTARIOS		CUESTIONES		SUMAS	"PRINCIPIA", OPUSCULOS, SERMONES	
	FILOSOFICOS y TEOLOGICOS	DISPUTADAS	QUODLIBETICAS				
	DURANTE	S U	PRIMER	MAGISTERIO		E N	PARIS
1256/59 In Mathaeum. In Isaiam	1253/55 lo IV libro. Scoteotiarum Pelri Lombardi 1257/58 In Boethium. De hebdoma. dibu.. In Boethium. De Trinitate	1256/59 De veritate					1250/56 De ente et eentia 1252 Principium (Hic est liber) 1255 De prncipiis naturae 1254/56 De ndura materiae et djmensionibus interminatis 1256 Principium IRigans mOTlies Contra impugnantes Dei cultum et religionem
	D U R A N T E	S U	PRIMER	MAGISTERIO		E N	ITALIA
1261/64 In Job; Catena 8Ufea super Matthaicum 1265 Catena super Mc 1266 Cat super Lucam 1267 Cat super Joannem 1267/68 In Ihrenos 1267/69 lo Jeremiam	1261 In Diony.ium. De divin,s nom 1266/72 In III libro. De anima In lihrum De sensu et sensato n lihrum De memoria et Teminiscentia 1268/72 In XII libro, Metapbysicorum 1268 In VIII libros Physicoru'm	1265/67 De potentia 1266 De anima 1266/68 De spiritualibus creaturis		1265/67 Quodlibet VII-XI	1259 Smma contra Gentiles, liber I contra Gentiles, I, U-IV 1266 Summa theo- Jogiae. I a. Pa rs		1259/68 Expositio in I decretalem. Expositio in TI decretalem. 1260/68 De articulis fidei et Ecdesiae sacramentis 1261/72 De regimine Judaeorum 1261/64 Contra errOres Graecorum 1262 De emptione et venditione 1264 De. rationibus fidei contra S.nacenos, Graecos et Armenos 1266 De regimine principum 1264 Officium Corporis Cbristi, Piae preces 1264/73 De forma absolutiouis 1265/66 Resposio de articulis CVIII ex Petro de TarantT 1268 De subsb.ntiis separatis
	D U R A N T E	S U	SEGUNDO	MAGISTERIO		E N	PARIS
1269/72 lo J oaoem 1269/73 S Pauli epistulas	1269 In X libros Ethicorum In libros Meteorologicorum, 1269/72 In libros Peri-Hermeneis In I et II libros Posteriorum Analyticorum. In libros Politico. rum. In lihrum Oe causis	1269/72 De malo. De virtutibus jn communi. De yirtutibus cardina- libus. De carit.te. De correetione [raterna. De spe. De unione Verbi incarnati.		1269/72 Quodlibe- ta I.VI, XII	S. Theol, I-II. S. Theol, II-II		1269 Resp XXVI De perfect viiae spiritu.lis 1269/72 De occultis operationibus nafurae. De sortibns De judiciis astrorum 1270 De aeternitate mundi. De unit.te intelleu. Contra doctrina m refrahentium a religione 1271 Resposio de a.,ticu'is VI
	D U R A N T E	S U	S-EGUN'DO	MAGISTERIO		E N	ITALIA
Tomado de O. Olmedo Histof. dI Iglesia,							1272/73 Compendium theologiae 1273 Expositio orationis dominicae. Expositio super ssmbolum 3pos- olorum. De duo bus praeceptis caritatis et decem legis prne- ceptis. E"positi~ super salutationem In!dicam: De mixticne elemel't-rum. De motu cordis Resposio ad Bernardum abb3tem De instanlibus De quattour oppositis De p.ositionibus mod.libus (1244 ?) De demonstratione De f.IIacis (1272/73 ?) De natura accidentis De natura generis De principio individuatonis Sermones vari-i Epistula de modo stu<lentii

IV DIAGRAMA TENTATIVO DEL PENSAMIENTO DE TOMÁS



Notas al diagrama: Poniendo aparte la ética y política, todo este conjunto se llamaría metafísica. Fue Suárez el primero en elaborar un tratado separado de metafísica, aunque puso aparte el *De Anima*. Fue Wolff quien estableció una división que se hizo famosa:

- a) Metafísica general (parte superior del diagrama), a la que llamó ontología, y
- b) Metafísica especial, que subdividió en:
 - cosmología (mundo material),
 - psicología (hombre, el tradicional De Anima;
 - que más tarde tomó el nombre más consecuente de antropología,
 - teología natural (sobre Dios).

Más tarde se añadiría, como introducción a la filosofía, la Crítica del conocimiento, que ha ido tomando diversos nombres y contenidos: *Logica maior*, Teoría de la Ciencia, Epistemología...

Vista de vuelo al diagrama:

1 El filósofo Tomás se llena de admiración aristotélica ante el universo que se extiende ante su mirada. Su profunda inteligencia quiere captar el ser de las cosas, pero todo se le mueve; tanto que, con Aristóteles, llama al universo el conjunto de las cosas que se mueven. Se enfrenta así a la antigua problemática griega del Ser y del Devenir (como en simplificación: entre Parménides y Heráclito). Tomás resolverá el problema a mayor profundidad que Aristóteles; pero sigue fiel al método aristotélico: no perder tierra firme ni contacto con eso que obvia y directamente tiene ante sí: las cosas corpóreas; y éstas están en devenir. Vamos hacia algo; no gozamos simplemente de lo que ya somos; somos y no somos idénticos a nosotros mismos; hay un cierto margen por el que no coincidimos exactamente con nuestra definición; cada uno de nosotros es, pero de manera incompleta y deficiente. Lo mismo pasa con todas las cosas que están ante nosotros. El mundo está agitado por fuerzas y movimientos en continuo devenir. Tomás hace suya la solución de Aristóteles a la tensión entre Ser y Devenir: la doctrina del **acto y potencia**.

2 La simple reflexión sobre las cosas sensibles descubre:

a) que éstas sufren variaciones aunque siguen siendo lo que son: una planta cambia de tamaño o de color en invierno y verano, pero sigue siendo la misma planta. Un muchacho corre, se sienta, crece, pega, le pegan; y es siempre el mismo muchacho. Se trata de cambio accidental. La mente llega así a distinguir entre substancia y accidente. Tomás acepta las diez **categorías aristotélicas**.

b) Una nueva reflexión nos lleva a la constitución profunda del ser sensible. La hierba que come la vaca, los alimentos que toman los hombres, ya no siguen siendo lo que eran, sino que se transforman al ser asimiladas; no dejan de ser, sino que se transforman. Se trata de un cambio substancial: una substancia se convierte en otra. La mente piensa entonces que debe haber algo subyacente a los cambios (recordar el *Timeo*: la arcilla capaz de recibir una figura tras otra; el excipiente capaz de recibir un perfume tras otro); ese algo subyacente debe ser algo indeterminado, que no se identifica con ninguna substancia, precisamente para poder pasar de una en otra. Eso algo subyacente es llamado materia primera. La mente piensa también que debe haber otro algo que determine la materia primera a ser tal o cual substancia. Ese algo determinante es llamado forma substancial. Materia y forma son pues la explicación - las causas intrínsecas- de por qué estas cosas son lo que son. La doctrina que las presenta se llama **hylemorfismo**.

Estas causas no bastan para explicar el cambio. La observación de la naturaleza nos hace constatar que hay otras dos causas extrínsecas: una, que con su acción realiza el cambio de forma, y que se llama causa eficiente; otra, el fin que se propone ésta, y que se llama causa final. Puede añadirse la causa ejemplar, esto es, aquello que la causa eficiente se propone imitar en el efecto.

El niño atosiga al adulto con una serie interminable de porqués, uno tras otro; ese niño es ya un filósofo que busca las causas más profundas. Cuando ese filósofo es un genio, como Aristóteles y Tomás, encuentra las últimas causas que hemos mencionado. La filosofía primera es el estudio de **las últimas causas**.

3 La fidelidad al mundo sensible hace que para Aristóteles la *οὐσία*, la realidad, ya no sea la Idea platónica, sino la substancia. Hay sin embargo, una herencia platónica a la que ni Aristóteles ni Tomás pudieron renunciar: La forma es, en sí, universal. ¿Cómo se individua? [cf. el diálogo *Parménides*, tan intenso intelectualmente: La forma, por ejemplo, Belleza, ¿cómo se participa en el hombre o en los seres bellos concretos?]

Aristóteles da una respuesta difícil: lo que individua a la forma (el principio de individuación) es la materia. Tomás acepta esta respuesta, pero la matiza, como discutiremos en su lugar.

4 Una nueva mirada sobre todas las substancias nos hace descubrir:

a) Una gama inagotable de variaciones, como un arcoiris de gran fantasía; donde sin embargo distinguimos conjuntos de substancias con las mismas propiedades: **géneros**, que a través de ciertas diferencias se subdividen en **especies**; y éstas a su vez se multiplican en **individuos**.

b) **Grados de perfección** entre esos conjuntos, como si hubiera en el universo una escala jerárquica. Establecida la escala se presenta la pregunta de si no hay grados más altos, inaccesibles a la mirada corpórea; seres más perfectos que el hombre (ángeles), y, extrapolando, un Dios.

c) **Relaciones** muy numerosas entre los seres. ¿Son reales esas relaciones, o sólo mentales?

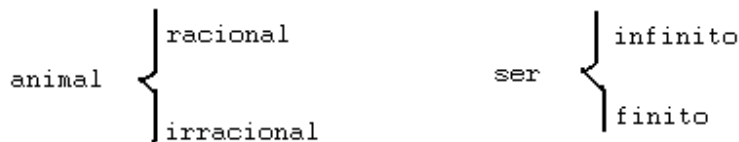
5 Hemos hecho varias reflexiones. Una reflexión sobre nuestra reflexión - ésta también es algo del universo- nos hace ver que hemos usado - y seguiremos usando, como requisitos del pensar bien- unos cuantos principios indemostrables y evidentes en sí mismos: **los primeros principios**: el de contradicción, el del tercero excluido, el de razón suficiente. (Aristóteles y Tomás insinúan también el de identidad, que pasados los años tomaría gran importancia. Respecto del principio de causalidad: se discute mucho si es de los primeros principios).

6 La consideración del universo, de ese “conjunto de cosas que se mueven” hizo que Aristóteles afirmara la existencia de un motor inmóvil, o Dios, que sin moverse él mismo explicara todos los movimientos. Su causalidad es sólo final, como un imán que atrae, a quien van todas las cosas, atraídas por su bondad. No hay en él potencialidad alguna, sino que es acto puro. Pagano griego, Aristóteles desconoció la creación, conservación, concurso y providencia; pensaría que eso implicaba movimiento. El Dios de Aristóteles es Pensamiento que se piensa sólo a sí mismo. Tomás, como Aristóteles gusta mucho del argumento de los movimientos mundanos para elevarse a Dios; sólo que Tomás ya conoce, por la fe, al verdadero Dios; y trata de llegar a él por razonamiento estricto filosófico, y a partir siempre del mundo sensible, por **cinco vías**, de las cuales su preferida es la aristotélica del movimiento.

a) Al demostrar la existencia de Dios se llega a una verdad sublime: En Dios se identifican ESENCIA = EXISTENCIA. Toda la esencia de Dios es existir. **Dios es el acto puro de existir.** Esto lo hace fuente del Ser. Es El la última explicación del Ser y del Devenir.

b) Una consideración sobre el Ser nos hace descubrir sus propiedades: uno, verdadero, bueno (puede añadirse: y bello). El Ser es el gran trascendental; y **uno, verdadero, bueno son propiedades trascendentales.** Otra definición de metafísica: la ciencia del Ser.

Sentido, aquí, de “trascendental”: que trasciende todas las diferencias. Un ejemplo aclara: Dividamos en dos “animal”, y dividamos en dos “ser”: “Animal” no trasciende sus diferencias pues no vale identificar animal con racional (los ángeles son racionales y no animales); ni con irracional (una piedra es irracional, pero no animal). En cambio, ser trasciende sus diferencias.



Tanto lo infinito como los finitos son seres, y vale la identificación, con el matiz de la analogía:

c) Al estudiar la naturaleza divina, Tomás usa la vía negativa, ya antigua; e intenta también la vía positiva (no sólo decir que Dios no es ignorante; sino afirmar

que es sabio, viviente, justo, etcétera). El problema es que los atributos positivos los conocemos en las cosas terrenas, y no parece que se puedan aplicar a Dios. Si no se aplican para nada, entonces en el fondo no conocemos nada de Dios, y caemos en el agnosticismo; si se aplican, parece que caemos en el univocismo y en el monismo. Tomás, recogiendo los datos dispersos a lo largo de los siglos, elabora la fina doctrina de la **analogía**, con la que resuelve el problema central de lo uno y de lo múltiple. En un sentido puede decirse que Dios es ser, sabio, justo, etcétera; y también de las creaturas; en otro sentido, no. En su lugar veremos los pormenores. La analogía, por cierto, resuelve no sólo el problema creaturas/Dios, sino también el de accidentes/substancia. Habíamos dicho, en efecto, que para Aristóteles y Tomás las realidades, los seres, eran las substancias. Los accidentes no hacen un número aparte de su substancia; no aumentan el número de seres; no son seres, sino del ser. Y sin embargo en otro sentido sí puede decirse que son seres. La solución a estos problemas los da la analogía.

d) La reflexión sobre la **operación ad extra de Dios** descubre la creación, la conservación, el concurso y la providencia. Esta operación divina (una sola, idéntica a su esencia que es su existir, y a todos sus atributos, que en Dios no son diversos, sino que se identifican en la simplicidad absoluta divina), se ejerce sobre el mundo material, el hombre y los ángeles. En esta visión de conjunto no hace falta ir a los pormenores, sino ver el diagrama que se explica por sí mismo.

Al ir exponiendo la filosofía de Tomás seguiremos el orden indicado.

Todo se entretreje con pocos instrumentos que se entrecruzan continuamente:

ACTO Y POTENCIA, HYLEMORFISMO, IDENTIDAD DE ESENCIA Y EXISTENCIA EN DIOS, ANALOGÍA. (En todo lo finito hay distinción de esencia y existencia).

V ACTO Y POTENCIA [Arist, Mini]

Nota de importancia. De aquí en adelante saldrán estas siglas: **Arist** y **Mini**. Con ello se indica que para cubrir los temas que estamos viendo se deben buscar en mi serie de APUNTES:

Arist: Manzano, Jorge. Apuntes Filosofía Antigua. Aristóteles.

Mini: Manzano, Jorge. Miniléxico.

Muchos consideran la doctrina del acto y potencia como el pilar fundamental del tomismo. Algunos, como Sertillanges, considera más fundamental la doctrina de materia y forma. Otros ponen el pilar fundamental en otras doctrinas, por ejemplo, el ser es trascendente, o Dios es acto puro, etcétera. Probablemente se trata de aspectos diversos.

La doctrina del acto y potencia se puede transponer, disfrazar, aun negar de palabra; pero parece imposible rechazarla. Parménides pretendía que el cambio era imposible, pues el ser no podría venir del no-ser (de la nada no puede venir nada), ni del ser (pues entonces ya era). Entre la disyuntiva tajante ser/no-ser, Aristóteles pone algo intermedio: un ser en potencia, que es no-ser en acto. Y responde al problema:

a) “El ser no puede provenir del no-ser”: Del no-ser ni en potencia ni en acto, concedo.

Pero del no-ser en acto, pero que es ser en potencia, si puede provenir el ser-en-acto.

b) “El ser no puede provenir del ser, pues ya es”: El ser en acto no puede provenir del ser en acto, pues ya es, concedo.

Pero el ser en acto sí puede provenir de lo que es ser-en-potencia y todavía no-ser en acto.

Aristóteles ironizaba sobre los de Mégara, que sólo veían ser/no-ser: El hombre dormido tendría entonces que ser considerado ciego; el silencioso, mudo; el albañil que descansa, inepto para la construcción.

Notar los dos tipos de potencia: La activa, capacidad de actuar sobre otro en cuanto otro.

Y la pasiva: capacidad de padecer la actividad de otro.

O aptitud para recibir (de otro) una perfección, o de perderla.

Notar también que absolutamente hablando, el acto es anterior a la potencia, en cuanto a la naturaleza, en cuanto al tiempo, y en cuanto al concepto. Notar ya aquí una prueba en esbozo de la existencia de Dios: Si el ser potencial presupone siempre un ser actual, tiene que haber un primer ser actual que excluya toda potencialidad, esto es, que sea acto puro.

No olvidar que el acto significa perfección; y que cualquier cosa en tanto es perfecta en cuanto está en acto.

Textos: In mf 1.2.3.7; Pot 1,1; CG 1,13; 2,7; I,1,3; 2,3; 3,1; 25,1; 44,1; 62,2; I II,3,2; 4,1.

VI CATEGORÍAS: SUBSTANCIA, ACCIDENTES

[Arist, Mini]

VII HYLEMORFISMO: MATERIA Y FORMA [Arist, Mini]

1 Tomás, siguiendo a Aristóteles, pone entre la nada y el ser, al ser potencial. Define así la materia primera como potencialidad pura. Esta es la que hace posible el cambio; el sujeto de toda generación y corrupción. Lo que estaba actualizado en ella perece por la pérdida de la forma; y de ella, “como de la madre” nace lo nuevo por la adquisición de otra forma [parece que Aristóteles toma este símil del *Timeo*]. De modo que la materia primera puede definirse así: primer sujeto de todo ser corpóreo, del cual, *como principio constitutivo* interno, nace el ser substancial del ente corpóreo. Pero notemos que la materia primera es potencia pura, ningún acto. Está en potencia para todas las formas que puedan ser formas de cuerpos, pero en sí misma es ausencia de forma; su potencialidad universal la define toda. No le corresponde el acto, el actuar, sino el padecer, el recibir [frase también del *Timeo*]; en sí misma es amorfa. No es ni algo, ni tal, ni cuanto, ni nada que determine al ente. Si fuera acto se identificaría con la substancia; pero la materia primera no es la substancia, sino principio constitutivo, postulado, de la substancia corpórea. Notar que la substancia corpórea material recibe el nombre de materia segunda. Cuanto manejamos materialmente son substancias o materias segundas. La materia primera no se percibe con los sentidos; no se ve, no se oye, no se toca, ni siquiera con los instrumentos más maravillosos de la técnica. No se identifica con las moléculas, ni con los átomos, ni con las partículas subatómicas. Se trata de un postulado metafísico, indispensable para explicar los cambios substanciales, la incesante mutación de los cuerpos.

Aristóteles distingue entre la privación y la materia primera. La privación es mera ausencia de la forma. Es mera condición para que llegue la forma. En cambio la materia primera es concausa. Aristóteles piensa también que la materia primera no puede ser engendrada ni perecer, pues toda generación presupone la materia; y la generación de la materia supondría la materia misma. Tomás está de acuerdo, con un matiz: la materia primera no es engendrada, pero sí creada. El Verbo es engendrado, no creado.

Aquí se presenta un problema de interés: ¿Puede la materia primera existir sola, sin la forma? ¿Crea Dios la materia aparte? ¿Puede la materia primera existir aparte, al menos por la omnipotencia divina? Los tomistas, interpretando a Aristóteles y Tomás, responden negativamente: si la materia primera tuviera existencia propia ya estaría en acto; la forma da todo a la materia: no sólo el ser tal o cual substancia, sino también la existencia. La forma es precisamente el primer acto de la materia. Siendo Dios causa de todo, crea también la materia primera, pero es absurdo pensar que la pueda crear sola.

2 La FORMA es llamada también acto, perfección, idea. En cuanto idea es algo divino, participación de la idea viva que es Dios mismo. La forma es la Idea platónica traída del cielo a la tierra. Es el principio inteligible. PERO notemos: lo inmaterial NO es el objeto directo del conocimiento humano. Este objeto directo son las substancias sensibles, las materias segundas; a través de éstas se llega a conocer la forma, principio inteligible. La materia primera sólo se conoce indirecta y discursivamente. Y la forma, en cuanto incluye la materia primera, se convierte noéticamente en esencia y definición del ser corpóreo. Así que “forma” toma un sentido doble: el de mera forma substancial, y el de esencia de la cosa corpórea. ¿Tiene la forma existencia propia antes de la generación? Decir que sí sería demasiado platónico. ¿Es engendrada aparte? Aristóteles y Tomás lo niegan. Ni materia ni forma son engendradas por separado; lo que se engendra es el compuesto de ambas. La forma es algo real, pero no es un ser, sino coprincipio o concausa del ser, al igual que la materia primera; sólo que ésta es la concausa indeterminada; y aquélla, la determinante.

¿Cómo se explica la generación misma? Por la acción de la *causa eficiente*. ¿Qué hace ésta? De la potencia de la materia educa la forma (!) y ésta actualiza una parte de la materia primera potencial. Tal es la célebre educción de la forma a partir de la potencia de la materia: *eductio formæ de potentia materiæ* Pot 3,8. El proceso es tan natural y verdadero en la vida diaria que el arte y la naturaleza la confirman. Todo golpe de remo en el agua es una educción de forma a partir de la potencia de la materia. Se producen ondulaciones según el vigor del remero, pero tales figuras no preexisten en la cabeza del remero, ni en el aire: se hallan potencialmente en la materia del agua. Ejemplos similares se encuentran en la naturaleza y en el arte.

La causa eficiente actúa en orden a un fin. De modo que la *causa final* viene a ser la causa de las causas. Notemos: las causas final y eficiente existen antes que lo engendrado; materia y forma simultáneamente: En la bola de bronce no se da la forma de bola sin el bronce. La forma preexiste en la materia, como Miguel Angel decía que las más bellas estatuas están contenidas en el mármol. [Los ejemplos son de Manser. ¡Lástima que sean de figuras accidentales, no de formas substanciales!]

3 El hylemorfismo se reduce a las sustancias corpóreas. Tomás sabía por la revelación que hay ángeles. Pero opina que la sola razón podría llegar a su existencia, debido a la escala jerárquica. Suponiendo la existencia de Dios:

formas inorgánicas	(¿?) Hay ahí una laguna. Es razonable suponer
formas vegetativas	la existencia de formas espirituales, finitas y creadas,
formas sensitivas	pero sin cuerpo. De ellos dice Tomás que no tienen
formas racionales en un cuerpo	composición hylemórfica, sino que son formas puras,
(almas humanas)	por oposición al alma humana que es todavía forma
¿?	de un cuerpo. Sin embargo ya del alma humana en sí,
Dios, acto puro	se puede decir que es forma pura; que ella a su vez
	no consta de materia y forma.

Agustín parece que sí hizo referencia a una especie de materia en el alma. Buenaventura afirmó la composición hylemórfica en el alma y en los ángeles; ya que de otra manera serían acto puro. Tomás replicó que la distinción entre la esencia y la existencia en los ángeles es suficiente para salvaguardar su contingente y radical distinción de Dios.

Por otro lado, Tomás rechaza la teoría agustiniana de las razones seminales. Admitirla sería conceder actualidad a lo que no la tiene. Las formas no-espirituales son educadas de la potencialidad de la materia primera, por la acción de la causa eficiente; no que estén como formas incoadas. La causa eficiente (o el agente) no actúa sobre la materia primera como tal, ya que ésta no puede existir por sí misma, pero sí cambia las disposiciones de una sustancia corpórea de tal manera que desarrolla la exigencia de una nueva forma, la cual es educada de la potencialidad de la materia.

Textos: EE, 5; In 2 Se 18,1,2; Ve 5,9 ad 8, ad 9; CG 2,56; 3,69; In 1 f 13,9; 14,6.11; 15,7; Pot 3,8; Anm 11.14; Sp cr 3; I,66,1 ad 3; I,76,4 ad 4; I,115,2.

VIII CAUSAS EFICIENTE Y FINAL Arist. Mini.

IX GÉNEROS, DIFERENCIAS, ESPECIES, ÁRBOL DE PORFIRIO [Arist, Mini]

X RELACIONES [Mini]

XI GRADOS DE PERFECCIÓN [Arist, Mini]

Decíamos (IV, 4) que Aristóteles y Tomás al observar el universo visible descubrían conjuntos diversos de seres con las mismas características. Estos conjuntos se pueden colocar en una escala jerárquica, según su grado de perfección. El grado más perfecto lo constituyen los seres humanos. Pero se presentaba la pregunta de si hay grados de perfección superiores. Serían: Lo inteligible en sí mismo, Dios y los ángeles. Sólo que todo eso parece escapársenos, pues el objeto propio del entendimiento humano es lo sensible. Respecto de lo inteligible en general: Si bien el objeto propio del entendimiento es lo sensible, pero su función consiste en llegar a lo inteligible. Ve 13,3; II-II 180,5 ad 1.

Este punto lo veremos al tratar sobre el entendimiento. Respecto de Dios, lo veremos pronto. Respecto de los ángeles piensa Tomás que su existencia puede ser demostrada.

Fuentes a disposición de Tomás para la existencia de los ángeles:

a) Teorías astronómicas antiguas sobre ciertas substancias espirituales -que serían causa de los movimientos de los astros. Los platónicos ponían un alma del mundo; y suponían que los astros eran movidos por almas divinas.

Aristóteles llamaba dioses a los seres que causaban el movimiento de los astros. También ellos eran actos puros y motores inmóviles, que serían 55 ó 49.

Los Santos Padres fueron muy reservados en esto.

Alfarabí, Avicena, Algazel: la causa del movimiento de los astros eran almas verdaderas.

Maimónides y Averroes reducían esta causa a una inteligencia pura sin función sensible.

Muchos escolásticos siguieron a Averroes. (No olvidar a Plotino, que en carril platónico ponía un alma del mundo). Como puede apreciarse hay implícita o explícita, una especulación metafísica sobre espíritus puros como grados del ser, o de la emanación.

b) Representaciones bíblicas. Pseudo Dionisio sintetiza estos datos bíblicos de los ángeles como mensajeros, con la especulación neoplatónica. Los Padres y filósofos medievales lo siguen.

En fin, que triunfa la concepción de los ángeles como espíritus puros sobre los titubeos iniciales de los Padres. Pseudo Dionisio llega a dar la clasificación de los ángeles.

Para Tomás, los ángeles

- a) Son espíritus puros; formas puras, sin materia. Para Buenaventura también ellos estarían compuestos de materia y forma, pues de otra manera serían como Dios. Tomás piensa que para salvar este punto basta poner en los ángeles la distinción de acto y potencia. Esta composición supone el movimiento en ellos. Así Tomás se aparta de Aristóteles. Y es que Aristóteles no logró liberarse de Platón: también él identifica el ser con lo inmutable. Lo que él llamaba *el ser en cuanto ser* era el ser *en cuanto inmutable*, en cuanto no-devenir. Como veremos, Tomás identifica el ser con el existir; y desbarata así la principal razón de que tuviera que haber hylemorfismo en los ángeles. En Dios se identifican esencia y existencia; no así en los ángeles.

Clasificación de los ángeles

Primera jerarquía: Conocen las esencias inteligibles en cuanto proceden del primer principio universal que es Dios. Su objeto propio es el fin supremo del universo, que es la bondad divina. Como dice Dionisio, viven en el vestíbulo de la divinidad.

Orden 1º: SERAFINES. Son los que descubren su objeto con claridad perfecta, y están abrasados de amor por ese objeto. Destinados totalmente a la alabanza de Dios.

Orden 2º: QUERUBINES. Contemplan la bondad divina no directamente sino bajo su aspecto de Providencia. Ven claramente la primera virtud operativa del modelo divino.

Orden 3º: TRONOS. Consideran en sí misma la disposición de los juicios divinos.

Segunda jerarquía: Conocen las esencias de las cosas no en Dios mismo, sino en la pluralidad de las causas universales. Su objeto es la disposición general de los medios al fin.

Orden 1º: DOMINACIONES. Ordenadores. Prescriben a otros lo que deben ejecutar.

Orden 2º: VIRTUDES. Reciben las directivas de los anteriores, las multiplican y distribuyen según los efectos que se trata de producir. Confieren a las causas grandes la energía necesaria. Presiden las operaciones del universo entero; se les puede atribuir el movimiento de los cuerpos celestes; y también los efectos divinos que derogan el curso ordinario de la naturaleza.

Orden 3º: POTENCIAS. Alejan las influencias nefastas que pudieran perturbar el orden universal de la Providencia.

Tercera jerarquía: Conocen los inteligibles como aplicados a los seres singulares y dependiendo de las causas particulares. Esto es, conocen el orden de la Providencia pero no en sí mismo, ni en las causas más universales, sino en cuanto cognoscible en la multitud de causas particulares. Son los encargados de la administración de las cosas humanas.

Orden 1º: PRINCIPADOS. Ven lo que toca a ciudades, naciones y reinos; la conducta de los príncipes y de los grandes.

Orden 2º: ARCÁNGELES. Tienen que ver con los individuos concretos, uno o muchos, en especial lo que toca a las verdades de la fe y al culto divino. Son quienes llevan los mensajes más solemnes, como Gabriel a María.

Orden 3º: ÁNGELES. Guardianes para cada hombre, y mensajeros para asuntos menores.

- Como se ve, la escala jerárquica de los seres se amplía enormemente con esta escala angélica, establecida según el grado de iluminación divina. Cada ángel transmite al inmediatamente inferior el conocimiento que recibe de más arriba; y lo transmite, por supuesto, *ad captum delphinis*.

- Tomás recibe esta escala del Pseudo Dionisio. Otros autores presentan sus variantes.

- Ya Agustín había dicho que la razón sugería la existencia de ángeles, por los grados de perfección. De Civ Dei 11,16.

- Tomás escribe con mucho detalle sobre ángeles y demonios.

Quizá por esto se le conoce como *Doctor angelicus*.

- [La simple observación del mundo hace casi imposible negar la existencia de ángeles y demonios. El problema es determinar su naturaleza: ¿Son seres personales diversos del hombre? ¿O no son sino las mismas fuerzas o tendencias humanas hacia el bien y hacia el mal? La exégesis responde hoy día: no se sabe. Los teólogos prefieren responder sí a la primera pregunta. Cf. Manzano, Jorge. "Existencia y funciones de los Ángeles", Rev. *Xipe Totek* VIII, 4, No. 32, (1999) pp. 319-333.

b) Los ángeles conocen directamente por medio de especies cuya recepción les ilumina la inteligencia; especies que les son connaturales o, si se quiere, innatas. En cambio el entendimiento humano es una *tabula rasa*, y necesita conocer por abstracción a partir de lo sensible, y razonar. Los ángeles no conocen por abstracción. El entendimiento angélico no se compara a una pizarra limpia, sino a una pintura o espejo en que se reflejan las esencias luminosas de las cosas.

c) Cada ángel constituye una especie; no se multiplica en individuos. En cambio las especies materiales sí se multiplican en individuos, por ejemplo la especie hombre. Discutiremos esto al tratar el principio de individuación.

Nota. Tomás no vio la evolución. Con los datos de las ciencias actuales habría escrito de otro modo. Esto no quita validez a sus aportaciones positivas.

XII PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN [Arist, Mini] ver Individuo y Persona.

Individuo: Lo no dividido en sí mismo, dividido de cualquier otro e indivisible en varios de la misma especie, incomunicable, inmultiplicable. El árbol de Porfirio [Mini] se detiene en los individuos concretos; estos ya no se pueden subdividir. La especie hombre se multiplica en muchos individuos; el individuo Arnulfo González ya no se puede subdividir en varios a quienes les corresponda ser Arnulfo González. El individuo es sujeto capaz de varios predicados; pero nunca es predicado, sino acaso de sí mismo. Se pregunta cuál es el principio de individuación, esto es, cuál es el principio ontológico interno de donde radicalmente proviene que el individuo sea individuo incomunicable, inmultiplicable.

Notemos que el concepto *individual* es más amplio que el de *individuo*. Todo individuo es individual; pero no todo lo individual es individuo. El alma de Enrique es individual, pero no un individuo. Lo mismo se diga del cuerpo y de todas las sustancias parciales que pertenecen al individuo y están en él. Esto se aplica mucho más a los accidentes: este entendimiento, esta voluntad, esta cantidad, este peso, este color, son individuales, pero no individuos. El individuo es una sustancia individual completa, toda ella en sí. Lo individual abarca todas las categorías y cuanto éstas comprenden. Pero sólo hay individuos en la categoría de sustancia. El principio de individuación buscado se refiere a todo lo individual (y, por tanto, también al individuo).

Aristóteles conservó la herencia platónica: la forma es de suyo universal y necesita ser individuada para que pueda ser forma de esta sustancia concreta. Y dijo que el principio de individuación es la materia. Lo que hace de Arnulfo un individuo es la materia. Boecio introdujo esta noción en el Medievo. Lo siguió Gil Porretano. Averroes también, pero exagera por su tendencia monista. Parece que Maimónides no tomó posición. Aristóteles al afirmar una pluralidad de motores (o inteligencias separadas) se pregunta cómo es eso posible, si el principio de individuación es la materia. Pero no responde a la pregunta. Sí dice que de los seres sin materia no se puede buscar una causa de su unidad, pues son de suyo y sin más “seres unos”. Pero queda en pie el problema de la multiplicabilidad. Se presentaba otro problema: la materia es pura potencialidad. No se ve entonces cómo pueda individualizar a la forma. Tomás acepta la doctrina de Aristóteles con este matiz: el principio de individuación para los seres corpóreos es la “*materia signata quantitate*”, la materia con exigencia de determinación cuantitativa. Recibe esa determinación por su unión con la forma. Es una respuesta difícil de comprender, porque la materia primera en sí no tiene determinación cuantitativa; y sin embargo viene a ser fundamento de determinación cuantitativa. Tomás usó la variante por un problema teológico: era menester para explicar un punto de la transubstanciación.

El principio de individuación no puede ser la materia ya en acto, en el compuesto. Esta materia, por ser individual, necesitaría otro principio de individuación. El principio de individuación no puede ser tampoco simplemente la materia primera como tal, pues así es del todo indeterminada, indiferenciada. De ahí la fórmula “*materia signata quantitate*”, con exigencia de determinación cuantitativa, en tres dimensiones. Tomás rechaza la fórmula de Averroes de que la materia primera está ya dimensionada, antes de la llegada de la forma; Tomás le opone 20 argumentos, basados todos en que la materia primera no tiene ningún acto -tampoco de cantidad- antes de estar determinada a una forma. (No hay que pensar en una especie de masa enorme de materia primera cuyos trozos fueran repartidos entre las formas. La materia primera en sí no tiene partes; es potencia pura). La materia será bien diversa de la forma, pero de alguna manera está incluida en su noción. La forma substancial corpórea implica organización, orden de partes, cualidades con base en la cantidad; es una forma que ha de realizarse en la materia. No es tan fácil comprender todo esto: Sólo la forma da el acto a la materia primera; pero la forma no se individualiza hasta que entra en “esta” o “aquella” materia.

Para los *tomistas* posteriores resultó fatal la afirmación de que el principio de individuación es la *materia signata quantitate*. Llegaron a decir que se trataba de un doble principio: la substancia confiere al individuo la unidad interna; y la cantidad le da la distinción externa de todo lo demás. Suárez ironizó y se aprovechó de este desgarrón. Un mero accidente se convertía en coprincipio de individuación, incluso del individuo. Tomás nunca dio a la cantidad el carácter de principio de individuación autónomo, ni el de autoindividuación autónoma.

En los ángeles hay que buscar otro principio de individuación, pues en ellos no hay materia, sino que son formas simples y subsistentes en sí. Con impronta aristotélica dice Tomás que los ángeles tienen el principio de individuación en su misma forma subsistente que son ellos. Por tanto: no puede haber multiplicidad de ángeles dentro de una misma especie. Cada ángel agota su propia especie. Hay tantas especies angélicas cuantos ángeles. Las jerarquías que vimos no se distinguen por su especie, sino por su función. En Dios la razón de su unicidad, incomunicabilidad e inmultiplicabilidad absolutas reside en la identidad real de esencia y existencia.

Como se ve, no se señala un único principio de individuación para todos los casos.

Nota. Esta doctrina se relaciona, con otra: intelección y abstracción, que veremos.

Resumiendo: Para Tomás, *el objeto adecuado* (total) del entendimiento humano es el ente, en toda su amplitud; *su objeto proporcionado* son las cosas sensibles. ¿Qué con éstas? La forma universal es la esencia de la cosa sensible. Directamente el entendimiento humano no conoce al individuo material, sino sólo la forma universal. Y es que el entendimiento conoce sólo abstrayendo de la materia la forma universal. Y la materia es el principio individuante. El entendimiento sí puede conocer los individuos materiales, pero sólo indirectamente, “volviéndose al fantasma”, que es imagen de la cosa individual. [Mini: Intelección]

Textos para Principio de individuación: EE 2.5.6; Na mae 2.3.6; In B T 4,2; (De principio individuationis 3); Pot 9,1.2; Sp cr 1.3.8; I,3,3; I,29,1.3; III,77,2; CG 1,21; 2,93.94; 3,65; Qd 2,4.

El hylemorfismo y las diversas escuelas tomistas

Los escolásticos siguen la línea aristotélico-tomista, pero divergen en la más precisa concepción de la materia primera. ¿Qué quiere decir que sea potencia pura? Puntos de acuerdo:

- No es pura potencia activa, pues carece de toda actividad.

XIII LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Son proposiciones afirmativas o negativas, cuya verdad es evidente, sin demostración, para todo sujeto pensante. Se les considera analíticos, esto es, que resultan por el mero análisis de sujeto y predicado. En el Medievo se usaron del tipo “el todo es mayor que la parte”. Suelen citarse:

1 El de contradicción: “Es imposible que algo, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto convenga y no convenga a la misma cosa”.

2 El de tercero excluido: “Entre 2 juicios opuestos contradictoriamente no es posible un tercero”.

3 El de identidad: “Lo que es, es. Lo que no es, no es”.

4 El de razón suficiente: “Nada hay sin razón suficiente”. O: “Nada hay que no tenga, en sí o en otro lo que hace falta para explicar su esencia, su existencia o su cognoscibilidad”.

Suele considerarse como absolutamente primero al de contradicción. Aristóteles y Tomás señalaron, sin subrayarlo mucho, al de identidad. Más recientemente se ha intentado dar a éste un lugar especial. Suárez: Las pruebas directas se basan en el principio de identidad; las indirectas, en el de contradicción. Suárez piensa que el primer principio que el entendimiento se forma es el de identidad; pero que la primacía criteriológica la tiene el de contradicción. Se han propuesto diversas formulaciones para los principios, especialmente para el de identidad. Aristóteles y Tomás dirían que el principio de contradicción expresa no una oposición entre dos juicios sino entre el ser y el no-ser. El principio de razón suficiente es amplísimo; pero no parece ser el absolutamente primero. Parece suponer en efecto que ser-suficiente y no-ser-suficiente no son lo mismo. Que ser-razón y no-ser-razón no son lo mismo. Notar que los primeros principios fundan las demostraciones; y que ellos mismos son indemostrables. Quien pretenda demostrarlos cae en círculo vicioso, pues los está suponiendo.

5 El principio de causalidad: “Lo movido tiene que ser movido por otro”. “Todo efecto tiene su causa”. “Lo que se produce tiene una causa”. “Lo que comienza a ser debe tener una causa”.

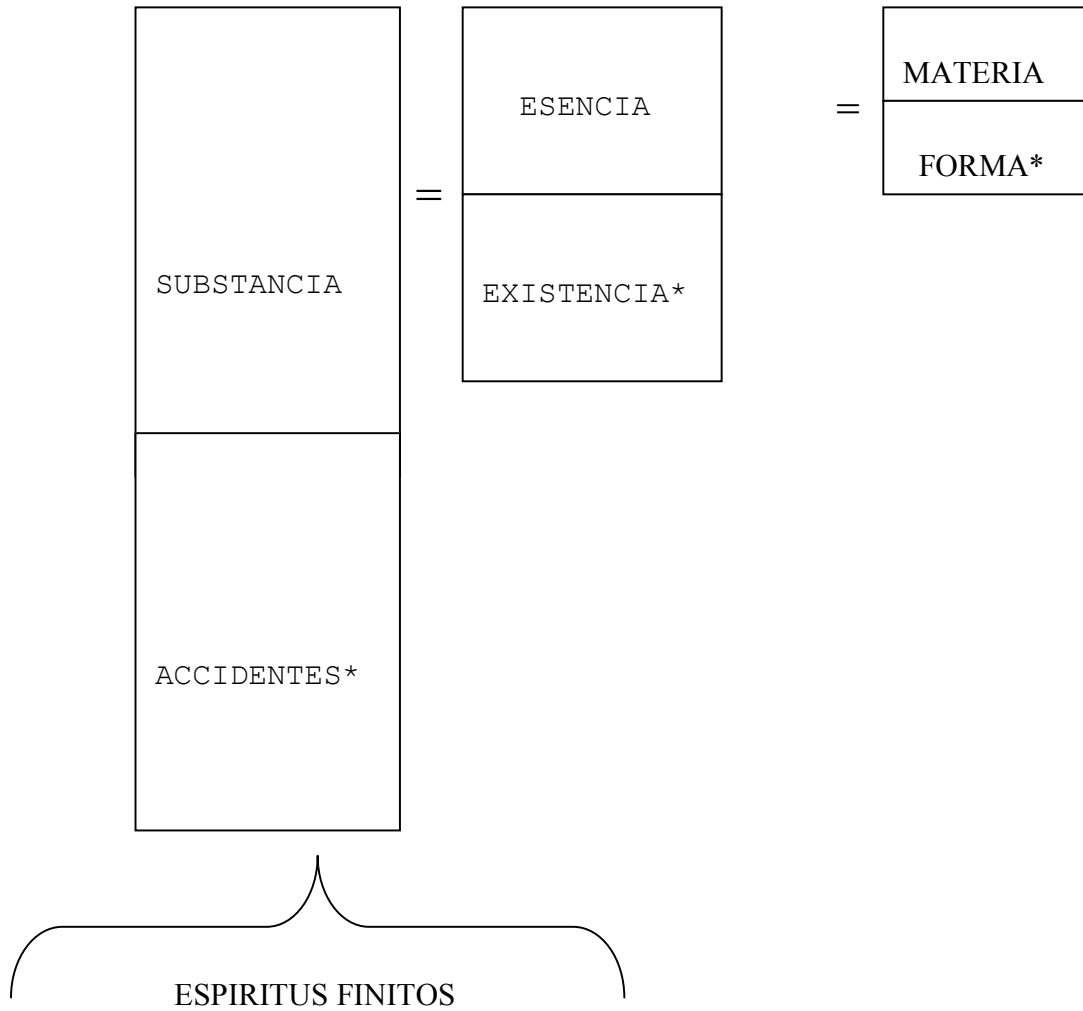
Como este principio no afecta a todo ser, sino sólo al ser causado, ya no es un principio demostrativo ontológico en sentido tan riguroso como los citados arriba. Tiene sus dificultades como lo mostrarían Ockham, Hume, Kant. El principio se refiere de suyo a cualquiera de las cuatro causas; pero muchas veces se piensa sólo en la causa eficiente. Puede entonces formularse así: “Todo ser contingente que existe, existe en virtud de una causa eficiente”. Gran territorio del principio de causalidad es la experiencia interna. Somos conscientes, por ejemplo, de que somos nosotros los que producimos actos volitivos o sensitivos que antes no existían.

Dícese que todos los principios nacen por inducción. Se les achaca entonces a Aristóteles y Tomás círculo vicioso: Los primeros principios se basan en la inducción; y la inducción en los primeros principios. La solución es sencilla. Lo que Aristóteles llama *epagogué*, *ἐπαγωγέ*, y Tomás *inductio*, es simplemente el método que consiste en partir de lo singular y por abstracción llegar a lo universal. NO se refieren al método demostrativo que parte de los singulares y avanza como demostración al juicio.

Textos: EE 5; Ve 16,1; I,26,40; 44,1; 116,3; I-II 6,1; 94,2; CG 3,65; In 9 mf 5.6; In 3 mf 4,5; In 4 mf 6; In 11 mf 5.6; In Anlt I,43,11

Diversos aspectos de la composición de ACTO Y POTENCIA

CUERPOS



XIV ESENCIA Y EXISTENCIA

[Arist, **Mini**]

1 Interrelación de términos importantes

ESENCIA Responde a la pregunta ¿qué es eso?

EXISTENCIA Responde a la pregunta ¿existe eso?

Vimos que todos los seres finitos pueden agruparse en SUBSTANCIAS y ACCIDENTES; aquéllas y estos tienen su esencia; de cada uno se puede preguntar qué es eso.

Y tienen también su existencia (si existen realmente; no si son meramente posibles).

La esencia de la sustancia es ser en sí, no necesita sujeto de inhesión.

En cambio la esencia del accidente es el inherir en otro.

En un sentido especial, que usa Tomás, se reserva el nombre de esencia para la sustancia; porque lo que existe en sí y por sí es sola la sustancia; el accidente no tiene existencia propia, sino que existe en la sustancia. El accidente no es ente, sino ente del ente: *ens entis*.

La sustancia es un todo con unidad ontológica. No se dan accidentes sin sustancia.

Tampoco se da sustancia sin accidentes, pero estos pertenecen a la sustancia, no al revés.

Substancia y accidente se dan en todos los seres finitos, incluyendo los ángeles; las operaciones de las sustancias se consideran accidentes: este pensamiento o sentimiento concreto.

Ahí se presenta uno de los aspectos de la amplia división de los seres en ACTO Y POTENCIA.

La sustancia es la potencia; los accidentes son actos que la perfeccionan (determinan).

Un pensamiento, un sentimiento, una acción, son accidentes para el hombre y para el ángel.

La esencia es la potencia; la existencia es su acto.

La esencia de la sustancia corpórea está constituida por MATERIA Y FORMA.

La esencia de las sustancias espirituales puras (los ángeles) está constituida sólo por la forma.

La distinción entre materia y forma es otro aspecto de la distinción de acto y potencia.

La materia viene a ser la potencia; *la forma substancial* -lo que hace que esta sustancia sea la que es- viene a ser el acto.

En los ángeles no hay materia, pero sí potencia:

su existencia para su esencia; los accidentes para su ser substancial.

La división acto/potencia recorre todo el mundo creado; la de materia y forma, sólo lo corpóreo.

A riesgo de repetir: La esencia define a la sustancia; pero lo que hace existir a la sustancia finita no es la esencia, sino la existencia; sin ésta se queda en mera esencia posible.

La esencia juega el papel de potencia y la existencia juega el papel del acto.

En las sustancias espirituales puras, como los ángeles, se da la composición de potencia y acto bajo la forma de sustancia/accidentes, y de esencia/existencia. En las sustancias corpóreas hay además otra composición; y ésta en la sustancia misma, que está compuesta de materia y forma.

¿Y Dios? Dios es la simplicidad misma; no hay en él ninguna composición; ni la más general de acto y potencia, pues es acto puro; ni la de substancia y accidente; ni la de materia y forma; ni la de esencia/existencia, pues toda su esencia se identifica con su existir.

Las substancias espirituales puras son formas simples, inmateriales. La forma es toda la esencia; pero en cuanto finita y creada, está en potencia para la existencia. Su existencia es recibida y, por tanto, limitada. Las substancias corpóreas están compuestas de materia y forma. La esencia no es ni la materia sola, ni la forma sola, sino la resultante de ambas; además, también en ellas la existencia es recibida y, por tanto, limitada. Notemos: el elemento inteligible en la substancia corpórea es la forma; gracias a ella conocemos la substancia; y gracias a ella la substancia es lo que es; pero la forma no existe aparte.

En los seres finitos, la existencia no se da sola; es siempre existencia de algo (de una esencia).

La existencia no es pues una esencia, ni parte de una esencia; no es ni materia ni forma.

La existencia denota un acto; es el acto por el cual la esencia existe.

La existencia, como no es ni materia ni forma, no puede ser forma substancial ni accidental.

La forma determina la esencia (qué es); la existencia actualiza a la esencia (es).

Veremos ahora otros términos interrelacionados:

NATURALEZA: El último principio intrínseco de operaciones de un ser. De otro modo:

Naturaleza es la substancia misma, la esencia misma en cuanto principio de operaciones.

SUPÓSITO (o supuesto): Substancia singular, completa, toda ella en sí.

Toda ella en sí: es incomunicable.

En la práctica ordinaria filosófica viene a ser otro nombre para la substancia completa.

El interés del término es más bien teológico. **NO** son supósito: (ni, por tanto, persona):

- Ni los accidentes, ni los universales, ni las *substancias incompletas*.
[ésta es más bien terminología suareciana. Para Suárez el alma es substancia incompleta; entonces no es supósito, ni, por tanto, persona].
Las substancias corpóreas naturales y el hombre total son supósitos.
- La naturaleza divina, no es supósito, pues se dice de las tres Personas.
- Ni la humanidad de Cristo, pues está en el Verbo.

PERSONA: Substancia singular completa, toda ella en sí, racional. Breve: Supósito racional.

SUBSISTENCIA: Aquello por lo cual algo subsiste; aquello por lo cual una substancia queda constituída como supósito. El interés del término es también, ante todo, teológico.

Baste indicar que algunos tomistas identifican simplemente la subsistencia con la existencia.

Veremos que Suárez la considera un "*modo*".

Textos: CG 1,21; 2,52-54.

2 Alcance de la existencia en santo Tomás

En el párrafo anterior hablamos de “existencia” y “existir”. Tradujimos así el término latino que usa Tomás: “*ESSE*”. El problema con el término latino “*esse*” es que puede traducirse de muchas maneras según la situación [**Mini**: ser, ente]. Puede traducirse como ser, estar o existir.

Otro término que contribuye a la dificultad: *ENS*, que puede traducirse como “ente” o “ser”. Adoptamos aquí la traducción: *ens* = ente existente, *esse* = existir. Puede parecer curioso que Tomás no haya usado el verbo latino “*existere*” o “*exsistere*” que serían más obvios. Nuestra traducción puede parecer tendenciosa. Pero hay una explicación: Quizá Tomás quiso mantener la unidad lingüística *ens-esse-essentia* y además “*existere*” no tenía ni el sentido ni el alcance de hoy. En lo que sigue, suponemos correcta nuestra traducción.

Tomás sitúa entonces el acto de existir en la raíz misma de lo real. Es el principio de los principios de la realidad; aun antes de *el Bien*; pues un ser no es bueno sino en tanto existe [Platón pone *el Bien* por arriba de *el Ser*]. Es lo más íntimo y profundo. *Esse* designa un acto, no un estado. De modo que la filosofía de Tomás no es *esencialista* sino *existencialista* (¡no precisamente en el sentido de los siglos XIX y XX!). Se la malentiende del todo presentándola como ocupada sólo de las esencias, o del ser abstracto. Lo que pasa es que al hablar de esencia/existencia da la impresión de que se trata a la existencia como si fuera una esencia; y su relación casi a la manera de las combinaciones químicas. Es verdad que no podemos pensar el *ens* sin el *esse*; el ser sin la existencia; ni el *esse* sin el *ens*: el existir es siempre el existir de algo o de alguien.

Cuando decimos que el objeto de la metafísica es el ente común, *ens commune* tomado en su universalidad e indeterminación pura, puede dar la impresión de que el objeto de la metafísica es la más abstracta de las abstracciones. Y sin embargo todo su interés está en el acto de existir. Si nos fiamos de la imaginación, veremos la esencia y la existencia como dos cosas o seres; pero no hay que emplear la imaginación, sino el pensamiento.

Quizá fuera mejor no hablar de esencia/existencia sino de esencia y existir.

La existencia (*esse*) es el acto de los actos; la perfección de las perfecciones.

Alfarabí, Algazel, Avicena, Maimónides, habían notado el lugar excepcional de la existencia en relación con la esencia. Les llamó la atención que por más que se apurara el análisis de la esencia, no se encontrara la existencia. Alfarabí concluía que la existencia no era un carácter constitutivo sino un accidente, algo accesorio. Tuvieron el mérito de ver que el acto de existir no podía concebirse como incluido en la esencia. Tomás aceptó el análisis, pero le critica -sobre todo a Avicena- que haga del existir un mero accidente de la esencia. No vieron que la existencia no podía venir de la esencia, sino al revés. No decimos de algo que existe porque es un ser; sino que es un ser porque existe.

Parece demasiado áspero decir que la substancia no existe sino accidentalmente. En este punto usa Tomás expresiones de Averroes contra Avicena. Sólo que para Averroes esencia y existencia se confunden; y en esto Tomás no está de acuerdo. Tomás responde a los árabes: la existencia podrá ser un accidente lógico, pero no ontológico. La existencia de las substancias creadas no entra dentro de las categorías; no es un accidente predicamental.

[Apoya todo lo dicho la gramática misma. Quien realiza el verbo cantar se llama cantante; amar, *amante*; sonreír, *sonriente*; dibujar, *dibujante*; oír, *oyente*; SER, ENTE. ¡Son participios activos!

Ente, *ens*: ¿lo que tiene existencia? Mejor: lo que realiza el verbo existir. Nuestro entendimiento tiende a desertar del terreno del existir para refugiarse en el del ser. Y es que el entendimiento humano se mueve a gusto en el terreno de los conceptos; y tiene un concepto del ser, pero no del existir. Tomás distingue dos operaciones del entendimiento: intelección de esencias; y juicio. Las dos operaciones tocan lo real, pero no a la misma profundidad. La intelección se abraza a la esencia; el juicio toca el acto mismo de existir. Tomás hace notar que el verbo *es*, en los juicios de existencia recae sobre el sujeto. Decir “Sócrates es” quiere decir “Sócrates existe”.

En cambio, en los juicios predicativos, el verbo *es* sirve de mera cópula, y recae más bien sobre el predicado: Al decir “Sócrates es filósofo”, no se afirma la existencia de Sócrates sino la de filósofo en Sócrates.

Diferencia con Aristóteles: Para Aristóteles sólo las substancias existen; pero existir en él se reduce a ser substancia. Esto es, Aristóteles reduce el ser al ente, al que tiene el existir. Tuvo el mérito de ver el papel de la forma, pero su ontología no sobrepasa el ser entitativo, el ente, y no llega al acto mismo existencial del *esse*. O sea, Aristóteles mezcla confusamente los dos sentidos del verbo ser: el de la mera predicación y el del existir. Más que confundirlos, no los distinguió. Tomás recoge los textos de Aristóteles y los transpone del terreno de la esencia al de la existencia. La filosofía de Tomás no es un “cosismo” (esencialismo), como se le atribuye desde Descartes en adelante; él no parte del concepto abstracto del ser (esencia). No se mueve entre abstracciones, sino entre existentes. Señala expresamente que las propiedades de la esencia no son las mismas consideradas en abstracto y consideradas en el ser realmente existente. Lo que caracteriza la filosofía de Tomás es la decisión de situar la existencia en el corazón de lo real.

Y sin embargo, la filosofía de Tomás sigue siendo una filosofía del ser; y es que el existir, que es un acto, no se puede captar directamente en una intuición intelectual. Forzosamente pensamos en conceptos. Cuando decimos que el ente es lo que tiene el existir, captamos eso en un concepto; y el concepto nos expresa el ser. Las esencias son el tejido inteligible del mundo. Por eso ya desde Sócrates, la filosofía es una caza a las esencias. Tomás trata de capturarlas vivas.

Textos:

In 1 Se 1,19; In 2 Se 1,1; In B H 2; Anm 1.2; In 5 mf 1; In 12 mf 1; Pot 7,2; Sp cr 1; I,5,1.

García Bacca, David. *Parménides*.

3 Distinción entre esencia y existencia

El ser finito es ser porque tiene existencia; mejor; porque existe. Ningún ser finito existe necesariamente: tiene existencia, que es distinta de la esencia: la existencia es aquello por lo cual una substancia es llamada un ser. En el caso de Dios: él no es por su existir; él es su existir. En las creaturas hay distinción de esencia y existencia. Y en esto concuerdan todos los escolásticos.

Pero se presenta una gran discusión entre ellos. Si la distinción entre esencia y existencia es una distinción real o sólo de razón [**Mini**: distinción y existencia].

Gil de Roma propuso una distinción real, tal que esencia y existencia fueran separables. Tomás no la aceptó. Pero sí parece que Tomás puso una distinción real entre esencia/existencia, una distinción objetiva, independiente de la mente (el problema se reduce a los seres realmente existentes, pues todo mundo está de acuerdo en que hay distinción real en los seres meramente posibles). La existencia determina la esencia a ser. La esencia determina la existencia a ser la existencia de esta esencia. No que la esencia exista antes de recibir la existencia, lo cual sería contradictorio; ni que haya una existencia neutral que no sea la existencia de alguna cosa antes de unirse a la esencia. No se trata de dos cosas físicas que se unan, sino de dos principios constitutivos que son creados juntos.

La discusión sobre cómo se distinguen esencia/existencia puede orillar al desprevenido a reemplazar la noción concreta de existir con el concepto abstracto de existencia. Caso típico el de Gil de Roma. A la existencia no se la puede ver como otro tipo de esencia. Alejandro de Hales y Buenaventura ya habían notado que esencia/existencia no son dos entes, sino principios del ente.

La discusión comienza con cuál fue la mente de Tomás; pero en general se suele admitir que él sí puso la distinción real entre esencia/existencia en las creaturas existentes. Es más, se admite que tal doctrina juega un papel fundamental en todo su sistema.

Escoto: La doctrina de la distinción real es totalmente falsa. Escoto se limita a negar la distinción real, pero no afirma explícitamente la sutil distinción formal objetiva (cf. Escoto). Los escotistas sí la afirmaron, y fueron congruentes. Los escotistas presentaron una objeción de interés (considerada como tramposa por los tomistas): Si toda creatura está compuesta de esencia y existencia como de dos cosas reales diversas, preguntamos: ¿es simple uno de los componentes, o los dos? Si uno o ambos son simples, resulta que no toda creatura es compuesta; si son compuestos, hacemos la misma pregunta respecto de los componentes respectivos; y así podemos seguir al infinito. ¿Dónde comienza la distinción real?

Cayetano responde que la objeción parte de un falso supuesto: que esencia y existencia son dos cosas, *duæ res*; que para Tomás la cosa resulta precisamente de esencia y existencia.

La distinción real comenzaría con la existencia de una cosa real, de una substancia; y no antes. (Directamente sólo las substancias creadas están compuestas de esencia y existencia; indirectamente también los accidentes y los principios de la substancia, los cuales tienen su existencia en la substancia.)

Suárez. En los entes existentes en acto, la distinción entre esencia/existencia es meramente mental. Es una distinción de razón, pero con fundamento en la realidad. El fundamento reside en que podemos pensar la esencia haciendo abstracción de la existencia; y a su vez el fundamento de este fundamento es el hecho de que ninguna creatura existe necesariamente. Pero de aquí no se sigue que, cuando existe, su esencia y su existencia sean realmente diversas.

Se arguye contra Suárez el caso de los seres materiales, compuestos de materia y forma; la composición es física, pues materia y forma son realmente diversas. Semejantemente esos seres materiales están compuestos de esencia/existencia. La similitud parece exigir que también éstas sean realmente diversas. Responde Suárez que la similitud es meramente analógica.

La composición de materia y forma sí es una composición física; y constituye la base del cambio físico. En cambio la de esencia/existencia es una composición metafísica, y pertenece al ser de la creatura. Además, no se puede pedir mucho de la similitud, pues la composición de esencia/existencia se da en todas las creaturas, mientras que la de materia y forma se da sólo en los cuerpos materiales.

Hay otra objeción a Suárez más de principio. Si la existencia se identifica realmente con la esencia, se sigue que la existencia no es “recibida” en un elemento potencial; sólo que en este caso la existencia sería perfecta e infinita.

La objeción se funda en un principio tomista interesante:

“El acto es de suyo infinito. Se limita sólo al ser recibido en una potencia”.

Esto no lo admite Suárez, quien afirma: puede haber actos que sean de suyo limitados.

Responde entonces Suárez a la objeción: En la creatura, la existencia es limitada por sí misma, por su entidad; y no necesita de nada diverso que la limite. Para explicar todo, incluso la diferencia con respecto a Dios, basta la distinción de razón con fundamento en la realidad. Y así se puede admitir que la esencia es hecha finita y limitada en vista a la existencia; y a la inversa, que la existencia es creada finita y limitada por ser el acto de una esencia particular. En cuanto a la limitación física: Un ángel no necesita un principio intrínseco de limitación diverso de su substancia simple. Una substancia compuesta es limitada por sus componentes intrínsecos; o sea, es también limitada por sí misma.

Resumiendo. Para Suárez la existencia no es otra cosa que la esencia constituída en acto.

La esencia actual es limitada por sí misma o por sus principios intrínsecos. La existencia creada tiene también su limitación de la esencia; no porque la esencia sea una potencialidad en la que sea recibida la existencia, sino porque la existencia no es otra cosa que la misma esencia actual.

Nota. Algunos señalan esta diferencia estratégica entre tomismo y suarecianismo:

Todo el sistema tomista descansa en la distinción real entre esencia y existencia.

Negada la distinción real, se derrumba todo el sistema.

En cambio dentro del sistema de Suárez es importante la distinción de razón entre esencia/existencia; pero no tan fundamental que negada ella se derrumbara todo su sistema.

XV PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL SER: uno, bueno, verdadero.

[Mini]. Ver también estos APUNTES sobre Tomás IV, 6, b).

Trascendental: algo que domina todas las divisiones posibles del “ser” y que califica a todos.

Unidad: “indivisión del ente en sí y división del ente con respecto a cualquier otro”.

Se niega no sólo la división cuantitativa, sino de cualquier tipo.

El “ser” es el primero de los trascendentales. Los demás se refieren a él.

Algo es uno en cuanto ser; verdadero en cuanto ser; bueno en cuanto ser; (bello en cuanto ser); y no tanto a la inversa.

Nota general: El ser no es género. Pero nada puede concebirse sino “añadiendo” algo a esta noción. Lo que añaden estas propiedades no es algo que difiera del ser, sino meras explicitaciones del ser, ya como negación, ya como connotación.

XVI LA EXISTENCIA DE DIOS

A Problemática

1 Necesidad de la prueba

Algunos consideran que la prueba es inútil, pues la existencia de Dios es evidente por sí misma. Juan Damasceno responde que sí, que el conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente implantado en el hombre, pues el hombre tiene un deseo natural de felicidad, y ésta se encuentra sólo en Dios. Tomás matiza: ese conocimiento es confuso y vago, y necesita ser elucidado. Otro camino, agustiniano: “hay verdad” y verdad eterna. Tal cosa es evidente por sí misma, y de ahí parece mostrarse la evidencia de la existencia de Dios. Tomás puede aceptar el que sea evidente que haya verdad; pero no que por eso mismo se evidencie la existencia de Dios como fuente primera de la verdad; sino que es menester una reflexión ulterior. En fin, alguien podría decir que sin Dios no podemos conocer nada; y como conocemos, queda patente la existencia de Dios. Tomás: es verdad que sin Dios no podemos conocer nada; pero de ahí no se evidencia el que tengamos un conocimiento actual de Dios. Es menester también una reflexión.

Tomás no gusta del argumento agustiniano a partir de las verdades eternas (máxime presentado por el agustinismo vulgarizador; y es que el argumento padece de petición de principio. Antes de responder a la pregunta de si Dios existe, no puede decirse que la verdad sea absoluta y eterna. Para que haya verdad es menester que haya ser y que haya inteligencia. Si nosotros fuéramos los únicos existentes, no habría verdad eterna, pues no somos eternos. Las leyes matemáticas serían posibles puros; y lo mismo la verdad de los universales -o, si se quiere, tendrían una eternidad negativa. Se le podría objetar a Tomás que esas leyes abstraen del tiempo y del espacio pero él respondería que somos nosotros quienes abstraemos.

Otros dicen que Dios está en nosotros, más inmediato a nosotros que nosotros mismos: puede, por tanto, ser reconocido inmediatamente. Podría situarse dentro de esta opinión a Buenaventura, pero con un matiz: Buenaventura no aceptaba tampoco que tuviéramos una idea innata explícita de Dios, sino sólo un conocimiento inicial implícito de Dios. Tomás les hace ver que confunden a Dios con alguno de sus efectos.

Tomás no puede aceptar tampoco el argumento de san Anselmo. Dice que se trata de un paso ilícito del orden ideal al orden real; que la idea de una existencia no equivale a la existencia; y que no todo mundo entiende por Dios aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Una existencia se constata o se demuestra, no se deduce. Anselmo insistiría como insistió ante la réplica de Gaunilo; pero las observaciones de Tomás tienen su fuerza dada la debilidad del entendimiento humano, que no puede discernir a priori la posibilidad positiva del Ser sumamente perfecto.

Respetuoso con Anselmo y con los demás, Tomás distingue entre una proposición “*per se nota secundum se*” (evidente por sí misma) y “*quoad nos*” (evidente para nosotros). Ejemplo: la proposición “el hombre es racional”, es evidente por sí misma, según ella misma, pues el hombre es animal racional; y el predicado está incluido en el sujeto. Lo mismo con “Dios existe”, pues la esencia de Dios es su existencia; su existencia está ligada a su naturaleza. Sólo que los hombres no tenemos un conocimiento a priori de la naturaleza de Dios; y sólo después de haber llegado a conocer la existencia de Dios podemos ver que la esencia de Dios es su existencia. Así que “Dios existe” es algo evidente por sí; pero no para nosotros.

2 El procedimiento de Tomás

A partir de las realidades sensibles y por demostración. Usa principios, pero estos provienen ultimadamente también de las realidades sensibles. Será necesaria una demostración, pues no tenemos la intuición de la esencia o naturaleza divina. Si algunos consideran que la existencia de Dios es algo evidente para nosotros, lo que pasa es que son maravillosos creyentes que toman su fe como una evidencia filosófica. La fe será más alta; pero aquí se pide una evidencia filosófica.

Nota. Siglos después se suele presentar la doctrina de Tomás con una introducción: la teoría del conocimiento, de la cual todo lo demás no fuera sino aplicación. Tomás nunca atribuyó esa función a la teoría del conocimiento. Su filosofía no trae una crítica kantiana. No parte de principios que desde el sujeto condicionen la adquisición de otros conocimientos, sino que parte del ser. Y no se trata de petición de principio. Gilson sugiere ver cómo Tomás deja provisionalmente a la razón la tarea de mostrar, por la riqueza y coherencia de los resultados, su valor y condiciones de actividad.

Hemos visto que el objeto de la filosofía son las últimas causas; o el ser. También puede decirse que es la verdad. Tomás, al elevarse a Dios hará que el objeto verdadero de la metafísica sea Dios. “A esto vine al mundo, a dar testimonio de la verdad”. Con esto Tomás no intenta contradecir sino perfeccionar a Aristóteles.

3 Posibilidad de la prueba

Algunos consideraban inútil la prueba pues la existencia de Dios era algo obvio. Otros pretenden que la prueba es imposible. Puede objetarse que los efectos por considerar son finitos, mientras que Dios es infinito. La conclusión del razonamiento contendría más de lo que contienen las premisas. El razonamiento arranca de los seres sensibles. Por tanto debe terminar en algo sensible. Al comenzar, Tomás no trata a fondo este problema, pero sí observa que a partir de una consideración de efectos que no sean proporcionados a su causa no podremos obtener un conocimiento perfecto de esta causa, pero sí podremos llegar a saber que la causa existe. Si el efecto es de tal clase que sólo puede provenir de cierto tipo de causa, podemos argumentar legítimamente la existencia de una causa de ese tipo.

De otra manera: Tomás sostiene con Aristóteles que nada hay en el entendimiento que no haya estado en los sentidos, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. ¿Cómo puede entonces el hombre llegar al conocimiento de Dios? Tomás: Las cosas, corporales o espirituales, sólo son cognoscibles en la medida en que participan del ser; en la medida en que son en acto; y el entendimiento como tal es la facultad de aprehender el ser. El objeto primario del entendimiento es el ser en toda su extensión. Eso sí, como consecuencia de que está encarnado, su objeto proporcionado y natural son las cosas corpóreas; pero esto no destruye la orientación primaria al ser en general; y si las cosas corpóreas testimonian una relación a un objeto que las trasciende, el entendimiento humano puede conocer que tal objeto existe. El conocimiento será imperfecto, inadecuado, ni será de carácter intuitivo, pero podemos alcanzarlo.

4 Esquema general de las cinco vías

- a) Se constata un hecho de experiencia. Ejemplo: Hay cosas que se mueven.
- b) Se usa un principio filosófico, Ejemplo: Lo que se mueve es movido por otro.
- c) Se usa otro principio filosófico: En los seres subordinados es preciso llegar a un primero.
- d) Ese primero es el máximo absoluto, y no meramente relativo.

Es de notar el cuidado con que Tomás procede: ni siquiera una vez se apoya en alguna *ley* del mundo físico, sino sólo en *hechos* particulares. Dice “hay cosas que se mueven” y no: “todo se mueve”. Dice: “hay entes contingentes” y no: “todo es contingente”. Ni siquiera en la quinta vía arguye de que absolutamente todas las cosas del universo actúen en orden y armonía, sino de sólo algunas.

Textos: I,2,1; Ve 10,12; CG 1,10-12.

B Las Pruebas

1 Primera Vía. El movimiento (Aristóteles, Maimónides, Alberto Magno).

Es evidente el hecho del movimiento en general (“hay cosas que se mueven”), como tránsito de la potencia al acto. Ahora bien: una cosa no puede pasar de la potencia al acto a no ser por algo que ya esté en acto: Todo lo que se mueve es movido por otro. Si ese otro a su vez se mueve, ha de ser movido por otro agente. Y como una serie infinita es imposible, llegamos a un motor no movido, a un motor inmóvil. Eso es lo que llamamos Dios. Tomás llama a esta vía “*manifestior*” (la más clara).

Notas.

- a) Nada puede moverse a sí mismo. Algunas cosas darán la impresión de que sí, pero lo que pasa es que una parte mueve a otra; o es movida bajo un aspecto y mueve bajo otro.
- b) La cualidad de primer motor inmóvil implica la de acto puro.
- c) Notar que no se alude para nada a ningún comienzo temporal del movimiento. Parte del movimiento actual; y muestra que ese movimiento sería ininteligible sin un primer motor. La imposibilidad de un proceso al infinito no se refiere a lo temporal, sino al momento presente.

d) La revelación dice que mundo y movimiento tuvieron su comienzo en el tiempo. Tomás no se arredra. Probar la existencia de Dios aun dejando abierta la posibilidad de que el mundo fuera eterno es de suyo más difícil. Si tal argumento es válido, se convierte en un a fortiori caso de considerar que el mundo tuvo un comienzo.

e) Tomás no toma sólo un texto de Aristóteles; sintetiza textos de varios libros de física y metafísica.

f) El primer motor no es una mera causa final en Tomás. Su prueba no lo muestra nada más como el máximo deseable de Aristóteles, sino como causa activa del movimiento. Tomás considera falsa la opinión de quienes dicen que Aristóteles no pensó que Dios fuera la causa de la substancia del cielo, sino sólo de su movimiento. Tomás retoca *al Filósofo* para hacerlo decir que todo el movimiento y la naturaleza dependen del primer motor no sólo a título de fin, sino a título de voluntad (Aristóteles no menciona a ésta). La primera causa no puede causar la existencia de los efectos que producen las otras causas, si no causa primero la existencia de estas causas.

g) Suárez considera muy débil este argumento; y es que no piensa que sea necesario el principio de tener que ser movido por otro, al menos para el paso de la voluntad del último estadio de potencialidad al acto.

h) “A eso es lo que llamamos Dios”. El argumento sólo llega a mostrar que Dios es el primer motor, inmóvil; o acto puro. No llega a mostrar cómo sea Dios, qué otros atributos tenga, etcétera. Lo mismo se diga de las vías que siguen: cada una muestra la existencia de Dios sólo bajo un aspecto. De estos diversos aspectos se irán deduciendo, después, los demás atributos divinos (cf. la sección siguiente sobre la naturaleza de Dios, que viene a ser una prolongación de estas cinco vías).

2 Segunda Vía. Los efectos de causas eficientes (Aristóteles Avicena, Alberto Magno)

“Hay efectos de causas eficientes” (en la vida cotidiana). Pero nada puede ser causa de sí mismo. Para serlo tendría que haber existido antes de sí mismo (principio de causalidad). Es así que es imposible proceder al infinito en la serie de las causas eficientes, luego debe haber una primera causa eficiente, a la que todos los hombres llaman Dios.

a) El fundamento se encuentra en Aristóteles que considera imposible la regresión al infinito en cualquiera de las cuatro causas. Pero Aristóteles no concluye inmediatamente la existencia de Dios. Avicena y Alberto Magno sí lo hacen.

b) La primera vía llegaba a un Dios motor. La segunda llega a Dios como causa del ser.

c) Kant y otros hacen ver que el principio de causalidad se extrapola más allá del campo de la experiencia. Alberto Magno ya lo había señalado; y respondía que propiamente no se trataba a Dios como “causa”, pues siendo trascendente está fuera de toda categoría, incluida la de causa. Sin embargo se postula su existencia por la consideración de las causas y por la necesidad de cerrar de alguna manera la serie.

3 Tercera Vía. Los contingentes (Avicena, Maimónides)

En la vida cotidiana “hay seres contingentes”: empiezan a existir, dejan de existir. Eso muestra, que pueden ser y no ser, que no son necesarios. Debe haber una razón suficiente de su existencia (principio de razón suficiente, más amplio que el de causalidad). Esa razón suficiente ¿la tienen en otro o en sí mismos? Si en sí mismos, serían necesarios: habrían existido siempre, ni empezarían a ser, ni dejarían de ser. Así que tienen en otro la razón suficiente de su existencia. ¿Y este otro? Como no puede aceptarse una cadena infinita, debe entonces haber un ser necesario como razón suficiente de que todos los seres contingentes lleguen a existir; y ese ser necesario es Él mismo la razón suficiente de su existir; existe por sí mismo, *a se*. Y es al que llamamos Dios. Si no hubiera ningún ser necesario, no existiría nada en absoluto.

a) El argumento supone la distinción entre la esencia y la existencia de las cosas finitas existentes. Tomistas: se implica la distinción real. Suárez: basta la distinción de razón.

b) Algunos han tratado de oponer a este argumento la ley de la conservación de la energía. Tipos de respuesta: Esa ley es meramente empírica, no es una ley ontológica; ella misma es contingente; y ni siquiera rigurosamente demostrable ni en el mundo inorgánico, ni en el biológico, ni en el psicológico. Esa ley se supone válida en lo que se llama un universo cerrado; y los científicos más recientes dudan mucho de que nuestro universo sea un universo cerrado. Hay además otra gran ley, la de la entropía, que se adapta muy bien al argumento; aunque también la ley de la entropía se considera válida en un universo cerrado.

c) Esta vía culmina en Dios bajo el aspecto de *ens a se* (ser por sí mismo) o necesario, contrapuesto al *ens ab alio* (ser que proviene de otro) o contingente. Llega a considerarse el argumento más fundamental de todos. Notar que se apoya no en el principio de causalidad, como el anterior, sino en el de razón suficiente.

Notas a las 3 primeras vías

a) Insistimos en lo dicho en torno a la primera vía: Cuando Tomás dice que una serie infinita es imposible, no piensa en una serie que se extienda en el tiempo. **NO dice**, por ejemplo, que como el niño debe la vida a sus padres, y estos a los abuelos, etcétera, deba haber una pareja originaria que no tuviera padres sino que fuera creada directamente por Dios. Lo que niega Tomás es una serie infinita en el orden de las causas actualmente dependientes. Deja abierta la *posibilidad* de la eternidad del mundo (por respeto *al Filósofo*); en todo caso la serie entera, en su conjunto, estaría compuesta de seres contingentes; la serie misma es contingente. La serie queda inexplicada.

b) No se trata aquí de la serie matemática infinita. Tomás aquí no habla de ello; sino de la posibilidad de una serie infinita en el orden de la dependencia.

c) Puede dar la impresión de que Tomás concluyó demasiado aprisa en un ser “personal”, al identificar al primer motor, a la causa primera y al ser necesario con el Dios del cristianismo, que es un alguien a quien se puede orar. Tomás **no pretende** que el resultado directo de las pruebas sea ya toda la naturaleza divina; para llegar a ésta se necesitan razonamientos extra. Las frases conclusivas de Tomás “a lo que todos llaman Dios” no implican la pereza de proseguir el razonamiento, sino sólo indican que Dios es reconocido por todos los que creen en él, como primera causa o como ser necesario. Hay que tomar en cuenta que Tomás no se dirigía a ateos, sino a creyentes - cristianos, judíos o musulmanes. De haberse dirigido expresamente a ateos, es posible que hubiera hecho otra presentación.

4 Cuarta Vía. Los grados de perfección (Aristóteles, Agustín, Anselmo, Avicena, Alberto)

Hay grados de perfección en este mundo (Aristóteles). Esos grados nos hacen usar frases comparativas “x es más bello que y”. Esos grados de perfección implican la existencia de un óptimo, de un máximo verdadero, de un máximo bueno..., de un máximo ser. El más y el menos se dicen según se aproximen a ese máximo.

Como el argumento así no parece llegar sino a un máximo relativo, Tomás argumenta: lo que es supremo en bondad debe ser la razón o causa de la bondad que hay en las cosas; y así con las demás perfecciones. Además, como bondad, verdad y ser son convertibles, debe haber un Ser supremo que es la causa del ser, de la verdad, de la bondad, de la perfección en los demás seres. Y a ese Ser lo llamamos Dios. (De otro modo: hay que buscar en cada participante de la serie gradual la razón de eso de que participan; y habrá que buscar esa razón en lo más: la causa es mejor que el efecto). Y habrá que detenerse en un primero que ya no nos dé problema, que posea por sí, plenamente y como propio, lo que participan los demás.

- a) Se consideran sólo las perfecciones puras [**Mini**].
- b) El argumento se mueve en el terreno de la participación ontológica, con sabor platónico.
- c) Tomás se inspira en Agustín, Pseudo Dionisio, Anselmo, Alberto (quien lo atribuía a Avicena) señalando que sus fundamentos estaban en Aristóteles. Tomás, matizando, hace suyo, y como pieza importante de su sistema, este *ejemplarismo*.
- d) Aristóteles: las cosas que poseen el grado supremo de verdad poseen también el grado supremo de ser (mf II,1; 993b,19-31). Y se da el grado supremo de lo verdadero (mf IV,4).
- e) El argumento tiene la dificultad de mostrar que hay realmente grados de ser y de perfección, antes de haber mostrado que hay un Ser que es la perfección absoluta.
- f) Se le reprocha también el pasar del concepto abstracto a la afirmación del ser. Sonaría así: “Hay grados en la verdad; por tanto hay una verdad suprema y, por tanto, un ser supremo que es Dios”. Parecería Anselmo. Sólo que la prueba tiene base en lo sensible.
- g) Otros insisten que el argumento llega a lo más a un máximo relativo, y que sólo prueba si se redondea con el argumento de los contingentes. Esto es, se trataría de una variante de la tercera vía, aplicándola a las perfecciones puras. Y es que Tomás no se contentaría con un máximo relativo. (Tomás parece más bien redondearlo con el argumento de la causalidad, segunda vía).
- g) Otros, como Gilson, piensan que Tomás quiso dar validez al argumento tal cual de los grados de perfección; cierto que añade el principio de causalidad, pero lo hace terminada ya la prueba, y eso no para reforzar ésta, sino a modo de escolio: ese ser perfecto es causa de todo lo demás.
- h) Se hace notar que la concepción de un universo con jerarquía de grados de perfección se encuentra implicada en las pruebas del motor y de la causa eficiente. Y es que la inteligibilidad de las cosas les viene de que se asemejan a la primera verdad, a Dios: “*nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primæ veritatis*”. Ve 22,2, ad 1.

5 Quinta Vía. Argumento Teleológico [→ Platón, *Timeo*]

Observamos *seres inorgánicos*, privados de inteligencia y aun de conocimiento, que operan por un fin. La frecuencia y armonía con que lo hacen no puede deberse al azar, sino debe ser el resultado de una intención. Y como carecen de conocimiento, deben ser dirigidos por un ser inteligente. Si la forma propia de cada cuerpo pudiera tal vez explicar la operación particular de este cuerpo, no basta para explicar por qué los diferentes cuerpos y sus operaciones hacen un conjunto armonioso. Es imposible que cosas contrarias y disparadas se concilien en un mismo orden, sino por un ser dotado de conocimiento e inteligencia que ordene todo a un fin. Tal causa inteligente o Providencia es lo que llamamos Dios.

- a) En la *Summa contra Gentiles* se subraya la armonía del mundo.
En la *Summa Theologica* se toman sólo casos de seres no inteligentes, sin conocimiento.
- b) El aspecto a que llega este argumento es al de un ordenador inteligente.
- c) ¿No hay fuerte antropomorfismo? Es verdad que nosotros tenemos fines personales; pero somos también parte de la naturaleza. No es tan extraño pensar que nuestros fines personales son una manifestación transformada de los fines de la naturaleza misma.
- d) La prueba parece concluir sólo en un gran arquitecto muy inteligente, o supercomputadora, y no precisamente en un Dios infinito: Parece que hay que reforzar también este argumento con el de los contingentes, que parece el decisivo. (Tomás prefería el del movimiento).
- e) Tomar en cuenta los datos científicos de cada época para presentar una quinta vía sugerente.
- f) La noción de un Dios ordenador aparece muy clara en la Biblia. Platón lo presenta así en el *Timeo*. Tomás cita a Juan Damasceno.
- g) No se toma en cuenta el argumento del anhelo de felicidad que se funda en que no puede haber en la naturaleza tendencias frustrantes. Tal argumento tiene dos debilidades. La primera es que ya presupone la existencia de un Dios providente; la segunda, que no parece que el término del deseo de felicidad sea directa e inmediatamente Dios mismo.

Textos para las pruebas de la existencia de Dios: CG 1,10-13; Suma Teol: I,2,3

C Alcance de las 5 vías

Las cinco vías llegan a demostrar sólo un aspecto: primer motor, primera causa, primer ser necesario, *a se*, supremo perfecto, y ordenador inteligente. Tomás es el más modesto de los tomistas. Esos resultados se condensan en uno: Se llega al principio del ser; un ente primero, *a se*, que no depende de ningún otro, y del cual todos los demás dependen. Eso es todo. Todo ello comprendido no en el terreno abstracto, sino en el de la existencia real. El Dios de Aristóteles, en cambio, queda separado ontológicamente del resto, ausente. Su único modo de presencia en las cosas es el deseo que ellas experimentan de él y que las mueve hacia él. Para el metafísico, las cosas podrán ser buenas, bellas, verdaderas, útiles, causas, pero lo más maravilloso es que existen. Lo mismo en el caso de Dios. Lo más maravilloso es que El es el que existe [Yo soy el que soy, dicho a Moisés: yo soy el que existe].

XVII LA NATURALEZA DE DIOS

A Preámbulos. Nuestro conocimiento negativo y nuestro conocimiento positivo de Dios

1 Vía negativa

(Gregorio de Nisa, Clemente de Alejandría, Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena, Maimónides). En esta vida no tenemos intuición de la esencia divina; nuestro conocimiento depende de la percepción sensible; y nuestro lenguaje se refiere a nuestra experiencia. Hasta ahora sabemos que Dios existe, pero ¿qué es? Decimos que su esencia es existir; pero este “existir” lo recogemos de nuestra experiencia sensible, y queda la duda si podemos aplicarlo a Dios. Desde luego una definición técnica, por género y diferencia (del tipo hombre = animal racional) es imposible, pues Dios no cabe dentro de un género. Ya era antigua la solución de la vía negativa: La substancia divina excede nuestro entendimiento, que no puede aprehenderla tal como es, pero que sí puede saber algo de Dios mediante el conocimiento de lo que Él no es. Podemos, por ejemplo, llegar a saber algo de Dios, al reconocer que no es substancia corpórea: así lo distinguimos de todos los cuerpos; que no es accidente; y así lo distinguimos de todos los accidentes. Y cuantos más predicados podamos negar de Dios, tanto más nos aproximamos al conocimiento de Él. Aquí se trata sobre todo de los predicados que llevan consigo imperfección o límite. De modo que el negar estos predicados no implica que a Dios le falte algo, ni que sea defectuoso, sino al revés: que nos excede totalmente. Es superexcelente. No es “menos” que cuerpo, sino más que cuerpo. La vía negativa no muestra lo que Dios es, pero muestra lo que no es, y esto es ya conocer algo de Él. Nuestro conocimiento será imperfecto, pero no nos quedamos en la ignorancia. (Ya Platón y Plotino habían dicho que era del todo inefable).

2 Vía positiva

Tomás no se contenta con la vía negativa. Ni se limita a seguir a quienes dicen que Dios es bueno, sólo para significar que Dios es la causa de toda bondad; o que Dios es vivo sólo para indicar que Dios es causa de la vida. En ese caso podríamos decir también que Dios es cuerpo, pues Él es causa de todos los cuerpos. Tomás piensa que podemos afirmar ciertos atributos, como los mencionados; y que esa afirmación es positiva y verdadera.

B LA ANALOGÍA [Mini]

1 La problemática

Si atribuimos a Dios las perfecciones que conocemos en las creaturas, y de la misma manera que se encuentran en ellas, en forma unívoca, por ejemplo, “Dios es ser”, “es sabio”, caemos en el panteísmo. Y si lo hacemos en forma equívoca, en el agnosticismo: esas afirmaciones no significarían absolutamente nada. Tomás resuelve el problema aplicando esos predicados en forma análoga, o sea, como significando en parte sí y en parte no lo mismo que en las creaturas.

La historia de la analogía es larga y minuciosa. Los griegos se toparon con el problema, bajo el aspecto de lo uno y de lo múltiple, pero no lo resolvieron. La problemática fue muy intensa en Platón. Aristóteles tampoco lo resolvió, a pesar de que se le atribuyen ya vislumbres de solución. Plotino: Dios no es ser, sino fuente del ser; Dios no es bueno en sí, sino bueno para los demás. La falta de analogía conduce a imprecisiones [En este período “Medieval” que estamos viendo hemos señalado con [aa] a quienes han tocado de alguna manera este problema: Agustín, Pseudo Dionisio, Boecio, Escoto Eriúgena, Maimónides, Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, Buenaventura. Tomás recoge estos datos y les da forma orgánica].

2 Esquema práctico de las perfecciones

Mixtas. Incluyen imperfección.

Son mejor que nada, pero no mejores que lo opuesto. Ser corpóreo es mejor que no ser en absoluto; pero no mejor que ser espíritu puro. Lo mismo se diga del ser temporal; y de todo cuanto se implica. Por ejemplo, danzar, operaciones nutritivas, reproductivas, nerviosas. Aquí se aplica la vía negativa: estas perfecciones NO se encuentran en Dios *formalmente*, según su definición. Y sin embargo, de alguna manera han de encontrarse en Dios, pues cuanto haya de perfección en las creaturas debe encontrar en Dios la razón de su ser [por ejemplo, toda paternidad proviene de Él, Ef 3,15: Ningún hombre podría ser padre, si Dios no fuera padre]. La solución es que las perfecciones mixtas se encuentran en Dios no formalmente, no según su definición, sino *eminenter et virtualiter*, eminente y virtualmente.

Eminente: Dios no danza formalmente; pero lo maravilloso que hay en esa operación humana se da en Dios, de otra manera infinitamente más maravillosa que en el hombre, que no conocemos.

Virtual: Dios puede producir esas perfecciones en otros.

Puras o simples. Prescinden de imperfección y limitación.

De suyo no dicen imperfección, pero pueden tenerla. Así: sabiduría, justicia, vida, amor y otras muchas. Son mejores que no ser nada, y mejores que lo opuesto: es mejor ser justo que no serlo. Éste es el amplísimo terreno de la analogía. Estas perfecciones se dan en Dios formal, eminente y virtualmente. Formalmente: según su definición, pero removiendo cuanto haya en las creaturas de imperfecto o limitado. Pensar, en el amor o en la belleza. Usamos aquí tanto la vía negativa como la vía positiva.

Absolutas. Niegan toda imperfección.

Se llaman también simplemente simples, y son exclusivas de Dios. Por ejemplo, infinito, eterno, *a se*. De estas perfecciones no tenemos ninguna experiencia. Es posible que para pensarlas usemos sólo la vía negativa: in-finito = no finito; eterno = no temporal; *a se* = no proviene de otro. Conocemos lo que negamos; no lo que afirmamos. (Caso de que usáramos también la vía positiva, se aplicaría también aquí la doctrina de la analogía). Se dice que estas perfecciones se encuentran en Dios sólo formalmente y sólo en Él.

3 Posición de Tomás

- a) No tenemos conocimiento natural de la esencia divina como es en sí.
- b) No basta con un conocimiento meramente negativo de Dios, sino que tenemos un conocimiento positivo; de otro modo las pruebas de la existencia de Dios carecerían de valor. Además, la negación se funda siempre en una afirmación; si el entendimiento no conociera algo positivo de Dios, tampoco podría negar nada.
- c) Por medio de las perfecciones absolutas o simplemente simples, conocemos algo de la naturaleza de Dios; nuestro conocimiento podrá ser imperfecto, pero no es falso. Conocemos el qué, pero no el cómo.
- d) Las perfecciones puras, o simples, tienen que ser atribuidas a Dios. Es verdad que el conocimiento de las perfecciones simples proviene de nuestra experiencia sensible, pero en sí

mismas no dicen imperfección y nos ayudamos con el procedimiento de remover imperfecciones, y de elevar las perfecciones al grado eminente. Nuestro conocimiento podrá ser imperfecto, pero no falso.

e) Un ejemplo importante de remoción. Las perfecciones como sabiduría, bondad, justicia, se dan en las creaturas a manera de formas (accidentales). Sería absurdo y ridículo pensar que así se dan en Dios. Dios no posee la sabiduría como una cualidad inherente. Como veremos, todos los atributos se identifican con la esencia divina, que en sí es absolutamente simple. Pero todo esto no quiere decir que de Dios no sepamos absolutamente nada. Tomás le reprocha a Maimónides que considerando a Dios como causa de la sabiduría, de la vida y de toda perfección terrena, ponga en duda que estas perfecciones se encuentren en Dios.

4 ANALOGÍA DE PROPORCIONALIDAD.

Para comprenderla puede ayudar el ejemplo matemático $1/5 = 3/15$, $6/3 = 14/7$. Usamos mucho este tipo de comparación. Ejemplo: *ver*. Lo que el ojo/visión corporal = mente/visión intelectual. Aplicando este procedimiento al caso que nos ocupa decimos: Como el hombre es a su sabiduría, así Dios es a su sabiduría: sabiduría divina/actividad intelectual divina = sabiduría humana/actividad intelectual humana. Ser divino/Dios = ser finito/creaturas.

a) La proporción matemática es una mera ilustración; ahí conocemos los cuatro términos. En la analogía que vemos, conoceríamos sólo dos: los de las creaturas; los divinos no los conocemos; pero pensamos que se encuentran entre sí en una relación semejante a la nuestra.

b) Tomás prácticamente dio la exclusiva a este tipo de analogía en el *De Veritate*.

5 ANALOGÍA DE ATRIBUCIÓN.

Tomás la llama “de proporción”, y la terminología es variada en los escolásticos. Por razones prácticas la llamaremos de atribución. Aquí se comparan ya no cuatro, sino sólo dos términos: sabiduría humana/sabiduría divina; ser finito/ser infinito. Y se atiende a la “proporción” que hay entre ellos. Directamente se conoce sólo un término, el de las creaturas, pero se “atribuye” a Dios; no de manera unívoca, sino análoga: La perfección atribuida está en ambos, pero no del mismo modo: De suyo, independientemente y con prioridad se atribuye a Dios; secundaria, dependientemente y con posterioridad, a la creatura.

Este punto tiene que ver con las *relaciones*: Entre Dios y la creatura no hay relación real mutua; la creatura tiene (o, con Suárez: ¡es!) una relación real a Dios; pero Dios no tiene relación real alguna con la creatura, pues dependería de ella. El ser pertenece esencialmente a Dios, o: Dios es el ser. En cambio, el ser no pertenece esencialmente a la creatura, pues tiene, o es, un ser recibido, derivado, dependiente, finito.

a) El término análogo se atribuye positivamente tanto a Dios como a la creatura.

b) Tomás dio preponderancia absoluta a este tipo de analogía en las dos Sumas.

Hubo una intensa discusión sobre cuál de estos dos tipos de analogía era el más importante, incluso cuál era el válido. Sí es claro que Tomás habló de los dos. Los suarecianos defienden la analogía de atribución, por la cual Tomás se habría inclinado finalmente, ya que las dos Sumas son posteriores al *De Veritate*. Los tomistas defienden la de proporcionalidad; en las dos Sumas, Tomás ya suponía que estaba clara la verdadera analogía [En las líneas anteriores hemos hablado a lo Suárez].

Suárez: La analogía de atribución es la que está de acuerdo con la mente de Tomás, pues es la que permite usar la vía positiva, atribuyendo a Dios las perfecciones puras, etcétera. Suárez rechaza la analogía de proporcionalidad (puede admitirla suponiendo ya como válida la de atribución); y es que tiene mucho de metáfora, y en el fondo quiere decir que no conocemos nada de Dios; en las proporciones indicadas comparamos dos términos divinos de los que no sabemos nada. Esto es, la sola analogía de proporcionalidad conduce directo al agnosticismo.

Cayetano, OP (anterior cronológicamente a Suárez): mantiene sólo la analogía de proporcionalidad, y ésta debió haber sido la verdadera de Tomás. Las nociones de ser divino y de ser creado son simplemente diversas, y no hay entre ellas semejanza inmediata, y no se pueden representar por un concepto común de “ser” que tenga unidad, ni siquiera imperfecta. Sin embargo, la noción de ser es bajo cierto aspecto la misma, si se atiende a la semejanza de proporcionalidad: así como Dios es a su ser, así, proporcionalmente, la creatura es al suyo. Piensa Cayetano que la analogía de atribución, con un concepto común de ser, desemboca en el monismo o panteísmo.

Sería muy largo recorrer la historia de esta discusión. Muchos tomistas insistían en que las nociones de ser divino y ser de la creatura eran simplemente diversas, con lo cual daban pie a las acusaciones suarecianas de agnosticismo. Los suarecianos insistían en la atribución, con lo cual daban pie a las acusaciones tomistas de monismo o panteísmo. Sertillanges, OP, viene a contentarse con la vía negativa y la analogía de proporcionalidad: sólo conocemos lo que Dios no es; y no lo que es. Manser, OP, se le opone; y no insiste en que las nociones ser divino/ser de la creatura sean simplemente diversas, con lo que parece a veces coincidir con Suárez. No coincide. Rechaza desesperadamente la analogía de atribución; sólo que hace trampa: argumenta sobre ejemplos, pero pone ejemplos sólo de atribución extrínseca.

a) Por sencillez hablamos sólo de la analogía Dios/creaturas. Pero se aplica también, y lo hacen también los autores mencionados, al caso substancia/accidente. La noción de ser se aplica, según Suárez, tanto a la substancia como al accidente, con analogía de atribución. Los tomistas en cambio ponen la analogía de proporcionalidad.

b) Ligado con el problema de la analogía está el problema de si podemos tener un concepto único de ser, cosa que defiende Suárez; o no, cosa que defiende Cayetano.

Mini: ABSTRACCIÓN.

Textos para Analogía: In 1 Se 2,3; 22,1,2; Ve 2,1.11; 23,7; Pot 5,2; 7,5.6.7.; CG 1,30-35; I,2,2 ad 3; I,12.13.

C En Dios se identifican esencia y existencia

[**Mini:** ser, ente]

Dice Tomás que el nombre más apropiado de Dios es el que El mismo dio a Moisés: Yo soy el que soy. Él ES su existencia; su esencia es EXISTIR. La existencia misma es la esencia de Dios; es lo que expresa su naturaleza íntima. Es la existencia la que absorbe la esencia, y no al revés.

a) En nuestra experiencia no podemos concebir un ser sin esencia; y al tratar de pensar “Dios” tendemos más a pensar en una esencia que viniera a hacerse uno con su existir. Nos cuesta trabajo pensar en un existir puro.

b) De las pruebas de la existencia de Dios concluimos que Dios es “*a se*” y “acto puro”. Si “*a se*”, no tiene su existencia de otro; sino que existe por sí mismo, en virtud de su esencia. Existe por tanto necesariamente. Que toda su esencia sea existir se muestra: si le faltara algo, estaría en potencia para recibir ese algo: esencia divina = existencia divina + “algo”.

c) Se ve aquí el abismo que hay entre Dios y la creatura. La esencia de ésta no es existir; tiene su existencia recibida de otro. La esencia de la creatura no se identifica con su existencia. (Recordar: para los tomistas la distinción entre esencia/existencia de las creaturas debe ser real, y en general todo el sistema tomista se basa en esta distinción. Para Suárez esa distinción es mental, aunque con fundamento en la realidad; pero no funda en ello todo su sistema, sino en la dependencia de la creatura con respecto a Dios).

d) Los atributos más importantes en Dios serían entonces: *a se*, ser necesario, acto puro y, sobre todo: la existencia misma; o: el existir mismo subsistente; *ipsum esse subsistens*. “El que es” no significa una forma, sino “el infinito océano de substancia”. Esto es común a los pensadores cristianos; pero como filósofos interpretaron diversamente la noción de ser.

Gilson sugiere que de Platón a Buenaventura se trató de filosofías esencialistas, en contraposición a la existencialista de Tomás. Los textos que Gilson presenta son sugerentes, pero no deja de dar la impresión que fuerza un tanto la mano. Para Gilson:

Platón: Liga entre sí: ser, inteligibilidad e inmutabilidad. La *οὐσία* (esencia) es lo que realmente posee el ser, pues permanece siempre lo que es. Su participación es la de imagen/modelo.

Plotino: Su metafísica es la del Uno, no la del Ser. Poner primero al Uno es admitir que el Uno puede no ser; o, mejor, que propiamente no es. El ser aparece por primera vez con el *νοῦς*. Tal teología es inutilizable para un cristiano.

Agustín, heredero de Platón: Tiende a interpretar el Yo soy el que soy, ligando el ser no con el existir, sino con la inmutabilidad de la esencia. Por ejemplo, Dios es la esencia suma; por tanto "incomunicable". Civ 12,2. Cf. también: Doctr 1,32,35; Trin 5,2; Civ 8,11; In Ioan 28,8,8-10; 38,8; Ep 118,5. (Ya antes de Agustín, Cicerón y Séneca traducían *esse* como *essentia*. El mismo Gilson concede que por entonces, y aun después de Agustín, no se daba, al interior del ser, la distinción entre esencia y existencia. El punto es interesante, y habría que compaginar otros muchos textos de Agustín y sus contextos).

Pseudo Dionisio: El Uno da el ser, porque él no es (la vía excelente es la negativa). Tomás debió haberse quedado perplejo viendo que Pseudo Dionisio concedía a Plotino más de lo que Agustín concedió.

Anselmo: Todo se reduce a saber si la esencia, cuya definición es "lo que existe" puede ser concebida como no existiendo. Anselmo no sale nunca del plano de la esencia. Y de él hasta Ricardo de san Víctor se sigue la misma línea.

Pedro Lombardo presenta, *Libr. Sent.* 1,8, una colección de textos de Agustín y de Jerónimo, en los que el Yo soy del Éxodo se interpreta en términos de esencia e inmutabilidad.

Alejandro de Hales retoma el argumento de la verdad eterna, "a la que llamamos esencia divina". Buenaventura, de modo semejante.

Textos: Pot 7,2 ad I; CG 1,21.22; I,3, 3.4

D LOS ATRIBUTOS DIVINOS

Textos. Parece conveniente indicar aquí los más sistemáticos, que son los de la Suma Contra Gentiles y los de la Suma Teológica (seguiremos el orden de ésta última). Otros textos vendrán indicados en su lugar. CG 1,23-102; 2,1-31; Suma Teol: I, qq 3-26; 44-49; 104-105. Se ha demostrado que Dios existe; aparece entonces la pregunta de qué manera es o existe. Vimos ya sus atributos más íntimos. Veremos ahora los demás. Para todo lo que sigue, tener en cuenta la doctrina de la analogía. Por sencillez Tomás usará antropomorfismos; pero la analogía los corrige. El proceso es aquí deductivo, fundado en las pruebas de la existencia de Dios, y a los atributos fundamentales vistos en el párrafo anterior. Esto es, ya no hace falta recurrir a la experiencia sensible. [Una nota al estudioso: la redacción que sigue está muy apretada y concisa; se le pide reflexión interior sobre la fuerza de los argumentos]

1 SIMPLE

Vimos que Dios es el primer ser, necesario y acto puro. Por tanto se niega en Él toda composición. No está compuesto de esencia/existencia, pues entonces debería su existencia a otro ser, lo cual es imposible, pues Dios es causa primera; ni de substancia/accidente, ni de género y diferencia, pues es acto puro; ni de materia y forma, por diversos capítulos:

- a) Implicaría que hay en él acto y potencia.
- b) Todo cuerpo no mueve sin ser movido, y Dios no es movido.
- c) Todo cuerpo tiene extensión continua, y es divisible en potencia; pero Dios es acto puro.
De modo que Dios es absolutamente simple; es la simplicidad misma.

Notas.

- a) Los atributos divinos no son realmente diversos unos de otros, sino idénticos a la esencia divina e idénticos entre sí. Tienen importancia respecto de nosotros, porque aprehendemos la naturaleza divina de manera fragmentaria, según sus diferentes reflejos en las creaturas.
- b) Simple = no compuesto.
Llegamos a la simplicidad por vía negativa, pues lo que conocemos son cosas compuestas.
- c) El hombre es bueno en virtud de su bondad.
No así Dios, sino que en Dios se identifican El y su bondad; Dios y divinidad, etcétera.
- d) Dios no se individua por la materia que no tiene, sino por su naturaleza misma.
- e) Todo compuesto es posterior a los componentes.

2 PERFECTO

Por ser acto puro: posee en acto y eminentemente todas las perfecciones que las creaturas pueden obtener por el cambio. Las creaturas, por sus operaciones, se van perfeccionando; Dios no deviene, es. Dios es omniperfecto. Por ser simple:

- a) No se distingue de la perfección; un hombre es sabio, pero no es la sabiduría.
Dios es la sabiduría.
- b) Todos los atributos se identifican con la esencia divina.

3 BIEN SUPREMO

Si es perfecto, no le falta ningún Bien. Él es el Bien mismo. No se le añade ahora una cualidad extra: algo es bueno en cuanto es ser (Agustín: *in quantum sumus, boni sumus*. Doctr 1,32).

El Bien es el mejor de los nombres relativos de Dios; el *ipsum esse subsistens*, el mejor de los nombres que lo significan en sí. Las creaturas participan de ese Bien, son atraídas por él.

4 INFINITO [Mini]

Carece de límites en todas las líneas (omnipperfecto), en acto, categoremático (acto puro).

Nota: También decimos de la materia prima que es infinita. O sea, Dios y la materia son no-finito; pero la diferencia es enorme.

La materia es indeterminada, y gana al ser determinada por la forma; por eso su no-finitud es señal de imperfección. Lo forma es también en un sentido no-finita, y esto es signo de perfección; pero pierde amplitud al ser contractada en una cierta materia.

En cambio la no-finitud divina es signo de perfección absoluta, que es el existir mismo, no recibido, ni limitado, ni contractado por ninguna materia.

5 OMNIPRESENTE

Es presente a todas las cosas. Las creaturas son vestigios del existir divino, impregnadas por el existir divino. Dios está presente en todas las cosas, pues es el primer agente (primera y segunda vías). Dios no está ausente de nada, pues habría entonces algo exterior a su ser [presentimiento de Tales: Todo está lleno de dioses. Equivale a lo de Tomás: todo está lleno de Dios]. Dios es el ser de todas las cosas, no esencial, sino causal. Cf. In 1 Se 8,1.

6 INMENSO (ubicuidad).

Dios está en todas partes. Corolario de lo anterior: Dice Tomás que Dios está en todas partes: por potencia, en cuanto todo está bajo su poder; por presencia, pues todo es abierto y patente a su mirada; y por esencia, en cuanto es causa del ser de las cosas.

7 INMUTABLE Por ser acto puro.

8 ETERNO. Por ser a se, necesario, omnipresente, infinito. Sin los límites del tiempo.

9 UNO En cuanto Ser.

Vimos en las propiedades trascendentales del ser que “uno” no añade nada a “ser”, sino que sólo niega división.

10 ÚNICO Primera, segunda, tercera vías, omnipperfecto, infinito. Si hubiera varios dioses habría que diversificarlos en algo; a uno le faltaría la realidad y perfección del otro, etcétera.

11 SUPREMO INTELIGENTE Quinta vía.

Pasamos a explicitar en Dios las mejores perfecciones que tiene el hombre: inteligencia (ciencia), vida y voluntad (libertad). Los seres son inteligentes en la medida en que están desprovistos de materia. El entender o conocer divinos se identifican con su existir.

Sobre la ciencia divina:

a) Dios se conoce a sí mismo. La inteligibilidad crece también con la inmaterialidad. Dios es el supremo inteligente y el supremo inteligible; ambos atributos idénticos con su ser. Dios se piensa y se comprende perfectamente a sí mismo. (Aristóteles: Pensamiento del pensamiento).

b) Dios conoce las creaturas. En Aristóteles no; sino que el Pensamiento del Pensamiento parecía quedar encerrado en su propia perfección, como en inmensa soledad. El problema de Aristóteles era difícil: El cognoscente queda determinado por su objeto, pero entonces sería potencial. El cognoscente deviene en cierto sentido el conocido, y no parece que Dios devenga lo que es algo inferior. Si Dios conociera las cosas, la ciencia divina no se identificaría con el ser divino. Por eso Aristóteles quitaba al Primer ser el conocimiento del universo: “hay cosas que es mejor no conocer”. Tomás trata de dar una buena interpretación de Aristóteles. Lo que Aristóteles negó fue que el mundo fuera un objeto, un determinante para Dios; conocer es devenir idealmente otro y es claro, como dijo Aristóteles, que Dios no puede devenir otro. Pero es posible situarse más arriba: la inteligibilidad divina abarca y sobrepasa la del universo; conociéndose, Dios conoce el resto. Dios sabe que Él es la fuente de todo; y conoce cuanto sale de él, cuanto lo refleja. Y no hay distinción alguna entre el ser de Dios y su inteligencia en acto. No son las cosas las que condicionan la ciencia divina, sino que la ciencia divina condiciona todas las cosas. Cf. Ve, 2. Tomás pudo pensar que Aristóteles pudo decir lo que dijo (Pseudo) Dionisio: “Dios no conoce los seres con una ciencia que sea la ciencia de los seres, sino con una ciencia que es la ciencia de Sí mismo. Averroes dio una solución insatisfactoria: Dios conoce todas las cosas, en general, en cuanto son ser, no en la particularidad de ellas, en cuanto se distinguen unas de otras, ya que ese conocimiento rebajaría al Primer principio. Tomás responde que más bien lo rebajaría el no conocer los diversos grados de ser, lo mejor de sus efectos, que los hace ser lo que son.

c) Dios conoce los posibles:

- que ni son, ni fueron, ni serán, con la ciencia llamada “de simple inteligencia”.
- que no son ahora, pero que existieron o existirán, con la llamada ciencia “de visión”.

d) Dios conoce los futuros contingentes. Según Aristóteles y Averroes, un futuro contingente puede producirse o no producirse; no puede por tanto ser objeto de ciencia para nadie. Cuando un futuro contingente se realiza ya no es contingente sino necesario. Por eso el pensamiento divino, según Aristóteles no pensaría nada sino lo necesario. (Notemos sin embargo que un futuro contingente no por realizarse llega a ser necesario en sentido estricto). Los futuros contingentes parecen quedar fuera de la ciencia divina, pues no puede ser objeto de ciencia cierta. O, caso de conocerlos, los conocería nada más en sus causas; sólo que éste es un conocimiento de conjetura, y no puede admitirse que la ciencia divina sea así. Lo que pasa es que todas estas reflexiones suponen el acontecer humano que es sucesivo, y el modo humano de conocer. Dios está por encima de las categorías, por encima del tiempo, y ve todas las cosas como presentes. Alguno pudiera pensar que esta doctrina quita realidad al tiempo; no es así, pues la doctrina dice que Dios ve las cosas como presentes para él, pero como futuras para los seres humanos. Tomás pone el ejemplo del observador en lo alto de una torre que viera pasar un cortejo; vería el orden de anterioridad y posterioridad con una sola mirada; y no por eso su mirada suprime el orden en que desfilan los pasantes.

12 SEDE DE LAS IDEAS Y LA VERDAD MISMA

Aristóteles: Las ideas existen objetivamente en las cosas, y formalmente sólo en el entendimiento humano. Plotino no puso las Ideas en Dios, pues pensó que así destruiría la unidad divina; Puso entonces las Ideas en el *νοῦς*. Agustín: No en esa emanación plotínica, sino en el Verbo, la segunda Persona de la Trinidad. Y no se destruye la unidad divina: las Ideas no introducen multiplicidad pues la esencia divina es absolutamente simple. Desde nuestro ángulo vemos la multiplicidad de creaturas que imitan y reflejan de variadas maneras la simplicísima esencia divina. Esto es, las Ideas no son sino la esencia divina en cuanto imitable *ad extra*.

Agustín: La verdad es la perfecta semejanza de cada cosa con su principio.

Anselmo: La rectitud perceptible sólo por la mente.

Avicena: La verdad de una cosa es la propiedad de su ser, tal como le ha sido atribuído.

Isaac, Tomás: La adecuación de la cosa y el entendimiento.

(Se está hablando no tanto de la verdad del juicio, sino de la verdad de las cosas). Tomás acepta las definiciones anteriores, al menos en lo que afirman; pero matiza: la verdad propiamente está en el entendimiento, no en las cosas. Éstas son verdaderas, por ejemplo, una piedra es verdadera, en cuanto corresponda a su idea correspondiente en la mente divina. Respecto de Dios: Su ser es no sólo conforme a su entendimiento, sino que se identifica con su entender mismo. Siendo el origen de todo otro ser y de todo otro entendimiento, Dios es la verdad, la primera y suma verdad, y la fuente de toda verdad. Nota: Las Ideas divinas no coinciden con nuestros géneros y especies [Ni Platón quiso identificarlos]. Las Ideas -ejemplares, creadoras- expresan la totalidad de la cosa concreta, el individuo. Nuestros géneros y especies son cuadros prácticos que hacemos, aunque sí tienen un valor ontológico en cuanto captan un aspecto auténtico del plan creador.

13 VIVIENTE

La vida suprema consiste en operar por sí misma, y no movida por otro. La naturaleza divina se identifica con su entender, y éste no es determinado por otro. [**Mini:** Vida].

La vida suprema consiste en operar por sí mismo, y no movido por otro.

14 LIBRE

Dios tiene entendimiento. Se sigue de ahí que tiene voluntad, pues a toda facultad cognoscitiva corresponde una facultad de tipo apetitivo o volitivo. Todas las cosas tienden a su forma natural, si no la tienen; y si la tienen, descansan en ella. Esta tendencia se llama apetito natural en los irracionales; voluntad en los racionales. El querer divino, al igual que su entender, se identifica con su esencia, con su existir. El objeto primero y principal de la voluntad divina es su misma esencia divina, a la cual, en cuanto bondad divina, ama necesariamente. Y queriéndose, quiere las otras cosas. Su voluntad es, de hecho, causa de todas las cosas; no que las quiera como necesariamente existentes, pues nada puede determinar la voluntad divina; podrá querer las cosas eterna, pero no necesariamente. Ningún bien finito, limitado, puede mover necesariamente la voluntad divina, que es libre. La voluntad de Dios no puede cambiar, como no cambia la naturaleza divina. Una cosa es cambiar; otra, querer cambios en las cosas.² Todo ser dotado de voluntad tiende naturalmente a comunicar a otros el bien que posee. Esto se da al grado máximo en Dios: quiere que las cosas existan y participen de la bondad divina.

² Vimos la explicación de Agustín: Dios no se arrepiente, sino que hace cambiarme

15 AMOR

Atribuir a Dios el amor se sigue de que hay en él voluntad. Decir que Dios quiere el bien es decir que Dios ama. No que esté afectado de una pasión o tendencia diversa de su voluntad, pues el amor no es sino la voluntad divina del bien, idéntica a su ser divino. Dios es amor.

16 FELIZ

Se deduce de su perfección, de su cualidad de soberano Bien autoconsciente. Ser feliz consiste en saber que se posee el propio bien, lo cual conviene a Dios en grado máximo. Si alguien goza del Bien soberano, es feliz; pero saberse a sí mismo el Bien soberano ya no es participar de la felicidad, sino ser la felicidad. Dios es la felicidad misma. In 2 Se 1,2,2.

17 OMNIPOTENTE

Atribuimos a Dios el poder implicado en las cinco vías. El acto puro y perfecto que es implica el soberano poder o potencia activa. La omnipotencia consiste en que Dios puede hacer todo lo que es absolutamente posible. Lo contradictorio, o no-ser, queda eliminado; pero esto no quiere decir que se limite a Dios: no se le sustrae nada. Tomás no piensa, como Descartes y otros, que han creído glorificar a Dios diciendo que puede hacer lo contradictorio. Se resuelven así los enigmas ingenuos como éste: ¿Puede Dios hacer una piedra tan pesada que luego él mismo ya no pueda mover? Se responde diciendo que Dios puede hacer todo lo que es posible, lo que no implica contradicción. Y no que se ponga el principio de contradicción por encima de Dios, como los dioses griegos estaban sometidos al destino. Dios es la existencia misma subsistente; y lo contradictorio no participa del ser. Más bien el principio de contradicción se funda en la naturaleza divina. Cf. Pot 1,3,7; Qd 3,1,1.

E OPERACIONES DIVINAS AD EXTRA

1 Creación

a) Noción. Creación: Producción de una cosa que no existía en sí ni en sujeto previo. “Creación de la nada”: *effectio rei ex nihilo sui et subiecti*.

A partir *de la nada*: Si hubiera un material preexistente, ese material o sería Dios mismo o algo diverso de Dios. No puede ser Dios mismo, pues Dios es simple, espiritual, inmutable. Tampoco algo diverso de Dios, pues no puede haber algo que sea independiente de la primera causa. Se objeta que “de la nada no sale nada”. La objeción es improcedente, pues la nada no se considera ni como causa material ni como causa eficiente. En la creación Dios es causa eficiente; y no hay causa material. De ahí que se diga “producción de algo que no existía en sí”.

También se dice: “ni en un sujeto previo”. Y es que generalmente lo que conocemos es el devenir o cambio físico, o transformación, en que siempre hay algo ya existente. Usamos así “creación” en sentido metafórico: fulano tiene mucha creatividad (arte, educación, negocios...), pero ahí ya se suponen existentes varias cosas. La creación estricta, divina, no es un devenir, sino una relación. En Suárez es importante identificar todo el ser de la creatura a su relación con el Creador. Y esto lo recibe de Tomás (I,4,5,3; Pot 3,3: *Creatio est inceptio essendi et relatio ad creatorem a quo esse habet* - hablando bajo el ángulo de la criatura: la creación es el comienzo del existir, y la relación del Creador de quien recibe el existir). Es de notar que cuando Tomás habla de la creación no usa la expresión del ser (*essentia*), sino la del existir (*esse*).

b) Pruebas. Los paganos no conocieron la creación. Maimónides y Alberto Magno no pensaron

que pudiera demostrarse por la razón. Tomás la demuestra, y al mismo tiempo muestra que es una operación propia y exclusiva de Dios:

- ♥ Por ser Dios la única causa.
- ♥ El Ser supremo.
- ♥ La causa universal o causa de todas las causas.
- ♥ El único en que se identifican esencia/existencia.
- ♥ El único ser absolutamente necesario.
- ♥ El único que siendo omniperfecto contiene en sí todas las perfecciones.

Tomás da la preferencia al cuarto argumento, el del “*ens per essentiam*” o esencia = existencia. Es el único argumento que utiliza en la Suma Teológica I,44,1 y en In 2 Se, 1,1.

Avicena y Algazel, admitiendo que la creación es propia de la causa universal, admiten que algunas causas inferiores son capaces, como instrumentos de la causa primera, de crear. Avicena lo dice en concreto de la décima esfera. Dios crea la substancia y el alma de esta esfera, la cual a su vez crea la materia de los cuerpos inferiores. La razón de los árabes es que una causa una y simple no podría producir sino un solo efecto. Sin duda se dejaron influenciar por el libro *De causis* que creyeron era de Aristóteles. Fue Tomás quien descubrió que ese libro no era de Aristóteles sino de un neoplatónico (Proclus, siglo V). Los neoplatónicos, al estilo Plotino, ponen etapas intermedias entre el Uno absoluto y la multiplicidad de las creaturas. Pedro Lombardo pensó también que el poder creativo era comunicable, de modo que la creatura pudiera también crear, no por propio poder, sino como instrumento. Tomás considera que esto es imposible: para franquear el abismo del no-ser al ser es menester un poder infinito.

3 Dios crea libremente. Dios quiso, pero no necesariamente, el orden presente. No tuvo un motivo, ni creó para adquirir algo (Dios no es movido por, ni depende de nada). La única explicación es que El quiso crear para (un “para” antropomórfico) difundir su bondad: el amor es difusivo [→ Platón, *Timeo*]. También decimos que hizo la creación “para su gloria”, no para indicar antropomórficamente que buscarse un club de admiradores, sino que comunica su bondad. Lo que pasa es que bondad divina, y orden creado son inconmensurables, y no puede haber ningún orden creado que sea necesario a la bondad divina.

Todo señala que la creación concreta fue hecha en vistas y para bien del hombre.

4 Problema de la *creatio ab aeterno*. Podríamos resumir así las respuestas de Tomás:

- ¿La creación fue de hecho en el tiempo? Sí. Lo sabe por la revelación.
- ¿Se demuestra filosóficamente que la creación *tuvo* que ser en el tiempo? No. contra Alberto.
- ¿Se demuestra filosóficamente que la creación *ab aeterno* es absurda? No; contra agustinianos.
- ¿Se demuestra filosóficamente que la creación *tuvo* que ser *ab aeterno*? No; contra averroístas.

Sobre a): Nada especial que añadir.

Sobre b) y c): → discusión con Buenaventura.

Tomás: Los que defienden que el mundo tuvo que tener un comienzo son víctimas de la imaginación. La duración de una cosa no precede a esta cosa; ni fuera ni antes de la cosa hay duración. La eternidad no es una duración, sino ausencia de duración; la posesión del ser en lo indivisible. La eternidad no es una extensión sobre la cual pueda ponerse el tiempo, de modo que el primer instante del tiempo fuera uno de los instantes de la eternidad.

Acercas de los argumentos de Buenaventura:

♥ La infinitud del tiempo no hace número. El número es la síntesis de lo múltiple y de lo uno; pero en el tiempo no hay unidad, a no ser que nuestro entendimiento la realice. No podemos tomar la extensión entera del pasado, supuestamente infinito, como un conjunto terminado, al cual se le pudiera añadir algo. “Número de días o de revoluciones pasados”: somos nosotros quienes formamos esos conjuntos; y los formamos finitos. Como no existe punto de partida, no podemos estar ni lejos ni cerca de él: hacia atrás no hay punto privilegiado de referencia. Ni tampoco hacia adelante. Con respecto a la duración eterna no estamos ni en adelante ni en retraso con respecto a hace diez mil siglos que dentro de diez mil siglos [no deja de parecer extraña esta hipótesis, en que el movimiento se inmoviliza].

♥ Sobre la multitud infinita en acto. Se contraponen diversas afirmaciones de Tomás, y se intenta hacer ver que no todas concuerdan entre sí. Parece que se pueden organizar así:

De Veritate: La única razón para decir que Dios no podría crear una multitud infinita actual sería que tal noción fuera contradictoria. Tomás no decide nada. Ve 2,10.

Summa Theologica: No puede haber una multitud infinita actual, porque toda multitud creada debe tener cierto número; y una multitud infinita no tiene un número determinado. I,7,4.

De æternitate mundi contra murmurantes: Aún no se ha demostrado que Dios no pueda hacer un infinito en acto. (Probablemente es sólo un argumento *ad hominem*: “Ustedes no han demostrado eso”. (¿Se refiere al caso de “cosas que no tienen orden”?)

Nota. Es probable que Tomás quisiera defender la posibilidad del mundo eterno para coincidir, en cuanto posible, con Aristóteles. Desde luego el mundo eterno, lejos de quitar algo a Dios, lo postula con más fuerza. El mundo no por ser eterno existiría “a se”, sino “ab alio”; y existiría según su naturaleza: no se realizaría sino muriendo.

Sobre d): Averroes: el mundo tuvo que ser eterno. En efecto: el acto libre de la creación divina es eterno (Tomás, de acuerdo); por tanto, el efecto de ese acto debe ser eterno. Tomás no está de acuerdo en la conclusión. Sí, Dios quiso, de toda eternidad, crear el mundo; pero no que el mundo tuviese existencia de toda eternidad. Dios pudo querer libremente desde la eternidad, que el mundo empezase a existir en el tiempo.

2 Conservación

Bajo el ángulo de la creatura: es la perseverancia del ser contingente en el existir. Bajo el ángulo del Creador: es el influjo con que mantiene al ser contingente en el existir. Para persistir existiendo, todos los seres contingentes necesitan ese influjo divino. La conservación no es una realidad diferente, ni una relación nueva: es la misma relación que en la creación, pero en cuanto expresa la condición temporal del efecto. Dios es la causa de que el mundo sea y de que siga siendo. Algunos hablan de creación continuada. Y es que lo contingente, aunque ya exista, sigue siendo indiferente para existir o no.

3 Concurso [Mini]

Dios concurre a todas las acciones de las creaturas. Esto viene a ser un corolario de los puntos anteriores. Que Dios concorra, es doctrina de Tomás. El cómo se discutió tres siglos después. [→ Molina, Báñez]

4 Providencia

a) Los atributos divinos: justo, liberal, misericordioso, son corolarios de la Bondad divina.

b) Noción. La Providencia, vista en Dios consiste en el acto (un único acto, idéntico a su acto de existir) del entendimiento y la voluntad divinas por los cuales Él, amorosa y eficazmente, dirige todas las creaturas, especialmente las racionales, a su último fin, con los medios elegidos por él.

La Providencia, vista en las creaturas, es la ejecución de ese orden, que se obtiene por la creación, conservación y concurso. La Providencia en que vivimos es la sobrenatural. Pero puede considerarse la natural.

c) Posición de Tomás: Cuanto sucede en el mundo tiende de hecho a la gloria de Dios y al bien de los hombres.

d) El problema del mal. Siguiendo la línea de grandes autores (Platón, Plotino, Agustín...) Tomás no considera que el mal sea una realidad positiva, sino que en sí consiste en una privación. No tiene forma, sino que es una privación de forma. Algunos quieren probar que el mal es algo positivo, por el sufrimiento. Pero el sufrimiento no es el mal en sí, sino “la triste flor del mal”, así como el placer no es el bien en sí, sino “la dulce flor del bien”.

Se ha intentado ver en el mal una prueba contra la existencia o la providencia de Dios. En realidad, el mal sería un argumento para probar la existencia de Dios, pues no habría mal si no hubiera primero un bien que se desea. Todo mal supone un bien.

Interpretando a Tomás se suele decir que la raíz metafísica del mal está en la finitud de la creatura. Chestov, siglo XX, protestaría, pues en el *Génesis* se dice que vio Dios que cuanto había hecho era bueno. Un ser finito es limitado, imperfecto, pero no por eso es malo.

Se suscita la pregunta de si Dios pudo haber hecho un mundo mejor que éste, incluso el mejor mundo posible. Respuesta: En cuanto al mundo presente, pudo hacer mejor una cosa dada, en cuanto a lo accidental y circunstancial; no en cuanto a la esencia, pues entonces ya no se trataría *de este mundo*. Por qué quiso crear precisamente este mundo, es secreto suyo. Que hubiera

podido crear otro mundo diverso, “mejor” que éste, puede admitirse; pero no que pudiera darse “el mejor mundo posible”, pues Dios siempre puede hacer algo mejor que cualquier conjunto creado. No hay límite en la escala. Aplicación a los hombres existentes: él nos amó en concreto, pues quiso que viniéramos a la existencia, una existencia que no nos será quitada. [→ Buenaventura; Leibniz].

Tomás se pregunta si Dios puede querer el mal. La respuesta general y obvia es que no, pues el objeto de la voluntad es el bien. Aun los pecadores más perversos no quieren propiamente el mal, sino el aspecto de bien que conllevan sus acciones.

Lo que llamamos mal físico: puede decirse que Dios lo permite, y aun en cierto sentido y respecto de algunos, que los quiere, pero no *per se*, sino *per accidens*. Por ejemplo, las catástrofes de la naturaleza, en cuanto a su ser no son malas; pero se les considera un mal por los perjuicios que ocasionan al hombre. Pero son así un incentivo y un desafío a los talentos humanos. Lo que llamamos mal moral: Dios lo permite, pero no se puede decir que lo quiera, ni *per se* ni *per accidens*. Lo permite sólo en orden a mayores bienes. Es cierto que él concurre a la acción de la creatura, en cuanto esa acción tenga de ser y de perfección, pero el mal moral puede ser sólo atribuido a la creatura - y no como si el mal fuera algo positivo, y la creatura una causa eficiente; sino que el mal sigue siendo una privación, y la creatura es más bien una causa deficiente. Cf. CG 3,4-16. [Platón ya había dicho que “Dios es inocente” del mal moral: *República*, Mito de Er] La respuesta adecuada al problema del mal *quizá* sólo pueda darlo la teología.

5 La libertad de las creaturas y la Predestinación

Se pregunta Tomás (I, 18) si la voluntad divina impone necesidad a las cosas que quiere. Tomás sostiene que la voluntad divina es eficacísima, y que obtiene no sólo lo que quiere, sino del modo que quiere. Es obvio que quiere que algunas cosas se realicen necesariamente, pero no todas; sino que quiere que algunas se realicen de manera contingente, pues de otro modo destruiría el libre albedrío. Así que Tomás sostiene también que hay en el hombre libre albedrío; y responde a textos interesantes de la Biblia y de san Agustín. Esta es la parte segura de la doctrina.

El cómo compaginar todos los datos, incluido el tema de la Predestinación, es ante todo un tema teológico que se agitó intensamente en el siglo XVI. Tocaremos el punto al tratar de Molina.

XVIII TEMAS SELECTOS COSMOLÓGICOS

- 1) Hylemorfismo. Cf. nuestras secciones II y V.
- 2) Infinito. 3) Continuo. 4) Espacio. 5) Movimiento. 6) Tiempo. 7) Ley. 8) Milagro.

Para estos temas es indispensable consultar el *Miniléxico*.

XIX LA VIDA, especialmente humana

[Mini: vida, principio, finalidad]

Los seres vivos se caracterizan por su actividad, regida por una finalidad dinámica o autoteleología, esto es, por la autodirección de las actividades hacia su bien (perfección y conservación del organismo y de la especie). Se suscita la pregunta por la razón suficiente de esa autoteleología, y se concluye que debe ser algo que trascienda la materia. No puede ser la materia misma, cuya actividad es transeúnte, no inmanente.

Además, en ese caso, todos los cuerpos serían vivientes.

Ni tampoco puede ser la estructura misma de la materia, pues tal estructura es el fin. [Recordar la objeción de Simmias en el *Fedón* : lo que llamamos alma podría ser la armonía, u organización de cualidades. Atender a la respuesta de Sócrates]. Ni vale la comparación con una máquina pues el organismo es un uno *per se*; la máquina, *per accidens*. [Mini] El organismo construye sus partes paulatinamente, repara las heridas con su actividad propia, genera otro semejante a sí, cosa que no hacen las máquinas. Ese principio vital o razón suficiente de la autoteleología es lo que llamamos alma. Todos los seres vivos tienen un alma, de orden superior a la materia. Esta alma es la forma substancial del cuerpo vivo. Aristóteles la define: Acto primero del cuerpo físico orgánico en potencia para la vida. En las plantas y animales, el alma es forma substancial no subsistente: se origina por generación, no por creación, y perece al perecer el compuesto. En el caso del hombre debemos estudiar primero sus facultades y operaciones.

Textos: In 2 Se 9,1,1; CG 2,63-65; In Anm 1-4; Pot 10,1; I,18,2.3; 75,1; 76,4.

XX FACULTADES DEL ALMA**1 Conspecto general**

1 Facultad vegetativa (común con las plantas): nutrición, crecimiento, reproducción. Tiene como objeto al cuerpo viviente por medio del alma.

2 Facultad sensitiva (común con los brutos). Comprende:
Cinco sentidos externos.
Cuatro sentidos internos: sentido interno común, fantasía, estimativa, memoria.
En armonía con el conocimiento de los sentidos: apetito sensible, sentimiento, locomoción.
Tiene como objeto no sólo el propio cuerpo, sino todo cuerpo sensible.

3 Facultad racional (propia). Comprende:

a) Entendimiento o facultad cognoscitiva inmaterial. (Agente y pasivo).

Se le adscriben: atención, memoria intelectual, reflexión, conciencia.

b) Voluntad: apetito racional, o intelectivo. Se le adscriben: deseos y sentimientos.

Su atributo más noble: la libertad.

Tiene como objeto no sólo los cuerpos sensibles, sino el ser en general.

Nota. Todas estas facultades proceden del alma como de su principio. Se distinguen realmente de ella y entre sí. Y es que tienen diversos objetos formales (la vista tiene por objeto el color, etcétera.), y sus actividades son diversas: la operación sigue al ser: *operatio sequitur esse* (la operación depende de qué tipo de ser se trata). Pero no se multiplican sin más las distinciones reales. Por ejemplo, la memoria intelectual es función del entendimiento pasivo.

2 Sentidos externos [Mini: sensación, sentidos]

- a) Orden de dignidad. Tacto y gusto, los más groseros. Luego olfato y oído. El más alto, la vista, por ser el más inmaterial y universal de los sentidos, con lo que se asemeja a la inteligencia.
- b) Orden de dependencia. El tacto es el primero y como fundamento de los demás.
- c) Su número. Tomás cuenta cinco, pero, con Aristóteles, no cree que ese número sea rígido.
- d) Aparte de los sensibles propios, Tomás recibe de Aristóteles los sensibles comunes, que no son por sí mismos objetos de la sensación, pero que la modifican: movimiento/reposo; unidad/pluralidad; grandeza/figura. Estos sensibles comunes son cuantitativos.
- e) Los sentidos abstraen en cierta manera: cada uno absorbe de lo real lo que puede asimilar. Y abstraer no es mentir. Tomás aprueba lo de Agustín: nuestros ojos no nos engañan; comunican lo que experimentan (De v.rlg 36). Lo que dicen es. Pero la razón puede errar al interpretar el dato.

3 Sentidos internos

1. *El sentido común*: a) Gracias a él el viviente siente que siente. b) Coordina los datos de los diversos sentidos externos. El ojo ve el color, y distingue un color de otro, pero no oye; y así los otros. El sentido común los reúne. c) Capta los sensibles comunes de que hablamos.
2. *Fantasía o imaginación*: Los sentidos externos y el común reciben; la fantasía conserva. Es una especie de tesoro de las imágenes recibidas por los sentidos.
3. *La estimativa*: aprehende cosas que no se captan por los sentidos, por ejemplo, si algo o alguien es amigo o enemigo. Un pajarito “estima” que las ramitas le serán útiles para su nido; no juzga; lo capta. Se relaciona con el instinto. La estimativa en el hombre se llama cogitativa, pues entra también el juicio y la reflexión.
4. *Memoria sensitiva*: La fantasía conserva imágenes. La memoria las reconoce como ya vividas, como pasadas (aunque no en abstracto, con la noción abstracta de tiempo, cosa que sólo puede hacer la memoria intelectual). Las otras facultades sensitivas son centrípetas: van de los objetos al alma; la memoria es centrífuga: va del alma a los objetos.

Textos: I,77.78; In 2 mf 1.

XXI EL CONOCIMIENTO [Mini]

1 En qué consiste

El conocimiento realiza la síntesis del que conoce y del que es conocido, de tal modo que la perfección de éste deviene en cierto sentido la perfección del otro. CONOCER ES SER. En tanto conocemos sin objeto en cuanto lo somos. Conocer es ser de una manera nueva y más rica. Los no cognoscentes tienen sólo su forma propia; los cognoscentes, la forma del OTRO.

Aristóteles dice que en cierto sentido el alma deviene todas las cosas. Tomás dice a cada rato que hay una fraternidad entre las cosas y nosotros, por la cual las conocemos. Agustín había dicho: todo es creado dos veces: una, en sí mismas; otra, en las inteligencias.

El cognoscente deviene el otro: no según el ser determinado de éste, pues serían idénticos. El cognoscente recibe la forma de piedra, pero no se petrifica; de hongo, pero no deviene hongo tal cual. Para explicar esto, Tomás introduce la noción de “especie”, que es el mismo objeto pero con otro modo de existencia: “intencional” [cf. sección XXII].

Empédocles, Critias y Demócrito tuvieron buen arranque: lo semejante es conocido por lo semejante; pero se desviaron: concluyeron que el alma debía ser material. Demócrito explicaba el conocimiento por pequeñas imágenes que parten de los objetos y penetran en la materia del alma. Platón pensó que nuestro entendimiento participaba directamente de las formas inteligibles separadas. Aristóteles, entre los dos.

2 La inmaterialidad, raíz del conocimiento

El objeto conocido adquiere una nueva manera de ser, intencional, superior a la física, pues no se encuentra en el cognoscente física, sino psicológicamente como un acto en otro, o sea, de algún modo inmaterial. La materia coarta y limita; lo intencional amplía.

3 La sensación es conocimiento

El objeto no es recibido física, sino psicológicamente.
Se recibe la forma sensible, pero sin materia.

4 Quien siente es el compuesto

Demócrito: quien siente es el cuerpo. Agustín (¿?): quien siente es el alma, a través del cuerpo. Aristóteles notó que la intensidad del estímulo sensible podía perturbar tanto, que se dejara de sentir (ruido o luz intensos). Se confirma por los efectos de la fiebre, alcohol, drogas.

Textos: Ve 2,2; 8,6; CG 4,11; In 2 Anm 24; In 4 f 23; I,14,1; 75,3; 77,8; 80,1;
In 3 Anm 13; Qd 8,2.

XXII INTELECCIÓN [Mini]**A Posiciones de Santo Tomás**

1 Tomás tiene, como dato de experiencia, que sin la participación de lo sensible no puede producirse naturalmente ningún fenómeno espiritual:

♥ Nadie piensa sin evocar una imagen que sirve de apoyo al pensamiento. Aun la filología lo muestra: ánima tiene la raíz sánscrita *an*, respirar (griego *ἀνεμος*, viento, agitación). Dios (Deus): sánscrito *deinos* (lúcido).

♥ Cuando estudiamos, o explicamos, usamos ilustraciones sensibles, como figuras matemáticas. Jesús usó muchas parábolas. En general no llegamos a la inteligencia de otro sino sensiblemente: con sonidos de los labios que llegan a sus orejas; con imágenes suscitadas por los sonidos.

♥ En el progreso espiritual (de vicio a virtud, de ignorancia a ciencia) toma parte lo intelectual, pero la transmutación tiene lugar de suyo sensiblemente. Ve 26,3,12.

Esto es, el inteligente es el hombre entero. Con Aristóteles: el alma no se puede definir completamente sino en función del cuerpo. Tomás retoma la ironía de Aristóteles: decir que sólo el alma entiende es tan ridículo como decir que ella sola construye o teje. Ve 19,1,1.

2 Si lo sensible es necesario para utilizar el conocimiento, con mayor razón será necesario para adquirirlo. El entendimiento ha de recibir su material de los sentidos.

3 Platón, constatando que el alma no posee siempre en acto sus conocimientos, afirmaba que el entendimiento tiene en sí las formas inteligibles; que la unión con el cuerpo era lo que le impedía conocerlas todas en acto; a lo cual llegaba el alma a través de la reminiscencia. Tomás no admite las ideas innatas ni la reminiscencia platónica. El entendimiento es una *tabula rasa*, está en potencia (entendimiento pasivo) para recibir ideas; y tiene que ser llevado al acto por un principio que esté en acto (entendimiento agente). Contra Platón: cuando falta un sentido, desaparece todo el conocimiento que se tenía con ese sentido. El ciego de nacimiento no conoce los colores. Y parece muy extraño que los sentidos, fuente de conocimiento, sean obstáculo para el conocimiento del alma [Esta crítica a Platón es demasiado aristotélico tomista].

4 Para entender se requiere una iluminación. Pero Tomás no admite que la iluminación provenga de una intervención especial divina (a lo Agustín) sino que el hombre debe tener la capacidad de iluminar.

5 Las inteligencias puras tienen como objeto proporcionado lo inmaterial. No es el caso del hombre; éste tiene como objeto proporcionado las cosas sensibles; captará, sí, lo inteligible, pero necesita primero las cosas sensibles; y como la distancia es extrema entre lo inteligible y el ser material, la forma inteligible no se recibe de golpe; es menester un proceso, que pasamos a ver.

6 Algunos tomistas modernos hacen ver, por lo dicho, que la entrada al sistema de Tomás lo constituye su teoría del conocimiento; y que las tesis tomistas pueden fundar una epistemología.

El idealismo (Kant) presupone un puente infranqueable entre el entendimiento y las cosas: Tomás no se planteó propiamente el problema epistemológico de Kant; no se preguntó por las condiciones que hacen posible la fisicomatemática. Pero sí se preguntó por las condiciones para tener la idea de un cuerpo físico cualquiera; y resolvió un problema que el idealismo no se plantea. Llave de la solución: no estamos encerrados; somos capaces de devenir otros intencionalmente.

Textos: Ve 19,1,1; 26,3,12; In 1 Anm 2,24; I,85,1; III,60,4.

B Pasos del proceso (ver esquema en la página siguiente)

- 1 El objeto exterior actúa sobre el sentido (éste toca realidades singulares, no universales) y produce en él la especie impresa sensitiva. (Toque de la cosa sobre el sentido).
- 2 La facultad sensitiva, informada por esta especie impresa, produce dentro de sí la especie sensible expresa, término de la sensación (toque de la cosa en cuanto sentido en mí).
- 3 Con el acto de la sensación externa se produce en la fantasía una nueva especie impresa.
- 4 Informada por ésta, la fantasía produce su propia especie expresa o fantasma.

El fantasma pertenece todavía al orden sensible (un hombre con color, con cabellera...), y es de una generalidad imprecisa; es temporal, moviente, cambiante. En cambio, la idea (a la cual no llegamos aún) se va a caracterizar por su universalidad precisa, por ser intemporal y estable, así se trate de la idea de un objeto fluente.

- 5 El entendimiento agente, o activo: a) Por su poder natural ilumina al fantasma. Iluminar quiere decir aquí hacer visible el aspecto inteligible del fantasma, la forma universal. El entendimiento agente “abstrae” esa forma universal; y produce sobre el entendimiento posible (o pasivo) la especie impresa inteligible. (Estamos en un momento intermedio; todavía no tenemos propiamente la “ideal”). Abstractar significa aislar intelectualmente lo universal separándolo de sus notas particularizantes.

El entendimiento agente es ese principio en acto del que hablábamos. Decíamos arriba que el cognoscente, sin dejar de ser él mismo, ha de devenir la cosa conocida. El conocimiento ha de prestarse a esta condición: que un ser, sin dejar de ser lo que es, devenga otro. Para explicar esto, Tomás introduce la noción de “especie” como intermediario que sin dejar de ser el objeto devenga el sujeto. Entonces la cosa conocida no invade el pensamiento (no tengo el estadio físico dentro de la cabeza; si así fuera yo me convertiría en el estadio, y dejaría de ser yo.)

La especie -sensible o inteligible- no es sino lo sensible, o lo inteligible, del objeto, pero con otro modo de existencia. La identidad de objeto y sujeto se explica así. La especie no es algo, un ser, diverso de la cosa; es la cosa misma, pero de otra manera. (Si fuera un ser diverso de la cosa, nuestro conocimiento sería de especies, y no de las cosas del universo). Para que hierro o mármol estén en el pensamiento, deben estar ahí sin más, y según su forma universal y espiritual. Esta manera de existir en el pensamiento se llama “intencional”. (No se trata de un “substituto”, que fuera diverso de la cosa).

FACULTADES SENSITIVAS

FACULTADES INTELECTIVAS

	sentido	fantasía	entendimiento en acto	entendimiento en potencia	externo
A	no conscientes	1 especie impresa sensitiva	3 especie impresa imaginativa	↓	5 especie impresa inteligible
C					
T	conscientes	2 especie expresa sensitiva	4 especie expresa imaginativa		6 especie expresa inteligible
O		=	=		=
S		SENSACIÓN	FANTASMA o IMAGEN	lo ilumina ve la esencia la abs-trae la inscribe en (5)	IDEA UNIVERSAL ABSTRACTA o CONCEPTO

6 Informado por la especie impresa inteligible, el entendimiento posible produce dentro de sí la especie inteligible expresa, esto es, LA IDEA: la semejanza del objeto (expresada en la mente). Es una visión intelectual del objeto.

Se llama también CONCEPTO, porque es concebida por la mente. El entendimiento usa lo sensible, pero sobrepasa lo sensible, sabe leer la esencia o forma universal. (*Intellectus: intus - legit*, “lee adentro”). La idea es el primer producto del entendimiento. Después veremos otros.

La idea no es la especie, sino que sale de la especie.

La idea no es la cosa, sino su representación: la idea “hombre” no existe como tal sino en el entendimiento; mientras que los hombres continúan existiendo en la realidad aunque no sean conocidos. Pero el entendimiento produce la idea de libro porque devino libro gracias a la especie. Por eso la idea se asemeja necesariamente a su objeto. El entendimiento ha de ser fecundado por la especie de la cosa para ser capaz de engendrar la idea.

En el proceso hay una serie de transformaciones:

En (1) tenemos la mera alteración bioquímica.

En (2) la sensación no es sino la alteración bioquímica transformada.

En (3) la fantasía recibe especies particulares, que en

En (4) son transformadas en fantasmas.

En (5) el entendimiento posible recibe especies universales.

El entendimiento agente disocia lo universal de las notas particularizantes.

En (6) tenemos la idea abstracta, que no viene a ser sino la sensación transformada.

A lo que llega el entendimiento es a la esencia o *quiddidad* o forma universal.

La idea, o concepto, es la semejanza del objeto producida en la mente. La idea o concepto no es lo que se conoce (*id quod*), sino el medio por el cual se conoce (*id quo*). Lo que se conoce son las

cosas, por medio de los conceptos. Si estos fueran el objeto de nuestro conocimiento, nuestro conocimiento y nuestra ciencia se referirían no al mundo externo, sino sólo a nuestros conceptos.

C Conocimiento del singular

El proceso recorrido culmina en la idea, por medio de la cual conocemos la forma universal. Esto es, conocemos el universal. ¿Conocemos también lo singular? Tomás responde: Los sentidos sí conocen directamente el singular. El entendimiento no conoce directamente el singular; pero sí lo conoce indirectamente, mediante una conversión o vuelta de la atención al fantasma. Con los sentidos percibo a Juan. El entendimiento abstrae la forma universal “hombre”. El entendimiento se vuelve hacia el fantasma, y así conoce a Juan; y puede proferir el juicio: Juan es hombre.

Se excluye al objeto particular corpóreo como objeto directo del acto de conocimiento intelectual: no tanto por ser particular, sino por ser material; porque la mente sólo conoce al abstraer la forma de la materia, y ésta es el principio de individuación. (Abstraigo de esos huesos, de esa carne, de esa materia individualizante; no que el concepto obtenido “hombre” excluya la corporeidad o materialidad). Podríamos decir que una vez que la forma universal descendió, fue recibida en la materia y así fue individualizada. Ahora, por la abstracción, hay una vuelta al origen: la forma encarnada, individualizada, se desencarna, se desindividualiza; es el sentido inverso.

D El objeto del entendimiento

El objeto adecuado-material del entendimiento humano en general es el ser en toda su extensión.

- ♥ material: los objetos a que llega de cualquier manera que sea (sensible, espiritual; posible o real, creaturas, Dios, etcétera.)
- ♥ adecuado o totalizante: la suma total de los objetos que son su material.
- ♥ en general: incluyendo el entendimiento angélico y, analógicamente, el divino.

El objeto adecuado-formal: en cuanto ente (o también: lo verdadero).

- ♥ adecuado-formal: el aspecto bajo el cual conoce sus objetos; la nota común a estos. Como puede verse, la capacidad de nuestro entendimiento es infinita en potencia.

El objeto proporcionado-material del entendimiento humano son las cosas sensibles.

- ♥ proporcionado: lo que primero y por sí se conoce, teniendo en cuenta el ser corpóreo del hombre aquí en la tierra.

El objeto proporcionado-formal del entendimiento humano son las esencias materiales.

Con esta concisión Tomás se sitúa entre el espiritualismo platónico y el materialismo. De suyo se trata del universal directo, del simplemente abstraído. Secundariamente se habla del universal reflejo, del universal captado en cuanto universal. (El rústico capta el universal, pero no sabe que es un universal).

E Orden de lo conocido

1 La cosa, por medio de la idea. Pero aquí *lo que estrictamente primero se conoce es la idea confusa de ser*. Este conocimiento primero es espontáneo, irreflexivo, impremeditado. (Todo esto se excluye: que el cognoscente conozca la abstracción; que haya abstraído el ente de los diversos géneros y especies o tipos de ser; que conozca los diversos elementos como acto/potencia, esencia/existencia. Esto es, el primer conocimiento sólo percibe el ser en oposición a la nada, no todavía como la realidad de la idea, ni como el ser común a muchos, pues esto supone conocimiento previos como real/irreal, uno/muchos, etcétera. De esta primera y confusa percepción del ente nace el primer juicio, que será también espontáneo y confuso.

En segundo lugar viene el conocimiento claro del ser (común a muchos). Aquí, el que conoce sabe que ha abstraído; conoce lo que es acto/potencia, etcétera. Este conocimiento es ya reflexivo y supone innumerables juicios y racionios. Este “ser” es objeto de la ciencia más alta y difícil: la metafísica. Las demás ideas no se deducen de la idea del ser, sino que se obtienen también por abstracción, pero no son sino determinaciones más próximas del ser común. (Los ontologistas confunden el ser divino con el ser común).

2 El acto de entender.

3 El entendimiento mismo.

Conociendo su acto, el entendimiento se descubre a sí mismo como su fuente.

4 El alma se descubre como sede del entendimiento.

(Descartes: lo primero conocido es el alma; Tomás: lo primero conocido es el ser.)

Así descubrimos cómo el alma (o el entendimiento) se conoce a sí misma: por medio de sus actos; no directamente en su esencia, sino en el acto por el cual abstrae las especies inteligibles de los objetos sensibles. De modo que no hay excepción a la regla de que todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos. Lo mismo se diga de los seres superiores al alma. Se conoce lo inmaterial, pero a partir de lo sensible. No tenemos intuición de lo inmaterial; no hay intuición intelectual. Así se opone Tomás a los agustinianos de la época, para quienes el alma se conoce a sí misma inmediatamente. Corolario sobre la posibilidad de la metafísica: El hombre alcanza un conocimiento intelectual de las sustancias inmateriales, aunque ese conocimiento sea indirecto.

Los sentidos están determinados a un tipo particular de objetos.

En cambio el entendimiento, que es inmaterial, es la facultad de aprehender el ser.

F Entendimiento agente y entendimiento posible

1 Decíamos que el entendimiento es una *tabula rasa* que está en potencia (entendimiento posible, paciente, pasivo) para conocer. Tiene que ser llevado al acto por un principio que esté en acto (entendimiento agente). Tomás dice que esas dos facultades están en el hombre; y que hay entre ellas distinción real. Función del entendimiento agente: produce, junto con el fantasma, especies inteligibles impresas. Esta operación se designa de varias maneras: ilumina el fantasma; ve la esencia; la abstrae; hace inteligibles en acto las cosas sensibles; da la evidencia de los principios; conforta al entendimiento posible. Notar que el entendimiento agente, aunque produce la especie, no conoce; pues la especie no es un conocimiento, sino sólo principio del conocimiento. La operación del entendimiento agente es transeúnte, no inmanente. Se llama agente porque su función es actuar, no recibir (no que siempre esté en acto).

Función del entendimiento posible: informado por la especie inteligible impresa, realiza la intelección. Esta operación es inmanente: sale de él y se recibe en él. Este entendimiento posible es el que conoce.

2 Avicena pensó que habría un solo entendimiento agente, separado de los hombres, común a todos ellos, y que sería la décima inteligencia. Algunos medievales pensaron que ese entendimiento agente común sería Dios. Tanto Avicena como aquellos pensadores afirmaban la inmortalidad personal.

Tomás ve gustoso que se recurra a Dios como primera fuente de toda luz (*erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*), pero no acepta la teoría de un único entendimiento agente, separado y común para todos los hombres. Apenas puede creerse que en el hombre mismo no haya un principio inmediato y suficiente de sus operaciones naturales. Argumenta Tomás: Si el entendimiento agente fuera sólo uno, común para todos los hombres, su ejercicio sería independiente del control del individuo, y sería constante; pero la experiencia nos muestra que nosotros llevamos a cabo la actividad intelectual, y que la abandonamos a voluntad. ¿O no es el hombre el que abstrae?

Averroes sostiene también un sólo entendimiento agente separado, y dice que así lo puso Aristóteles. Tomás aprovecha el momento para interpretar a Aristóteles según su línea tomista y no averroísta. Fue tal vez un exceso de benevolencia, porque al menos a la letra, sí parece que Aristóteles dijo lo que entendió Averroes.

3 Averroes sostuvo además la tesis de un solo entendimiento posible, separado; éste es el inmortal. Tal tesis choca con la inmortalidad personal. Tomás no puede admitir tampoco la tesis de Averroes, y pone un entendimiento posible en cada hombre. En efecto: si el alma es la forma del cuerpo, no se ve cómo el entendimiento pasivo fuera uno solo para todos los hombres: un solo principio no podría ser la forma de una pluralidad de sustancias. Por otra parte: tal entendimiento pasivo sería eterno. Sólo que entonces contendría todas las especies inteligibles que han sido recibidas desde siempre; y todos los hombres podrían entender aquellas cosas que en algún momento fueron entendidas por otro, lo cual contradice nuestra experiencia. Además quedaría inexplicada la diversidad de los hombres en cuanto a capacidad intelectual, y la diversidad de ideas en los diferentes hombres. Es absurdo suponer que todos los hombres tienen un solo entendimiento, como lo sería suponer que tienen una sola visión corporal. Todavía más: hay lesiones y otras causas que suprimen sólo en el afectado ciertos fantasmas y el conocimiento de los inteligibles correspondientes.

Textos (del párr. 2 al 6): In 2 Se 17,2,1; Ve 2,2.6; 4,2; 9,1;10,6,8.9.13; 11,1.2.3; CG 2,73-8; In 2 Anm 2.3; In 3 Anm 10; Pot 8,1; De unitate intellectus 2; Anm 20; Suma teológica: I,16,1; I,27,1 corp; I,34,1; I,76,2; I,79; I,84-89.

Variantes escolásticas

1 Todos, Tomás: nuestro entendimiento conoce no sólo los universales sino también los singulares materiales.

Tomás, Alberto Magno: nuestro entendimiento conoce los singulares materiales sólo indirectamente, por la conversión al fantasma.

Al abstraer se remueve la materia, que es el principio de individuación.

De modo que lo que nuestro entendimiento conoce directamente es el universal.

Escoto, Suárez: ni el principio de individuación es la materia, ni se requiere la conversión al fantasma para conocer el singular material. Aparte de que esa conversión al fantasma es explicada por sus defensores en intrincadas maneras, arguye Suárez que el fantasma mismo es algo singular y material; por tanto, si se conoce, ya se conoce directamente el singular material, sin que sea necesaria la conversión. Esto es, nuestro entendimiento conoce el singular material por su propia especie. La especie será, entitativamente, inmaterial, pero nada impide que sea representativa de la cosa material singular.

Ockham es más radical: sólo existen los singulares. Y el entendimiento los conoce directamente. Ockham declaró la guerra a todo conocimiento quidditativo.

2 Relacionado con el punto anterior: ¿qué conocemos primero, el universal o el singular? Como es claro, quienes siguen la línea tomista ponen primero el conocimiento del universal. Los de la línea Escoto Suárez dicen que lo primero que se conoce es el singular. Y de ahí se abstrae el universal.

3 Respecto ya del conocimiento del universal, ¿qué se conoce como estrictamente primero?

Tomás, como vimos: el concepto indeterminadísimo de ser.

Escoto: el concepto de naturaleza específica.

4 Distinción entre el entendimiento agente y el posible.

Tomás, Alberto Magno: distinción real.

Escotistas: distinción no real.

Suárez ve las dos tesis probables, pero se inclina por la segunda.

XXIII DIVERSAS FUNCIONES DEL ENTENDIMIENTO HUMANO

A) Intelección, Juicio, Raciocinio

B) Atención, Memoria, Reflexión, Conciencia Psicológica

La intelección la acabamos de ver; juicio y raciocinio se ven especialmente en el curso de Lógica. Para nuestro curso bastará ver las demás en **Mini**.

Añadimos ahora unas notas sueltas.

♥ En el párrafo anterior vimos la primera etapa del conocimiento: la abstracción lleva a la intelección de las esencias (aunque vimos que para Tomás lo primerísimo que se conoce es el ser, bajo el aspecto indeterminadísimo de algo existente, de algo real). La segunda etapa, composición y división, lleva al juicio: El entendimiento se va dando una visión más completa de la cosa añadiendo determinaciones sucesivas (propiedades, accidentes, maneras de ser): Juan es hombre, es alto, es moreno. (Es posible que ya en la primerísima aprehensión, la confusa de ser, ya se implique un juicio; como que de golpe se está en el orden del juicio, un juicio de existencia. La tercera etapa es el raciocinio, que maneja los datos anteriores. Una inteligencia pura no procede así; no necesita esas operaciones. Los ángeles no necesitan hacer raciocinios, pues nuestras “conclusiones” les son evidentes; ni componer ni dividir para hacer juicios, por lo mismo; ni necesitan recibir especies de fuera, pues éstas les son connaturales o innatas.

♥ La verdad propiamente está en el juicio y no en la mera aprehensión (sensación o intelección). Ésta solamente refleja; el juicio dice: esto es, o esto es tal.

Decíamos que la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento. Considerada en sí, la verdad connota siempre un entendimiento; de modo que la verdad en cuanto tal está en el entendimiento y no en las meras cosas. Pero si consideramos el fundamento de la verdad, habrá que decir que la verdad está en las cosas, más que en el entendimiento.

Hay dos tests fáciles para ver que la verdad propiamente está en el entendimiento. Uno, que podemos poner en relación de verdad dos términos idénticos como: el hombre es el hombre. Otro, que podemos relacionar términos que no tienen realidad en la naturaleza: la quimera es un animal fabuloso.

El ser -en cuanto existir- funda la verdad, porque expresa lo que es. Dios es entonces la Suma verdad, pues Él es el existir mismo subsistente. También por eso se dice que el objeto formal del entendimiento es el ser (en cuanto existente, en cuanto real), y que eso es lo primerísimo que conocemos. Bajo otro aspecto se dice que el objeto del entendimiento es el ser en cuanto esencia: para excluir la materia, y para indicar que se hace una abstracción.

♥ El error no proviene de la sensación ni de la intelección, sino de nuestra precipitación o inconsideración al juzgar. Las informaciones de los sentidos no son erróneas en sí; y el entendimiento juega un papel análogo al de los sentidos. Pero con respecto a las esencias recibimos sólo un reflejo o retrato. Decir sólo “hombre”, “árbol”, no es enunciar ni verdad ni error. Estos se dan en el juicio, si decimos, por ejemplo: “el hombre es árbol”. El juzgar bien y el raciocinar bien son todo un arte. Cf. Lógica, en que Tomás sigue las reglas de Aristóteles.

XXIV LA VOLUNTAD [Mini]

1 El apetito en general

Apetito es la tendencia al propio bien. De hecho a toda forma sigue una inclinación natural; pero los seres dotados de conocimiento realizan la forma de manera más elevada, y su apetito será también de orden más elevado. La lluvia tiende hacia la tierra, y la tierra la espera. Los seres dotados de conocimiento llevan en sí el motor del deseo, que es el bien aprehendido, con el cual se descubre cierta fraternidad. Estamos en la esencia metafísica del deseo. Al conocer, devengo otro; y este otro en mí tiende a su ser, a consumarse en su bien, pues toda cosa está dispuesta hacia su forma natural, de tal modo que cuando no la tiene, a ella tiende; y cuando la posee, descansa en ella. Si el otro, devenido yo, quiere consumarse, es para consumarme. Para que haya deseo, y no sólo huída (aunque la huída es también una especie de deseo), es menester que haya cierta semejanza de naturaleza entre cognoscente y conocido; que lo que uno tenga, pueda devenir la riqueza del otro, que no la posee sino en potencia. El deseo se funda a la vez en riqueza y en indigencia; en indigencia actual y en riqueza potencial.

Punto de vista de la finalidad: lo primero es el bien. El deseo explica el conocimiento, lo busca.

Punto de vista de la esencia: lo primero es lo verdadero. El conocimiento explica el deseo.

En este sentido se dice que no se desea sino lo conocido: *nihil volitum quin præcognitum*, que no hay deseo de lo desconocido: *ignoti nulla cupido*.

Son diversos aspectos. El círculo o proceso al infinito (el deseo supone el conocimiento, y el conocimiento supone el deseo) se resuelve radicalmente en Dios, cuyo entendimiento y cuya voluntad se identifican con la esencia divina.

2 Apetito sensitivo y apetito racional

Gracias a los sentidos y al entendimiento, el alma puede devenir todas las cosas. A esas dos facultades cognoscitivas corresponden dos apetitos diversos. El primero, sensitivo, que el hombre tiene en común con el animal; éste tiende a su bien: lo que conviene a su naturaleza.

El otro, racional, propio del hombre, cuya tendencia es adecuada al grado de conocimiento.

El apetito racional, o voluntad, es de un orden esencialmente superior al apetito sensitivo, como se muestra:

♥ A posteriori.

a) Queremos el fin en cuanto fin.

b) Queremos cosas suprasensibles, como la justicia, la ciencia, la gloria; y por motivos superiores a lo sentidos, por ejemplo, por un bien honesto, o intelectual.

c) Queremos aun en contra del apetito sensitivo, aun le resistimos; como el que sacrifica los bienes materiales y aun la vida terrena por bienes más altos.

d) La voluntad para reflejarse perfectamente sobre sí misma quiere amar lo que ama.

♥ A priori. Se da en nosotros un conocimiento estrictamente racional, irreductible al conocimiento sensible. Por tanto debe haber en el hombre un apetito correspondiente. Tanto en Dios como en el hombre, Tomás muestra la existencia de la voluntad a partir de que hay entendimiento. El apetito racional quiere el bien en general (lo que no se da en los sentidos).

3 El objeto de la voluntad [Mini]

4 El entendimiento tiene la preeminencia absoluta; la voluntad, preeminencia relativa

Conviene precisar el sentido del “intelectualismo” de Tomás, y de Suárez, en oposición al “voluntarismo” de Buenaventura y Escoto. Tomás hace las precisiones siguientes:

a) Según la prioridad e independencia, el entendimiento tiene la preeminencia; él es la raíz de la voluntad; y ésta depende, en su ser y en su operación, del entendimiento.

b) Según su objeto adecuado: Las dos potencias son iguales, pues las dos lo abarcan todo; el entendimiento, el ser universal; la voluntad, el bien universal (trascendentales).

El entendimiento conoce al alma, a la voluntad, a la volición y a su objeto, y a sí mismo.

La voluntad quiere al alma, al entendimiento y objetos de éste, y a sí misma.

c) Según el objeto formal, el entendimiento tiene la preeminencia. El objeto formal del entendimiento es el ser (o lo verdadero); y el de la voluntad, lo bueno. Pero algo es bueno en la medida en que es ser. “Ser” y “verdadero” son más fundamentales que “bien”.

d) Según su actividad en general, el entendimiento es más noble, pues al entender posee el objeto; mientras que la voluntad, al querer, tiende al objeto como externo.

e) En cuanto al ejercicio de la actividad, es superior la voluntad, pues el entendimiento es activo sólo en cuanto la voluntad lo saca de la potencia al acto. Y sin embargo la voluntad, para querer algo determinado, como es ciega, necesita ser ilustrada y regida por el entendimiento. Es más, en el aspecto moral la voluntad actúa bien o mal según que siga o no la dirección del entendimiento. Pero hay un dato que no se puede despreciar: el bien y la dicha de cada una de las potencias está en que sean activas; y la misión de la voluntad está en mover las potencias a la acción.

f) En cuanto a la libertad es clara la preeminencia de la voluntad, que es libre, mientras que el entendimiento no lo es, pues su juicio es especulativo: tiene que ver con lo verdadero o falso. Respecto de los bienes particulares, la voluntad es libre, y puede mover al entendimiento para que le busque y proponga un bien que le convenga; y si no le gusta, puede mover incesantemente al entendimiento para que le busque algo nuevo. Y sin embargo esta preeminencia de la voluntad es relativa, pues la raíz de la libertad, como veremos, está en el entendimiento.

g) Respecto de la perfección recibida por el objeto:

Aquí en la tierra, y respecto de objetos superiores al hombre, como Dios: a Dios lo conocemos sólo imperfecta y analógicamente; mientras que la voluntad desea directamente a Dios. Entonces el amor a Dios supera con mucho al conocimiento que tenemos de él. (Respecto de objetos inferiores al hombre es al revés: hay muchas cosas que conviene conocer, pero no amar).

En la otra vida, con la visión beatífica, reaparece la superioridad intrínseca del entendimiento.

El fin supremo es la verdad. Tal es el intelectualismo de Tomás, en línea aristotélica.

Se puede señalar, aquí en la tierra, otra primacía de la voluntad: la sobrenatural. Como las verdades de fe no son de suyo evidentes, el que sean aceptadas no depende del entendimiento, sino de la voluntad movida por la gracia. Aquí la voluntad es reina absoluta. Pero Tomás puede argüir que la evidencia interna es ampliamente sustituida por la veracidad de la *Prima Veritas* reveladora.

h) La dignidad del hombre se expresa ante todo a partir del entendimiento, y no de la voluntad; de ahí que se defina al hombre como animal racional. Y si se dice que el hombre es libre, se

responde que es libre porque es racional. (Escoto dirá que el hombre es racional porque es libre. Y que en la beatitud es la voluntad, el amor, quien tiene el papel principal; que es el medio más inmediato de unión con Dios).

5 Posibilidad del amor puro

La voluntad no se mueve sino por el bien aprehendido como conveniente. Brota entonces la pregunta de si es posible el amor puro, desinteresado, de amistad. O si más bien aun el amor de la madre por su hijo, o el sacrificio del mártir sean formas de interés egocéntrico. Respecto de Dios, dice Tomás que sería perverso el amarse a sí mismo más que a Dios. Cuando algo es de otro, se inclina uno más a ese otro que a sí mismo: la mano se expone al golpe, para librar al cuerpo. Siendo el hombre de Dios, se sigue que ame a Dios más que a sí mismo. Respecto de otros hombres, el acto de amor puro y desinteresado se ve en quien sacrifica muy importantes bienes por el amigo. Y no que se ame al amigo más que a uno mismo, sino como a sí mismo. El amigo es otro yo, *alter ego*, de Aristóteles. Esto se explica por la semejanza de naturaleza, como si tuvieran una sola forma, los dos son como uno en esa forma.

Es claro que las acciones indicadas con respecto a Dios y a las personas amadas redundan en el propio bien; pero este aspecto no aparece necesariamente en el horizonte del interés egocéntrico.

6 Afectos de la voluntad [Mini]

XXV LA LIBERTAD [Mini]

1 Prólogo. ¿La voluntad es necesitada por la felicidad?

Acerca de la felicidad considerada en general: la voluntad es libre de poner o no el acto; pero si lo pone es necesariamente prosequitivo de la felicidad, no aversativo. En efecto, la felicidad en general se define como “el bien perfecto, sin mezcla de mal, que colma todas las tendencias del ser”. De ahí se ve que no puede tener lugar el acto aversativo, O sea, la voluntad queda determinada, si pone el acto, a que el acto sea prosequitivo. Pero no se ve necesitada a poner el acto, pues alguien puede no querer pensar ahora en la felicidad y por tanto no quererla. La voluntad no es coaccionada ni violentada; sino que su naturaleza desea la felicidad. Se trata de una necesidad de naturaleza. Esto se nota en la práctica, en que todos deseamos la felicidad.

Igualmente se considera que la voluntad es necesitada por su objeto formal; o sea, la voluntad no desea nada sino bajo el aspecto de bueno y conveniente. Nunca quiere lo malo en cuanto malo.

Nuestra felicidad verdadera y perfecta es Dios. Así, la voluntad ni es necesitada a poner el acto ni, caso de ponerlo, a que el acto sea prosequitivo. Y es que nuestro conocimiento de Dios es abstractivo y analógico, de modo que la mente no lo contempla sino con dificultad.

Y aunque sepa que El es el bien infinito y perfecto, le aparece como un bien arduo de alcanzar. En la otra vida Dios, visto intuitivamente atrae infaliblemente a la voluntad.

2 La voluntad humana goza de libertad respecto de los bienes particulares

Tomás subraya la autodeterminación de la voluntad. Aquí se trata del libre albedrío, que no es una potencia diversa de la voluntad, sino la voluntad misma, en cuanto se atiende a la elección. Se puede definir como la capacidad de elegir. En el enunciado nos referimos a la libertad de indiferencia: “propiedad de la voluntad, por la cual ésta es dueña de sus actos, de manera que propuesto un objeto, pueda quererlo o no quererlo, o querer lo opuesto”. Y quizá mejor: “la libertad es la propiedad de la voluntad por la cual ésta, dados ya todos los prerequisites para la acción, puede actuar o no, hacer esto o lo otro”. [Así se condensa la doctrina tomista, aunque él no haya usado esa fórmula, que los antiguos tomistas consideraron clásica. Tomistas posteriores castigaron esa fórmula, como veremos en la discusión Báñez-Molina].

Prueba: El orden intrínseco de las facultades postula que la voluntad tienda a su objeto de la misma manera como le es propuesto por el entendimiento. Ahora bien, éste, a través de un juicio indiferente, le propone a la voluntad los objetos particulares como apetecibles, pero no como algo que necesariamente haya que apetecer. (El juicio indiferente es llamado “juicio libre”).

En efecto, los bienes particulares son apetecibles, pues son bienes; pero no hay que desearlos necesariamente, pues están mezclados con mal o imperfección. Dice Tomás: “El hombre puede querer y no querer; actuar y no actuar; querer una cosa u otra, y la razón de esto se encuentra en el poder de la razón. Lo que la razón puede aprehender como bueno, en eso puede tender la voluntad. Y la razón puede aprehender como bueno no sólo el querer o el actuar, sino también el no querer o el no actuar. Además, en los bienes particulares puede considerar algún aspecto de bien, pero también algún aspecto de mal; y según esto puede aprehender cualquiera de estos bienes como algo que hay que escoger o evitar. Sólo el bien perfecto, o felicidad, lo aprehende sin defecto ni mal alguno; y por eso el hombre quiere necesariamente la felicidad. La elección no toca a la felicidad, sino a los medios para ella, que son los bienes particulares”. I-II,13,6.

Tomás usa también otro argumento a priori, por la capacidad ilimitada de la voluntad: “La posibilidad de la voluntad reside en el bien universal y perfecto; esto es, no se reduce toda a un bien particular; y por tanto éste no la mueve necesariamente”. I,82,2 ad 2.

Otra prueba, del orden moral. Si no hubiera libertad no tendrían sentido los valores éticos como deliberación, exhortación, obligación, responsabilidad, alabanza, vituperio. I-II,21,2; Malo 6.

El argumento psicológico, por el testimonio de la conciencia, no lo traen los grandes escolásticos. El argumento etnológico, por el consentimiento universal, se constituye en parte por el argumento psicológico y en parte por el ético. Agustín trae el argumento etnológico (duab an 11,15).

Notas. a) Así se explica la inquietud insaciable del deseo (de que habló Agustín). b) Hay contingencia en toda la naturaleza: en todo agente natural, porque puede ser impedido y ligado; en el alma, porque no puede ser ligada. En los objetos naturales la contingencia es signo de imperfección; en el hombre la libertad es el privilegio supremo.

3 Naturaleza de la libertad

a) Raíz de la libertad. (Indispensable ver **Mini**)

b) Determinación de la potencia al acto.

Supuestos todos los prerequisites para la acción, el agente necesario simplemente actúa; en cambio la potencia libre puede actuar o no; actuar esto o aquello: es dueña de su acto. Así que la última determinación de la voluntad coincide con el acto con que la voluntad opera. No se da otro acto intermedio ni forma física sobreañadida que redujera la voluntad al acto (si la reduce necesariamente, acaba con la libertad; si no necesariamente, se hace superflua). Dice Tomás: “La voluntad en sí es indiferente a muchos actos; pero no es determinada por otro determinante, sino por sí misma, a realizar un acto u otro”. Algunos, malinterpretando a Tomás, han querido poner algo que determine la voluntad a su acto, pues si no, éste carecería de razón suficiente; y objetan que no se puede decir nada más “quiero porque quiero”. Se les responde: Sin duda debe haber una razón suficiente: una causa final, que es la bondad de la cosa; y una causa eficiente, que es la voluntad misma. Para que se dé el acto libre se requiere y basta que haya conocimiento racional, y que la voluntad sea dueña de su acto. La fórmula “ultimadamente quiero porque quiero” es aceptable en este sentido: no se excluye todo motivo objetivo que atraiga a la voluntad; pero sí niega todo motivo necesitante. Podríamos imaginar estos momentos:

Momento 1: todavía no quiero. Momento 2: Me doy la orden de querer. Momento 3: quiero.

Algunos subrayan la importancia de ese segundo momento y quisieran encontrar un determinante fuera de la voluntad. Agustín ya había visto el problema; y prácticamente anula el segundo momento, pues “cuando el alma se da la orden de querer, ya quiere”. Conf 8,9.

Absolutamente hablando se da ese momento 2, que es el del juicio indiferente, no necesitante.

c) Naturaleza del juicio indiferente. Se concibe de 3 maneras:

- Juicio especulativo: “esto es deseable”. Es abstracto, y prescinde del sujeto concreto.
- Juicio especulativo práctico: “esto me conviene, y puedo desearlo aquí y ahora”. Es concreto, y se refiere al sujeto, pero no es necesitante
- Juicio práctico-práctico: “esto me conviene, y debo desearlo aquí y ahora”. Equivale al imperativo “haz esto”. Tal juicio haría posible y necesaria la elección.

Discusión escolástica. Todos están de acuerdo en que no basta el juicio puramente especulativo. Algunos, entre ellos Escoto y Suárez, postulan el especulativo-práctico; y consideran que el tercero acaba con la libertad. Otros, entre ellos los neotomistas, postulan el juicio práctico-práctico. Dicen que explica y no destruye la libertad, pues tal juicio depende de la voluntad.

Razones en contra del juicio práctico-práctico: No parece para nada que sea de Tomás. Que en ocasiones se dé, nadie lo duda; pero la experiencia muestra que en la mayoría de nuestras decisiones no se da. Sus defensores dicen que deja la libertad a salvo, pues depende de la voluntad. Pero entonces, si depende, se puede uno preguntar de nuevo qué es lo que explica que la voluntad se decida por él. Y caemos en un proceso en infinito.

Textos para los párrafos XXIII y XXIV:

In 2 Se 24,1,3; Ve 14,1,3; 22,1,5.6.11.12; 24,1,2.6; 25,1; CG 2,47.48; 3,25.26.37.47.48.50.62.63.72.73; In 2 Anm 5.39; In 6 mf 3; M 2.6; In 1 et 2.13.
Suma Teológica: I,1813; 26,2; 59,1.3; 60,5; 77,2; 78,1 ad 3; 80; 81; 82;83; I-II,6.8.9.10.11.13.17; 21,2; 39,1; 77,2; II-II,2,1 ad 3; 27,4.

1 Es verdadera substancia con respecto a los actos psíquicos

Los diversos actos psíquicos cambian y se suceden unos a otros continuamente, y sin embargo hay un algo que permanece, y que se presenta no sólo como sustentante de esos actos, sino como su causa inmanente, que sería el yo. Ahora pienso, después estoy contento; luego deseo algo, siento soberbia, etcétera. Atendemos ahora sobre todo a los actos psíquicos intencionales, sean del orden cognoscitivo, apetitivo o afectivo. El yo no puede reducirse al cuerpo, pues éste cambia también; sino que parece necesario postular un principio superior, como señalamos en la sección XXIX, que es el alma. El alma se requiere como la substancia que explica la existencia de los actos psíquicos -que vienen a ser sus accidentes.

- a) El alma es entonces: la substancia una e idéntica en que inhieren los actos psíquicos.
- b) El alma es consciente de sus actos y, a través de ellos, de sí misma.
- c) Es consciente de que ella es causa de esos actos.

El alma y sus potencias. (cf. sección XX)

El alma tiene potencias operativas; y éstas realizan actos diversos. Se discutió entre los escolásticos si esas potencias se distinguen realmente del alma, o si no son sino otros nombres del alma. Lo más probable es afirmar la distinción real, pues esas potencias vienen a ser más bien accidentes de la substancia que es el alma. Ésta es la raíz o principio de todas; pero es sujeto sólo de las que actúan sin órganos corporales, como son el entender y el querer. Las que necesitan órganos corporales residen como en sujeto no tanto en el alma, sino en el compuesto de alma y cuerpo. Parece difícil identificar sin más las facultades con el alma, pues entonces ésta estaría siempre en acto.

2 El alma es integral y esencialmente simple

Simple: lo que carece de partes. Se opone a lo compuesto de partes:

- a) acto y potencia
- b) esencia y existencia
- c) substancia y accidente
- d) naturaleza y subsistencia
- e) materia y forma
- f) partes integrantes, etc.

Dios es absolutamente simple; no hay en él ninguna composición. El alma humana admite las primeras composiciones de la lista superior, pero es simple en los dos últimos aspectos:

No tiene partes esenciales de diversa naturaleza que el todo, como materia y forma. No tiene partes integrantes: extensas, de la misma naturaleza que el todo, como se dan en los cuerpos.

Es integralmente simple. En efecto, conoce objetos simples, del todo inextensos e indivisibles, como Dios, ser, verdad, el nexo entre sujeto y predicado. Este hecho muestra directamente la simplicidad del acto, de donde se colige la simplicidad del entendimiento y del alma. Si el acto fuera compuesto aparecerían múltiples representaciones del objeto, cosa que no sucede. Además

el alma es capaz de juzgar, de raciocinar y de reflejarse perfectamente en sí misma. (Una hoja de papel no puede doblarse sobre sí misma; sólo una parte sobre otra. Porque tiene partes).

Es esencialmente simple. Clásica posición de Tomás, que se opone a Buenaventura (aun a Agustín), que ponían cierta *materia espiritual* en el alma. No hay razón sólida para postular esta composición en el alma; quedaría inexplicada la simplicidad del conocimiento intelectual, y se prestaría a un proceso infinito de composiciones.

3 El alma es espiritual

Espiritual, o inmaterial: Lo que ni es materia ni depende intrínsecamente de la materia.

Espíritu: Substancia por su esencia inextensa, intrínsecamente independiente de la materia en su ser y en su operar (al menos en alguna de sus operaciones).

Primera prueba. El alma racional realiza actos intelectivos que muestran como objeto cosas inmatrimales y abstractas: Dios, sabiduría, verdad, derecho, obligación, religión, en donde la materia está del todo excluida. En la realización de esos actos no concurre para nada la materia, pues caso de que interviniera aparecería la extensión, ya que materia y extensión son inseparables.

Segunda prueba. La voluntad humana es inmaterial. Por tanto el alma, de la cual procede, es inmaterial. En efecto, la voluntad es capaz de tender a bienes estrictamente inmatrimales como la sabiduría o la virtud, y por sí mismos, sin relación a la parte sensible, y aun con el sacrificio de la vida del compuesto, como en el caso de los héroes y de los mártires. Así muestra la voluntad, con su tendencia más noble, su intrínseca inmaterialidad.

- Igualmente, supuesta la inmaterialidad del entendimiento: toda inclinación sigue su forma.

Tercera prueba, a partir de acciones y propiedades varias:

- ♥ El entendimiento capta la naturaleza de todos los cuerpos; si fuera material captaría sólo un tipo de cuerpos.
- ♥ Y los capta de manera inmaterial: bajo la razón de “ser” o de “substancia”, capaz de leer dentro las esencias.
- ♥ A los objetos que aprehende les atribuye la universalidad, algo ilimitado y abstracto.
- ♥ El alma puede juzgar, raciocinar, reflejarse perfectamente en sí misma.
- ♥ Encuentra deleite en la cosas espirituales [→ Platón, *Fedro* y *Fedón*; Agustín, *Conf.* 4,7].
- ♥ El entendimiento no se atrofia por la excelencia de lo inteligible. Ya Aristóteles había notado que los sentidos se atrofian por la vehemencia de lo sensible, como ruidos estrepitosos. En cambio el entendimiento, una vez comprendido lo superior (ejemplo, Dios), comprende mejor lo inferior. Uno nunca se cansa de entender. Podrá cansar el estudio; pero el entender es un gozo, un descanso). Algo análogo con la voluntad, con el amor.

Nota 1. La fuerza del último argumento lo da la convergencia de todos los puntos.

Nota 2. Probada la espiritualidad, se concluye la simplicidad del alma; pero no al revés.

Corolario. El alma no se origina por generación sino que es creada directamente por Dios.

- No se origina por generación, pues el generante sería o material o espiritual. No material, pues de éste sólo podría provenir algo material. Ni espiritual, como quieren los traducianistas, pues si transmitiera algo de sí, no sería simple.
- Que para originarse deba ser creada por Dios se hace patente porque el alma es, en su ser, intrínsecamente independiente de la materia.

Escolio. En el hombre hay una sola alma, que es principio de la vida racional, de la sensitiva y de la vegetativa. (Contra las tesis de la dicotomía o tricotomía).

- El alma sensitiva no difiere de la vegetativa. Esto se concluye por la dependencia admirable que se da entre las dos. Al crecer el organismo, se va perfeccionando el conocimiento; y al envejecer aquél, disminuye éste. La vida vegetativa produce, desarrolla y conserva los órganos de la vida sensitiva; y estos proveen para aquélla. Además se influyen mutuamente en su actividad, en general favorables; y, en caso de excesos de una, la otra se ve impedida. Estos datos en su conjunto hacen imposible pensar en dos almas diversas.

- El alma sensitiva no difiere realmente de la racional. Esto se muestra por varios hechos: Yo, el mismo, siento y entiendo que siento; y comparo los actos diversos. Si las almas fueran diversas tendría conciencia de la duplicidad, como la tengo en el caso de mis actos comparados con los de otro. Además, experimento una pugna no sólo entre los motivos, sino entre los apetitos mismos. Si se tratara de dos almas diversas, experimentaría la pugna entre dos egos, lo cual no se da, sino que más bien se trata del mismo ego jaloneado en sentidos diversos. Por fin, las operaciones intelectivas se ven perturbadas por una intensa actividad o perturbación de los sentidos; y a la inversa, como en los estados místicos. Si se tratara de dos almas diversas, cada una tendría su acto independiente. Ligando todo este conjunto se concluye que el alma es única. Las potencias intelectivas inhieren en ella como sujeto; las otras en el compuesto.

4 El alma es inmortal

Inmortal: Viviente no sujeto a la muerte y, por tanto, no sujeto a la corrupción.

Inmortalidad: Incapacidad de morir. O, capacidad de vivir para siempre.

Inmortal se dice sólo de los vivientes. Dice más que el sólo “incorruptible”, que puede encontrarse también entre no vivientes. La materia primera es incorruptible, no inmortal.

En Dios se da la inmortalidad absoluta; repugna metafísicamente que pudiera “perder la vida”. En el alma humana se da la inmortalidad llamada natural: al alma le compete por naturaleza el vivir siempre. (Y vivirá, pero no repugna metafísicamente el que pudiera dejar de vivir; absolutamente hablando, podría Dios “aniquilarla”, aunque, como veremos, no lo hará).

La corrupción en sentido estricto consiste en la disociación de las partes esenciales:

Así mueren el hombre, el animal, la planta, y cuanto consta de materia y forma.

La corrupción accidental consiste en que algo deja de existir al corromperse el todo del que formaba parte, y del cual dependía intrínsecamente en su existir:

Así perecen las formas no subsistentes, como son el alma de los brutos y de las plantas.

Prueba metafísica: El alma no puede corromperse por sí, pues es simple. Como vimos no tiene ni partes integrantes ni partes esenciales. Tampoco puede corromperse *per accidens*, pues es inmaterial: tiene operaciones en que es intrínsecamente independiente de la materia.

Prueba teleológica. El alma tiene un deseo innato de la inmortalidad, en especial deseo de la felicidad perfecta, un deseo que es la raíz de todos los otros deseos particulares. Este deseo, natural y necesario, no puede verse frustrado, dada la sabiduría y bondad del Creador. (Escoto rechazaría este argumento que parece probar demasiado: también los animales rehuyen la muerte, y deberían entonces ser inmortales. Se puede responder a esta objeción diciendo que el rehuir la muerte no equivale a desear la inmortalidad en sentido fuerte. En todo caso piensan algunos que es menester apoyar esta prueba en la espiritualidad del alma). Algunas notas:

- a) El alma es de hecho inmortal. Teóricamente podría ser aniquilada por Dios, vuelta a la nada. Pero tal evento no se da, pues Dios no quita a las cosas lo que es propio de la naturaleza de esas cosas.
- b) Por las mismas razones de los argumentos parece deducirse que la felicidad será eterna, pues caso contrario quedaría la felicidad ensombrecida por la posibilidad de que se acabara, y ya no sería felicidad perfecta.
- c) Lo que parece muy difícil de probar, por la sola razón es, por un lado, la eternidad de las penas; y, por otra, la resurrección de los cuerpos. Ésta queda sugerida porque el alma es, por su esencia, forma del cuerpo; porque el hombre en cuanto tal consta de alma y cuerpo.
- d) Sobre la vida del alma separada (Atendemos a la suposición de que transcurre un tiempo en que el alma vive separada del cuerpo, esperando la resurrección de los cuerpos). Según la teoría tomista parecería que el alma sola ya no podría ejercer sus funciones. Estando con el cuerpo, la enfermedad y desorden corporal toca y altera las funciones del entendimiento y de la voluntad; con mayor razón y profundidad lo haría la muerte. Por eso los adversarios medievales de Tomás le reprochaban su aristotelismo. Por las mismas razones Averroes puso un entendimiento separado, el único inmortal, por encima de las migajas humanas que somos. Tomás admite que muchas funciones desaparecen, las que dependen del cuerpo; pero dice que las funciones racionales no perecen. En particular sobre la actividad mental: Unida al cuerpo, todo comienza por los sentidos; pero el alma no necesita intrínsecamente el cuerpo para la actividad mental en cuanto tal. Separada, el alma conserva las especies y hábitos intelectuales adquiridos en la vida; de modo que el alma puede reproducir y recordar los conocimientos correspondientes, ya no por la conversión al fantasma, sino de manera más perfecta y directa. Puede adquirir nuevos conocimientos, pues recibe de Dios especies infusas de tipo natural (no necesariamente sobrenatural).
- e) [→ Platón y Agustín en torno a la inmortalidad].

5 Por la unión alma/cuerpo se constituye una persona, una naturaleza, una substancia

[**Mini**: uno por sí, persona, naturaleza, substancia]

a) Se constituye **una persona**: En efecto, a un mismo sujeto se atribuye tanto lo que toca al cuerpo como lo que toca al alma: yo crezco, como, corro, bebo, me muero, entiendo, quiero. Es patente que esas atribuciones son intrínsecas.

b) **Una naturaleza**: Bastaría con haber mostrado que se trata de una persona. Directamente: se constituye un sólo principio de operaciones. Tomemos la sensación: es una operación inmanente que se recibe en el compuesto como en un sujeto. La sensación es un accidente, y no podría ser accidente de dos sujetos diversos de operación, ni tenemos conciencia de que se recibiera en dos sujetos diversos. Es fácil ver cómo hay interacción alma/cuerpo: los fenómenos corporales tienen repercusión en los fenómenos psíquicos, y a la inversa. Si la operación inmanente se recibe en un sujeto, debe provenir también de él como de un sujeto. La expresión “el alma mueve al cuerpo”, en sentido estricto es incorrecta. Más exacto sería decir que el alma encarnada, o el cuerpo animado, es quien opera. (Lo cual no quita que el alma sea de orden superior; el cuerpo humano merece tal nombre sólo mientras está animado; el ojo o brazo de un cadáver ya no son ni ojo ni brazo.)

c) **Una substancia**: Por el hecho de constituir una naturaleza.

d) El alma racional es verdaderamente, por sí, esencial e inmediatamente **forma substancial** [**Mini**] del cuerpo humano.

Forma: el principio determinante del compuesto. Lo que hace que eso sea cuerpo humano.

Verdaderamente: forma física. Y no sólo moral, como la que se da en los compuestos morales, por ejemplo como se dice que la autoridad es forma de la sociedad.

Por sí misma: no a través de otro; y por naturaleza, no accidentalmente -como lo sería en los mitos griegos, sólo a causa de una falta cometida.

Esencialmente: el alma, es racional, y hace que el compuesto sea racional.

Inmediatamente: no mediante otra forma.

Todo esto viene a ser explicitación de lo ya visto. Alma y cuerpo no constituyen dos seres, sino uno solo. No que el cuerpo sienta, y el alma conozca. Quien siente y conoce y razona es el hombre. Pero el alma es quien tiene la función del acto; es el primer principio en virtud del cual vivimos, sentimos y pensamos. No hay que representarse un viviente, en concreto el hombre, como una máquina cuyo motor fuera el alma. Para Aristóteles y Tomás: el alma no sólo mueve al cuerpo, sino que antes constituye con él un solo ser. La unión no es en detrimento del alma, sino en su provecho. Puede así tener sensaciones, gracias al cuerpo; puede tener así intelecciones en que, no obstante que es independiente de la materia en cuanto a la operación intelectual misma, depende de la experiencia sensible.

e) Siendo el alma espiritual, no se localiza en ninguna parte del cuerpo, sin embargo se puede decir que está en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo pues vivifica todo. (Cf. Escolio)

La doctrina de pluralidad de formas

Muy difundida en el medievo y hasta el siglo XIII. La sostuvieron Alejandro de Hales, Buenaventura y Escoto; Alberto Magno y Tomás joven. Cuando en 1270 Tomás habló de la unicidad de forma estalló gran tormenta. Después se fue imponiendo la doctrina de la unicidad de forma, y a ella se adscribió Suárez. Hoy día, si se suscita el problema, parece inclinarse la balanza en favor de la pluralidad de formas.

La doctrina de la pluralidad. Consiste en decir que primero el cuerpo se constituye como tal con materia primera y forma de corporeidad. Luego viene el alma racional, que se une así ya no directamente a la materia primera, sino al cuerpo ya completo. El alma da entonces el ser viviente y el ser humano; pero no el ser cuerpo. (Pocos defendieron aun tres formas).

Razones: a) Cuando muere el hombre, el alma se separa; ¿y los restos mortales? Con esta teoría no hay problema: esos restos mortales quedan como simple cuerpo (materia primera y forma de corporeidad) o, mejor, como un agregado de cuerpos, cada uno con materia primera y forma de corporeidad. En cambio la doctrina opuesta tuvo que recurrir a inventar una *forma cadaverica* para esos restos; o bien -tanto para el caso de ver ahí un cuerpo o un agregado de cuerpos- a decir que inmediatamente tras la muerte reaparecían los accidentes para la nueva o nuevas formas! Y se veía constreñida a señalar una causa eficiente de la nueva, o nuevas formas; incluso algunos llegaron a decir que el golpe que daba la muerte era causa de la nueva forma! Otros recurrieron a una “ley de la materia”, etcétera. La *forma cadaverica* es inadmisibles en teología: Al morir Jesús, su cuerpo habría adquirido la forma cadavérica; pero entonces al resucitar debió haberla conservado, por el efato teológico: Lo que el Verbo toma, nunca lo deja.

Respuesta general a las objeciones de los adversarios: La pluralidad de formas no obsta a la unidad del ser humano. Las formas elementales (sean una o varias formas de corporeidad) no constituyen al hombre como tal, sino sólo al cuerpo. El alma informa a este cuerpo en un orden más alto, no al mismo nivel.

La doctrina de la unicidad de forma. Tomás y Suárez. En el hombre hay una sola forma substancial: el alma racional, que informa directamente a la materia primera. No hay aparte forma de corporeidad, ni forma vegetativa, ni sensitiva. Así se afirma fuertemente la unidad del ser humano. Esa alma única es la que confiere al hombre todas sus determinaciones: el ser, el ser cuerpo, el ser viviente, el ser humano (Suárez matiza: no totalmente el ser, o existencia, pues materia primera y alma tienen cada una su existencia incompleta, y juntas dan la substancia existente). La forma superior puede dar todo lo que dan las inferiores; por eso su aparición conlleva la desaparición de la forma precedente. En la muerte el alma se separa del cuerpo y cesan todas las funciones, aun las sensitivas y vegetativas (pero no las fisicoquímicas en los restos) En lugar de la substancia humana unificada queda una multiplicidad de substancias (la mejor hipótesis) en el cadáver, cuyas nuevas formas substanciales son educidas de la potencialidad de la materia.

Si hubiera varias formas, la que llega después sería una forma accidental, lo que no puede afirmarse del alma humana; o tendríamos dos o más substancias, pero entonces se destruiría la unidad del ser humano.

Respecto de la objeción de los agustinianos de que la unicidad de forma dejaba sin explicar cómo el cuerpo muerto de Cristo era el mismo que el cuerpo viviente y que el cuerpo resucitado, Tomás daba la solución de que el cuerpo muerto de Cristo había permanecido unido a la divinidad.

Textos: In 1 Se 8,5,2; In 2 Se 3,1,1; Ve 10,8; Pot 9,3; Sp cr 3.4.5; CG 2,49-51; 55-8; 63-6; 71-3; 79-84; 86-7; In 1 Anm 10,1; In 2 Anm 1.19; Anm 1.4.9.11.12; I,3,8; 29,3 ad 2; 75.76.77; 87,1; 89,4-6; I-II 5,4.8.

XXVII ÉTICA: TELEOLÓGICA, EUDEMONISTA, INTELECTUALISTA

La ética de Aristóteles es teleológica: todo agente actúa en vistas a un fin.

Es eudemonista: todo agente actúa en vistas a la felicidad.

Es intelectualista: la felicidad consiste en la contemplación intelectual del Motor inmóvil.

De modo que es más feliz el hombre intelectual que el amante o el extático estilo Plotino. Además, Aristóteles piensa ante todo en la felicidad terrena. No hay en él visión beatífica futura, y parece muy poco probable que haya admitido la inmortalidad personal [→ Averroes].

Tomás sigue mismo carril de Aristóteles, y su ética será también teleológica, eudemonista e intelectualista, pero añade elementos del cristianismo que no se encontraban en Aristóteles [Parece que es el único caso en que lo hace, pues lo sobrenatural no es terreno de la filosofía].

1 Fin, meta o ideal del hombre

Todo agente busca con la acción, consciente o inconscientemente, su bien, que no es otro que su realización, su acto, su forma consumada *ἐντελέχεια*. ¿Cuál es? Para saberlo hay que atender a la naturaleza del agente, en concreto del hombre. Debemos comprender lo que la naturaleza busca en nosotros; lo que nosotros, en el fondo, buscamos con ella; y actuar en consecuencia. Aristóteles elabora su ética como un naturalista objetivo, no al estilo de los subjetivistas modernos. En todo agente se descubre una finalidad interna que lo lleva a su consumación; pensemos en una semilla o en un cachorro. El estudio de la naturaleza de cada agente se resuelve en el estudio de sus tendencias naturales más elevadas, o profundas, que en el hombre son las facultades intelectuales, que le dan un lugar privilegiado en el universo.

Quien se sirve de su razón o de otras potencialidades para contradecir una tendencia natural se pone fuera de la ley -en el caso del hombre, fuera de la ética. En el terreno del conocimiento hay normas fundamentales que son los primeros principios; en el terreno del actuar esas normas son los fines; y todos los fines particulares se subordinan al fin supremo. Aristóteles concluye que el fin supremo del hombre es la contemplación del más alto objeto, deseable por sí mismo. El fin supremo del hombre no puede *reducirse* a en actividades tales como crecimiento, reproducción, o de los diversos sentidos, pues entonces rebajaría su naturaleza a la de las plantas o animales.

Alcanzar el bien supremo produce la felicidad, que es el gozo en el bien alcanzado. La felicidad no es lo mismo que el placer; éste no es sino epifenómeno. Podrá darnos la impresión de que no buscamos sino el placer, pero éste no es sino un atractivo para que busquemos el verdadero bien. El placer no es el bien, aunque sea un bien; es como el encanto que se añade a la juventud. No por eso hemos de absorbernos en lo que somos y desdeñar el placer, que es también una voz del ser, pero tampoco olvidar lo que somos para absorbernos en el placer. Tomás se adhiere a esta doctrina, y se sitúa en la corriente de la gran tradición griega.

2 Determinación de la finalidad ontológica

Para establecer la finalidad ontológica del hombre y la tarea moral, casi lo único con que cuenta Aristóteles es la noción de meta, o ideal. Comenta Sertillanges: es demasiado; o demasiado poco; y pregunta: Si la naturaleza no es sino un hecho bruto, ¿por qué su realización se impone al ser razonable? Y si el ideal no es sino una creación de mi espíritu, ¿por qué dependo de él? Todavía más: Si se habla de ideal humano, el ideal es el hombre; pero yo no soy el hombre, sino un hombre. ¿Hay que renunciar al hombre que se es, en beneficio del que no es todavía?

Toda la ética de Aristóteles se puede condensar en una fórmula (muy moderna por cierto): sé lo que eres: hay que ser en acto lo que se es en potencia. El hombre es, en potencia, su forma consumada. Aristóteles dice que esta forma es algo divino. Sólo que deja en vago qué signifique este *divino*. Por temor de recaer en las formas platónicas, Aristóteles insiste en el carácter inmanente de la forma; y añade que la forma es una imitación o aproximación al Acto puro.

Tomás toma y profundiza la doctrina de Aristóteles. Y aquí conviene poner una nota del más alto interés. En todos los terrenos que hemos visto hasta ahora, es posible desgajar de las obras de Tomás los elementos estrictamente filosóficos, en el sentido de que se prescinde de la revelación. En cambio en estos temas del fin supremo y la felicidad del hombre, Tomás habla teniendo en cuenta el fin sobrenatural del hombre. Esto es, a la manera de Agustín, Tomás considera al hombre tal como es en la realidad, como lo conocemos por la revelación: al hombre caído y redimido, con un fin sobrenatural. Otros escolásticos trataron de entresacar lo que hubiera sido el fin meramente natural del hombre, y con apoyo en Tomás. Pero éste no hizo esa tarea.

Para Tomás Dios es la fuente de todo; de Él vienen el fin, meta o ideal de hombre; de Él las facultades entendimiento y voluntad que el hombre tiene. La Inteligencia creadora contiene el ideal humano; la Voluntad creadora, participada en cada hombre como apetito del bien, confiere a la voluntad humana la tendencia hacia su objeto supremo, a pesar de otras tendencias que la pudieran contrariar. No se trata de un fin, meta, ideal o forma dejados en la vaguedad, sino con valor absoluto. Como ser racional, participo de la razón eterna divina; como libre, participo de la libertad eterna divina. Y la ética no consiste en una orden venida sólo de dentro ni sólo de fuera: Es la voz de la razón reconocida como una voz divina.

Aristóteles -esa es su debilidad, y al mismo tiempo su grandeza- atiende a la felicidad en esta tierra. Y esta felicidad -Tomás con él- no reside en las riquezas, que son sólo medio para un fin; ni en el placer sensible, que perfecciona sólo al cuerpo; ni en el poder, que no perfecciona al hombre total, y del cual puede abusarse, sino en la contemplación del Acto puro. (Como vimos líneas más atrás, dice Tomás que en esta tierra es superior el amor a Dios). Aristóteles es consciente de que esa felicidad la tienen sólo raros privilegiados, durante pocos instantes, y en situaciones precarias. Por eso Aristóteles no promete a nadie más de lo que la realidad comporta. Aristóteles deja en la sombra cuanto concierne a la inmortalidad, a otra vida.

Tomás rinde homenaje a tales esfuerzos, pero es aquí donde con cariño y respeto completa la doctrina de Aristóteles. El fin supremo no puede consistir en la contemplación meramente filosófica, pues el hombre aspira al conocimiento de Dios, cara a cara, tal como Él es; y ese conocimiento no puede ser adquirido por la filosofía. En esta vida el hombre puede llegar sólo a una noción analógica e imperfecta de la naturaleza divina. (Por eso aquí, en la tierra, el amor es superior, pues tiende a Dios como Él es). Sólo en la vida futura conoceremos a Dios como es en sí mismo. (Y entonces lo máximo será la contemplación). Tomás habla aquí de un deseo *natural* de ese conocimiento, pero no lo contrapone a sobrenatural, sino a algo que Dios ha implantado en el hombre. El hombre puede llegar a comprender que existe en vista a algo más alto; que el hombre mismo no es su último horizonte. Tomás habla aquí más como teólogo que como filósofo: la gracia consuma la naturaleza, no la destruye. Insiste Tomás en que sí, la visión divina excede nuestras posibilidades naturales (Isaías 64, 4: ni el ojo vio, ni el oído oyó...), pero nota un punto de inserción al estudiar la naturaleza humana, en concreto el entendimiento, por el cual el alma puede devenir de algún modo todas las cosas, sin límite: Si se dijera que la piedra vería a Dios, se sabría que lo haría dejando de ser piedra. Si se dijera eso del hombre, sería no dejando de ser hombre, sino dejando de ser únicamente hombre.

Para Tomás el último fin no consiste en la negación de los fines humanos, sino que los recoge y sublima. Nuestros fines humanos son imitaciones y signos imperfectos de nuestro último fin. Cuanto deseamos puede recibir una significación legítima (cf. Agustín: La hermosura del universo es como un gran libro: míralo, examínalo...). También podemos creer que el gozo en el cielo no es un gozo solitario, sino un gozo compartido y recíproco, en amistad eterna con otros.

3 El camino hacia la meta. Relación entre virtud y felicidad

Kant le criticó a la ética de Aristóteles fuertes deficiencias en lo que toca al nexo entre virtud y felicidad. Para Aristóteles, el sabio tiene la virtud intelectual, y es feliz, como sabio, cuando está en acto. [Como el deportista al ejercitar su deporte]. Lo mismo podríamos decir de la virtud moral. ¿“Produce” felicidad? La frase tiene acentos psicológicos y fisiológicos, que Kant miraría con desdén.

Además vemos en nuestra experiencia cotidiana que la virtud no suele conllevar la felicidad. Kant reducirá el bien moral a la virtud, al esfuerzo; y hará consistir la moralidad en la rectitud de intención. Ya los estoicos lo habían hecho, ante la grieta evidente de virtud y felicidad. Aristóteles, con optimismo griego, disimuló la importancia del problema. Tomás tiene que completar a Aristóteles; y lo hace con la noción de *mérito*, fundado en la *gracia*. La gracia evoluciona sin cesar siguiendo el progreso moral, con promesas de la gloria futura. La razón de este retardo es la necesidad de la prueba para el hombre.

Y no que la ley moral venga simplemente de fuera. La naturaleza humana la lleva dentro; y en el aspecto sobrenatural “el reino de Dios está dentro” de nosotros. Ni lo moral es reducido por Tomás a la rectitud de intención. Si la intención es mala, el acto será malo; si es buena, impregna todo el acto, pero no basta: hay un bien objetivo, según lo que es el bien honesto, o sea, según lo que conviene a la naturaleza racional en sí misma. Y no se trata del bien en general, sino muy concreto, hasta los pormenores de los actos particulares. Esta unión de rectitud de intención y bondad objetiva, y de nexo entre virtud y felicidad hace que la vida moral no sea una huída: los que esperan lo eterno son los mejores obreros del presente.

Las deficiencias de Aristóteles en torno a la inmortalidad hacen que en un momento decisivo deje para más tarde el decidir si la vida está ordenada a la delectación, o la delectación a la vida (*Ética Nicomaquea* 10,5); y deja el problema sin solución. Para Tomás la acción y su delectación son cada una un fin en sí, pero no de igual manera. El orden es: primero la operación, y luego la delectación; ésta es el reposo en el bien conquistado; es como el reflejo psicológico del bien; y como tal reflejo, algo bueno, pero dependiente del primero.

Conclusiones: el hedonismo es una desviación, pues trastoca los fines. Y otra desviación es el pretendido desinterés que desdeña la delectación de la acción; Tomás da a este vicio el nombre de insensibilidad. Respecto del Bien supremo, la delectación suprema no le es ni inferior ni superior: no se distingue de él; y es que en él se consuma el movimiento del alma.

XVIII LOS ACTOS HUMANOS

Hay una distinción práctica entre los *actus hominis*, actos del hombre: todas y cada una de sus acciones y operaciones; y los *actus humani*, actos humanos: los que proceden de la voluntad libre. Los únicos actos del hombre que caen dentro de la ética son los actos humanos. En principio todos los actos humanos son buenos o malos, según que estén o no de acuerdo con la razón y orientados hacia el fin último. Sólo los meros *actus del hombre* pueden ser indiferentes.

El hombre tiene una doble tarea que realizar con sus actos humanos: realizarse a sí mismo y realizar, organizar lo exterior. Tendrían aquí su lugar: industria, arte, invención, tantas cosas. La tarea del hombre viene a ser continuar la creación (analógicamente). Notar que esa doble tarea es en realidad una sola. Y que esa tarea es un aspecto de la tensión acto/potencia. Puede decirse que la libertad proviene de la grieta entre nuestra voluntad y su objeto.

Seguramente el problema ético primordial es la claridad sobre el último fin o meta del hombre. En la práctica un problema ético no menos decisivo es la elección de los medios para ir a ese fin. Tomás estudia, a este propósito, lo que concierne a la elección y al hábito. Indicaré breves aspectos.

Primer paso, la deliberación. La deliberación termina en un juicio. Sigue la elección. De modo que la elección tiene que ver con el entendimiento y con la voluntad: el entendimiento aporta juicios, pero la elección en sí misma es un acto de la voluntad. El entendimiento puede imperar “haz esto”, pero el motor es la voluntad. Notemos que cuando el entendimiento enuncia lo evidente, como los primeros principios, la voluntad no puede disentir. Pero muchos juicios morales no son tan convincentes; y el asentimiento entonces depende de la voluntad.

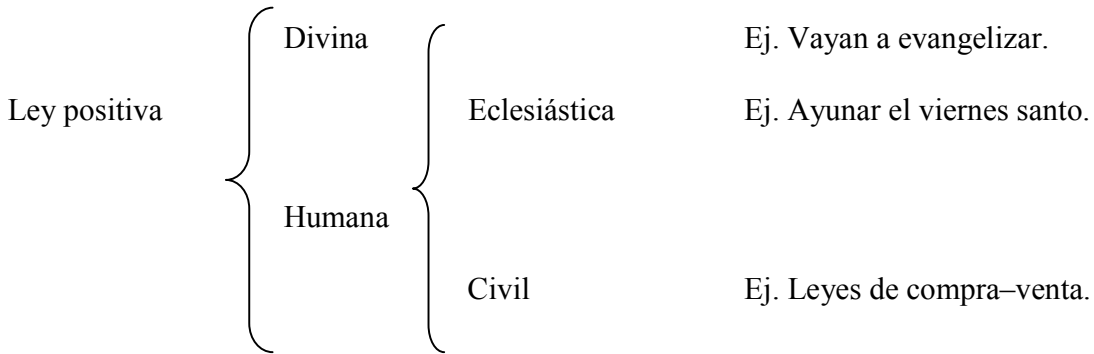
El hábito [**Mini**] es una cualidad que le facilita a una potencia el operar de cierto modo. Por eso se habla de hábito sólo en el caso de potencias que no tienen facilidad para operar de cierto modo. La raíz de que pueda haber hábitos en la voluntad está en la indiferencia natural de ésta para operar de diversas maneras. En las potencias que por su naturaleza están determinadas a cierto modo de operar resultaría superfluo hablar de hábitos. Dice Tomás que el hábito está como en medio de la potencia y del acto; y que por eso no se conoce en sí, sino sólo a través de su acto, pues nada es conocido sino en cuanto está en acto. Los hábitos se van adquiriendo, pues cada esfuerzo del hombre por alcanzar su fin deja como una marca. Los hábitos están orientados a la operación, a facilitarla, lo que se ve en el caso de virtudes y vicios. A veces basta un acto, quizá en una situación intensa, para formar el hábito; pero en general se forman por la repetición de actos. Y desaparecen de la misma manera. Los hábitos, en principio, no destruyen la libertad, aunque, como dijo Aristóteles, llegan a formar una segunda naturaleza. Tomás señala estas funciones del hábito: produce uniformidad perfección y deleite en las operaciones.

Textos para los párrafos XXV–XXVI: In 2 Se 38,3 ad 6; Ve 8,1; 13,1,2; 27,2; CG 2,26.79; 3,10.17.25.26.39.40.47.48; 4,54.79; M 5,1,15; Vrt 1,1; In 10 eth 2.6; Suma Teológica: I-II, 1-6; 9; 12-18; 34,3; 49,4; 55.58.64.80.90; 114,2; 152,2; Cf 1,12,1; 26,3; 62; 63; 103,2; 113,8; Qd 10,8.

XXIX LEY NATURAL Y LEY ETERNA

Fundamento de la obligación

La experiencia cotidiana nos muestra la existencia de leyes. La ley puede definirse así: “Una regla o medida de las acciones, según la cual uno se ve inducido a actuar o a no actuar”. Viene de “ligar” porque ob-LIGA al agente. También aparece claro que algunas de esas leyes no provienen de la naturaleza humana en cuanto tal, sino que provienen de la voluntad de un legislador y, si es verdadera ley, en vistas al bien común. Esta ley se llama:



Pero hay leyes que provienen de la misma naturaleza humana, que es el aspecto que hemos considerado hasta ahora. Puede ayudar el siguiente esquema:

<u>Fundamento</u>	<u>Lo ve el</u>	<u>Que enuncia la</u>	<u>De donde proceden</u>	<u>Que sujetan al agente a</u>
Naturaleza divina	Entendimiento divino	Ley eterna	Preceptos a las criaturas	Obediencia
Naturaleza física	Entendimiento divino	Ley física	Leyes físicas	Necesidad física
Naturaleza Humana	Entendimiento humano	Ley natural	Preceptos morales	Obligación de la voluntad libre

El conjunto de leyes y obligaciones morales se funda en la naturaleza humana (recordar la teleología intrínseca de Aristóteles), y toma el nombre de ley natural. Es enunciada por la razón humana. No de manera subjetivista, sino objetiva: lo que es bueno para la naturaleza humana. De modo que la ley es racional y natural (intelectualismo ético de Aristóteles y de Tomás). Así que la regla de medida de los actos humanos es la razón humana. Toca a ella dirigir la actividad del hombre hacia su fin, y señalar las obligaciones. Notemos: no que la razón sea la fuente de la obligación; ella sólo ve la conveniencia o inconveniencia de los actos con la naturaleza del hombre. Como la naturaleza humana no puede ser cambiada [el hombre dejaría de ser hombre; o, de otro modo: mientras haya hombres; y no se hayan convertido en bestias, en ángeles o en ultrahombres], se sigue que la ley natural es inmutable, y que es la misma, para todos.

La doctrina que estamos viendo ha sido importante en todas las épocas. Lo que buscamos ahora es el fundamento de la obligación. La doctrina del estricto positivismo jurídico acepta sólo las leyes positivas, esto es, las leyes hechas por legisladores humanos, y no acepta lo que hemos venido llamando ley natural; acepta que unas leyes humanas se opongan o se sustituyan a otras, pero no que se invoque, sobre todo contra la ley humana, una pretendida ley natural. Piénsese en la problemática (siglos XX y XXI) de los *derechos humanos*, ya tocada por Antígona.

Hasta ahora hemos visto que en cierto sentido se puede decir que la razón descubre el fundamento de la obligación en la misma naturaleza humana; pero ésta no es el último fundamento. Dios ha creado la naturaleza de todas las cosas y las gobierna sabiamente hacia su fin y consumación plena. Como Dios es eterno y su idea de las cosas es eterna, se habla de una ley eterna existente en Dios en que se fundan tanto las leyes físicas relativas a los cuerpos, como las leyes morales relativas a los seres racionales. Tanto la ley física como la ley natural (o moral) se fundan ultimadamente en la misma esencia divina. No que Dios esté sometido a la ley moral ni a ninguna otra ley fuera de Él, sino que Él funda toda ley. Dios conoce su esencia como imitable en una multiplicidad de modos finitos, uno de los cuales es la naturaleza humana. La ley natural se funda ultimadamente en la misma esencia divina y por eso es eterna; y vige realmente siempre que se trate de seres humanos. La ley moral es la que es porque Dios es el que Es.

Notemos que Tomás no pone el último fundamento de la ley natural en la voluntad divina, como si aquélla dependiera simplemente de ésta, de manera que pudiera cambiarse. Técnicamente y según nuestro modo de hablar, la intelección tiene prioridad respecto del querer; de modo que es el entendimiento o razón divina quien pronuncia la ley eterna, que reflejada en las creaturas se llama ley natural (física o moral). En el hombre es la razón humana la que enuncia esta ley gracias al buen sentido práctico o *sindéresis*. De modo que la razón divina es la regla suprema de la moralidad; la razón humana, a través de la conciencia, es la regla próxima e inmediata. La ley natural es la participación de la ley eterna en la creatura racional.

Señala Tomás que la promulgación pertenece a la esencia de la ley (I-II 90,4), de modo que la ley se define también así: “Orden de la razón en favor del bien común, promulgada por el que atiende a la comunidad.” La promulgación de la ley natural se da porque Dios la infunde en las mentes de los hombres para que estos la conozcan naturalmente. Lo dijo, a su modo, Antígona.

Principios concretos de la ley natural (I-II,94,2)

Tomás comienza con una ilustración. Lo primero que aprehendemos es el ser; de ahí que el primer principio del pensar sea el de contradicción, fundado en la noción de ser y de no-ser. Así, lo primero que aprehende nuestra razón práctica es el bien, pues todos actuamos por un fin que es el bien. Así, el primer precepto de la ley es: “Hay que hacer el bien y evitar el mal”; los demás se fundan en éste. Tal precepto es evidente por sí mismo, y por eso se llama un precepto primario. Tomás parece dar el mismo valor a otros preceptos estrechamente ligados con éste:

- a) Cuanto corresponde a la conservación de la vida humana, pues los hombres (como todas las cosas) tienen inclinación natural a conservar su ser según su naturaleza.
- b) Cuanto corresponde a la unión de varón y mujer, educación de los hijos, y otros en esta línea (esto lo tiene en común con los animales).
- c) Cuanto corresponde al conocimiento de Dios y a la vida en sociedad, a lo cual tiene inclinación natural la razón. De modo que la ignorancia y el daño a los demás son cosas que hay que evitar por ley natural. (Irían contra los derechos humanos).

Los preceptos secundarios son los que se derivan de la ley natural, pero que no siendo evidentes para todos, requieren un razonamiento algo largo o complicado, que será claro a los pensantes, pero más difícil de captar a los rudos. Los prejuicios, la pasión, el interés y otras circunstancias pueden obnubilar la razón y hacer que esos principios no sean fácilmente cognoscibles para todos. Ejemplo: *hay que devolver lo prestado*. En ocasiones puede ser dañoso, como el que pide se le devuelva lo prestado para traicionar a la patria. En una época los germanos no consideraban que el latrocinio fuera inicuo, quizá por mala costumbre, o depravación; y otros casos.

Otra manera de tocar el punto es si hay acciones que siempre sean buenas y otras que sean siempre malas; ya que pudiera pensarse que todo depende del ambiente cultural, de las circunstancias, del parecer propio o colectivo. No es fácil decir que siempre es malo matar, o robar, o fornicar, o mentir. Tenemos el caso de Abraham al que Dios pidió que quitara la vida al inocente Isaac; de los israelitas, a quienes dijo Dios que se llevaran los bienes de los egipcios; y el de Oseas, a quien Dios le dijo que fuera con una prostituta. ¿Hay cambios en los preceptos “no matarás, no robarás, no fornicarás”? Responde Tomás que Dios no cambió ninguna ley natural. Como dueño absoluto de la vida, él pudo pedir la vida de Isaac (Abraham no sería un asesino). Como dueño absoluto de las cosas, Dios transfirió la propiedad de los egipcios a los israelitas (estos no robaron). Dios le dio esa mujer a Oseas (éste no sería adúltero; porque el adulterio consiste en irse con una mujer ajena; pero esa mujer ya no era ajena para Oseas). Dios cambiaría la materia, no cambió la ley.

Cf. Gen 22,2; Ex 12,3 5; Oseas 1,2.

Nota. A lo largo del tiempo se ha discutido mucho cuáles son realmente los preceptos primarios: absolutos, universales, inmutables. Así, algunos creen que sólo se admitiría el primero que Tomás señala: “Hacer el bien y evitar el mal”. Quizá sea demasiado poco, máxime que así quedan *bien* y *mal* sin contenido. Conviene ser un tanto exigente para dar la cualificación de precepto primario; porque en el otro extremo ponen algunos quizá demasiados preceptos. Todo el punto está en si son o no evidentes por sí mismos. Concretar este punto rebasa los límites de nuestro curso; pero es muy importante hoy día cuando se trata de exigir que no se pisoteen los derechos humanos, esos que están por encima de todo legislador, de toda conveniencia económica o política, sea la que sea la instancia de que se trate.

Textos para esta sección XXIX: Suma Teológica I-II, 90–94; 99,2 ad 2.

Nota final a este capítulo

Hemos visto los fundamentos y principios generales de la ética. Con ellos Tomás ya no tiene problema en establecer las concreciones prácticas más particulares. El tema, extenso, rebasa los límites de nuestro curso. En los párrafos que siguen daremos alguna idea de su contenido, incluyendo el tema Política. Es de hacer notar que el Tomás ético no es inferior al Tomás metafísico; Cayetano lo considera superior. Y es notable que aun en el tiempo de descrédito de la escolástica siempre se apreciaron mucho los tratados de Tomás sobre las Leyes, la Felicidad, las Pasiones, las Virtudes. Como es de esperarse, Tomás sigue el carril aristotélico. Sólo que Aristóteles orientaba su ética al individuo y a la Ciudad-Estado. Tomás lo completa con la mira puesta en el fin sobrenatural del hombre.

[Para el capítulo es indispensable consultar el *Miniléxico* para Pasiones y Virtudes. El realismo ético de Tomás se apreciará con dos recursos del mayor interés que toma de Aristóteles y que perfecciona: la epiqueya y el punto áureo intermedio para las virtudes morales que encuentra el buen discernimiento, pues en las virtudes morales no hay recetas]

XXX PASIONES Y VIRTUDES

1 LAS PASIONES [Mini]

Tomás estudia con atención y profundidad las pasiones, como un instrumento que tiene el hombre para ir hacia su fin, no sólo con toda el alma, sino con alma y cuerpo. Las pasiones son parte integrante de la moralidad; materia para las virtudes. El sabio estoico nunca perturbado por ninguna pasión no es un ideal humano. Las pasiones no son malas en sí; son el instrumento que Dios nos ha dado para llegar al reino de los cielos. Tenemos cuerpo, no somos ángeles. Bajo un aspecto expresábamos toda la moral de Aristóteles y de Tomás en la frase “ser lo que se es”; y somos compuestos de espíritu y materia. De modo que puede decirse que la moral tomista es un naturalismo racional. La moral tomista es del todo opuesta a la represión sistemática de las tendencias naturales que algunos consideran característica del Medievo. Nunca desdeña Tomás los placeres sensibles en cuanto tales. Por ejemplo, en contra de ciertos rasgos maniqueos que se habían introducido en la vida de la época, hace ver que el acto sexual en sí mismo no es malo. En su tratado sobre las pasiones (I-II,22-48) Tomás sintetiza la sagacidad de Aristóteles, la elevación de los estoicos y las magníficas aportaciones de los Santos Padres, en particular de san Agustín, y, naturalmente, el genio propio.

2 LAS VIRTUDES [Mini]

- ♥ Aristóteles trató de dos grupos de virtudes: las intelectuales y las morales. Tomás lo sigue, y añade, obvio, un tercer grupo: las teologales. Tomás estudia también los hábitos infusos; la relación de las virtudes naturales con los dones del Espíritu Santo, etcétera.
- ♥ Entre las virtudes morales destacan las cuatro virtudes cardinales llamadas así porque en torno a ellas se agrupan una lluvia de virtudes. Y estas a otras, como partes integrantes, subjetivas, potenciales o anexas. Tomás es minucioso y exacto.
- ♥ La virtud moral consiste en el término medio entre dos extremos viciosos -el sentido aristotélico-, no en la mediocridad ni en las componendas. Ese punto áureo intermedio, aurea mediocritas, lo encuentra quien tiene buen discernimiento. O sea, popularmente hablando, que en el asunto de las virtudes morales “no hay recetas”. Se decide uno por lo que es *εὐλογος*: justo, razonable.
- ♥ El reconocimiento de la propia grandeza no es malo, si se reconoce que eso viene de Dios. No se trata de esconderse; la falta está en buscar la gloria en lo indigno, en remitirse al juicio “social”, o en no relacionar el deseo de gloria con el último fin.
- ♥ La templanza no consiste en ser insensible sino en regular la sensibilidad, como el valor no consiste en no sentir miedo, sino en dominarlo.
- ♥ La humildad no consiste en rebajarse sino en ver que uno debe todo a Dios.
- ♥ El juego y entretenimiento es una virtud. Su exceso podrá ser un vicio. Pero también es vicio el no saber divertirse: ni se divierte uno y aburre a los demás. No se puede decir que todo el Medievo vivió en el menosprecio de lo humano.
- ♥ Es una virtud el arreglo personal de la mujer (hoy lo diría también del varón).

Y no falta el toque gracioso: si la mujer no atiende a su toilette, el marido se va con otra.

- ♥ La virtud de la religión da a Dios un homenaje que sólo a Él se le debe. La religión es una virtud moral emparentada con la justicia. No es una virtud teologal, pues ésta tiene como objeto a Dios (no sólo creemos lo que dice, sino que creemos en Él); mientras que los actos de religión (sacrificios, culto...) no tienen a Dios como objeto, sino como fin. Damos honor a Dios no tanto por él mismo, eternamente pleno de gloria, sino por nosotros; y dada nuestra naturaleza se ve que debemos honrarlo no sólo con actos interiores, sino también exteriores, en que el cuerpo toma parte. Tomás identifica la religión a la santidad.

- ♥ La virtud de la epiqueya. Se dan casos en que el hombre no sólo puede, sino debe actuar por encima de la letra de la ley; y no que vaya contra la ley, sino que atiende más a la mente del legislador que a la letra de la ley. El legislador no pudo haber previsto todos los casos, y dicta la ley según lo que suele acontecer, teniendo en cuenta el bien común. Un ejemplo de Aristóteles: estando sitiada la ciudad, se da la ley de que las puertas deben estar cerradas. Pero los enemigos persiguen fuera a unos ciudadanos. El protagonista no sólo puede sino debe abrir las puertas para salvar a los suyos. En estos casos lo que se aplica es la epiqueya, o interpretación (favorable) de la ley. Se supone que es imposible consultar directamente al legislador, dada, por ejemplo, la urgencia del caso. Tomás considera una gran virtud la epiqueya: puede ser más conforme a la equidad pasar por encima de la ley escrita que cumplirla. El pueblo común suele ignorar este instrumental ético de Tomás.

Textos. Pasiones: I-II,42-48; II-II,17ss. Hábitos: I-II, 49-54.

Virtudes, dones y frutos: I-II,55-71; II-II, 8.9.45ss. Religión II-II,8.

Epiqueya II-II, 120, 1

Varia: II-II,49.53.129.141.142.161.169

XXI TEORÍA SOCIAL Y POLÍTICA (sólo *highlights*)

También aquí sigue Tomás la traza aristotélica, pero añade puntos de importancia decisiva, y sabe seguir su propio camino. Autores del siglo XX intentan explicar la doctrina tomista sólo en función de consideraciones económicas y políticas. Tener en cuenta que para Tomás lo decisivo es el fin sobrenatural del hombre. [Con imprompta aristotélica el punto de vista de Tomás es fuertemente teleológico: realización de las potencialidades hacia el *τέλος*, o fin último, como vimos en la *Ética*, y ése es el fin sobrenatural del hombre considerado no sólo como individuo, pero también, y con igual fuerza, como comunidad. Vamos hacia algo; al igual que la semilla; y ese algo, ese *τέλος* es considerado no sólo en el orden natural, sino en el sobrenatural. Es aquí donde Tomás completa al estagirita].

1 Sociedad y Estado, instituciones naturales

Como dijo Aristóteles, el hombre es por naturaleza un ser político. El hombre no es un individuo aislado que pueda alcanzar su fin simplemente como individuo, mediante su propia razón individual. Nació para vivir en comunidad con otros hombres. Esto se manifiesta por la necesidad de la división del trabajo, por la facultad del lenguaje. La comunidad es una reunión de hombres para hacer una cosa determinada en común. La tarea en común de la gran comunidad humana es la prosecución de su fin. Ciertamente tiene su valor como tal; pero la naturaleza humana es la misma en todos los hombres, y de esta manera somos todos hermanos y amigos. De modo que **la sociedad es una institución natural**.

También el Estado -y en particular el gobierno- es natural al hombre. En el cuerpo hay un miembro rector, así se llame cabeza o corazón. En el individuo, el alma; en el alma, la parte racional; en el universo entero los cuerpos inferiores son gobernados por los superiores. Todo esto lleva a pensar que vale lo mismo para la sociedad humana. Si la naturaleza humana ha sido creada por Dios, se sigue que sociedad y gobierno político son queridos por Dios; esto es, el Estado no es simple consecuencia del pecado original; sino que aun viviendo en estado de inocencia debería haber una autoridad que velara por el bien común. Siendo el hombre, por naturaleza, un animal político, aun en estado de inocencia se habría dado la sociedad. [Agustín dijo que el Estado no como tal, sino como instrumento de fuerza, era consecuencia del pecado original]. Por un lado Tomás reconocía la fuerza centrífuga y egoísta del hombre, pero reconocía también la tendencia social del hombre. Hobbes considerará como único impulso al egoísmo.

En conclusión, el Estado es una institución por derecho propio, con un fin propio y esfera propia. El Estado es una sociedad perfecta [Agustín: sociedad perfecta la que se ocupa del bien total en su línea, y dispone de los medios para ello]. La consecución del bien común exige, la paz dentro del Estado; la dirección unificada de las actividades de los ciudadanos [cf. el arte platónico del tejedor regio en *El Político*]; la provisión a las necesidades de la vida; la protección contra los crímenes al interior y los ataques del exterior. El Estado tiene para ello los medios requeridos: sistema de justicia, y fuerzas armadas.

2 Estado e individuo

El Estado se interesa primordialmente en su esfera por el bien común; y éste es superior al bien individual. En este sentido el individuo es una parte del todo; y la parte existe para el todo. Así, es lícito sacrificar la vida en defensa de la patria; y el Estado puede privar de la vida a un individuo por los crímenes cometidos.

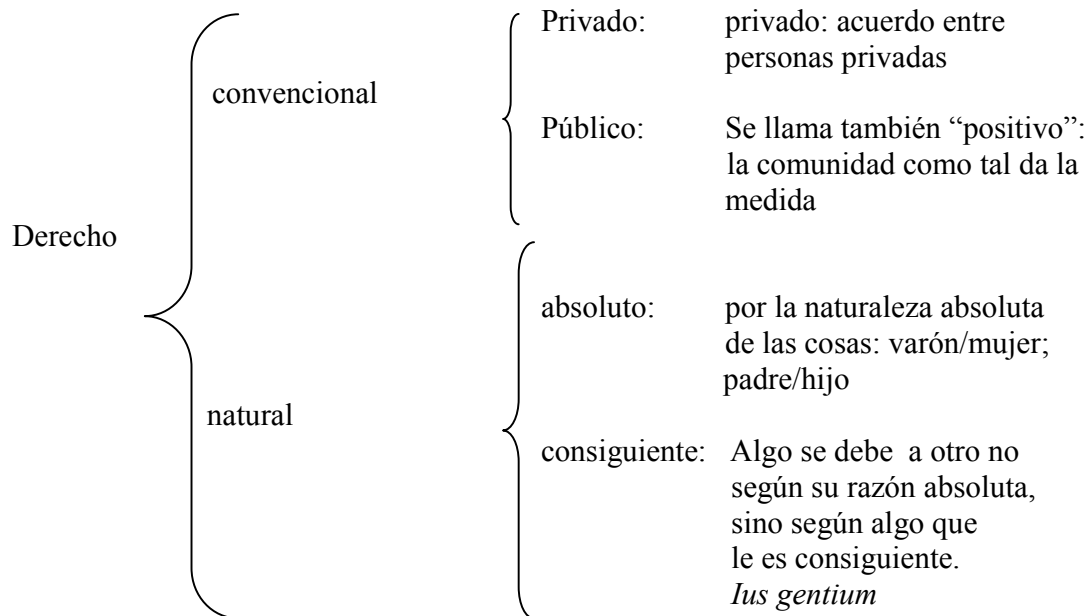
Tomás no concluye en el absolutismo de Estado, ni menosprecia el bien individual, al contrario: cada individuo es no sólo miembro del Estado, sino que tiene una vocación sobrenatural; y como ser racional y libre está por encima del Estado; y éste tiene un poder limitado por los derechos individuales y por los derechos de las sociedades parciales como la familia y la monástica.

Matrimonio y familia son algo de la naturaleza: se habrían dado aunque no hubiera habido pecado original. El matrimonio ha de ser de uno con una, e indisoluble. En efecto, se trata de una suma e intensa amistad -y pierde intensidad si se divide con varios- para conllevar la vida y procrear hijos. Además, estos necesitan no sólo alimento, sino educación, para lo cual son menester tanto la madre como el padre; no basta la mujer, aunque sea rica, sino que los hijos necesitan que el padre realice sus funciones. Todavía más: no sería justo que uniéndose a la mujer joven, la abandone cuando ésta haya perdido juventud y belleza.

Textos para los apartados 1 y 2: CG 117,122-124; In 2 Se 44,1,3; In 4 Se 26,1; Suma Teológica: I,96,4; I-II,21,4, ad 3; 90,2; II-II,47,10.11; 58,5; 164,2 ad 1; Reg 1,14.

3 El Derecho

Derecho en general es lo que corresponde a otro según cierta equidad, como el salario. El derecho (llamado también “lo justo”) es el objeto de la justicia.



Aclaración al último: Un campo considerado en absoluto no tiene por qué pertenecer a uno o a otro; considerado según la oportunidad de ser cultivado y usado en paz, tiene cierto signo como para pertenecer a uno y no a otro. Tomás define entonces el *ius gentium*, derecho de gentes: Lo que la razón natural determina, y es observado por todas las gentes.

4 Justicia

Justicia es la voluntad constante de dar siempre a cada quien su derecho.

Constante: se implica la firmeza.

Siempre: no basta durante una hora.

A cada quien: la Justicia implica relación a otro; tiene que ver con la vida en sociedad. Metafóricamente se puede referir a uno mismo, en cuanto la razón gobierna las partes fogosa y concupiscible.

Voluntad: la justicia no dirige un acto cognoscitivo (nadie es justo sólo porque conoce lo recto) sino que tiene que ver con la facultad apetitiva racional; y no con el apetito sensitivo, pues éste no ve la equidad entre uno y otro. Debido a esto tiene la justicia cierta preeminencia sobre las demás virtudes morales, pues éstas tienen que ver más bien con el apetito sensitivo. Por otro lado es excelente la justicia, pues no se reduce a uno mismo, sino a los demás, y es benéfica siempre: la fortaleza es buena en la guerra; la justicia, en la guerra y en la paz.

a) Justicia General y Particular:

General o Legal: Ordena al bien común los actos de todas las demás virtudes.
Particular: Ordena los actos de las virtudes particulares en lo que toca a otra persona.

b) Distributiva y Conmutativa.

Distributiva: Dirige la distribución de los bienes comunes a las personas privadas.
Relación del todo a la parte. Distribución de algo a muchos.

Conmutativa: Dirige las conmutaciones entre personas privadas.
Relación de una parte a otra parte. Se da algo a uno; se recibe algo de él.

En estas dos clases de virtudes se aprecia de diverso modo la equidad o justo medio:

En la justicia distributiva no se toma la equidad de una cosa en relación a otra cosa, sino de las cosas a las personas, en cuanto lo común es debido a alguien según la principalidad de éste en el todo. En la comunidad aristocrática, la importancia proviene de la virtud; en la oligárquica, de las riquezas; en la democracia, de la libertad.

En la justicia conmutativa se atiende a la equidad entre cosa y cosa. Si cada persona tiene 5; y luego una gana a costas de otro, y quedan $6/4$, la justicia consistirá en volver a la equidad $5/5$.

Bienes de que se trata. Cosas, cuando alguien quita o restituye una cosa a otro. Personas, cuando alguien hiere o injuria a otro. Obras, cuando alguien exige una obra a otro, o se la exigen.

c) Hacer el bien y evitar el mal. Las fallas pueden ser transgresión u omisión.
Las virtudes correspondientes son partes integrantes de la justicia.

d) Las demás virtudes pueden considerarse como partes de la justicia, partes potenciales o anexas a ella, pero no se identifican con ella.

Religión, lo debido a Dios. Piedad, a los padres. Respeto, a ciertas personas, por alguna razón. Verdad, gratitud, reivindicación. Bajo otro aspecto: liberalidad, afabilidad, amistad. Inocencia, concordia, afecto, humanidad. Obediencia, fidelidad, etcétera.

5 Derecho de propiedad

Las cosas exteriores se pueden considerar desde dos ángulos. Desde el ángulo de su naturaleza están sujetas sólo al dominio de Dios. Desde el ángulo de su uso, están naturalmente bajo el dominio del hombre, pues fueron hechas para él. Se pregunta Tomás si es lícito que el hombre posea cosas propias como propias. Responde: al hombre corresponden dos potestades:

Primera, la de procurar y dispensar las cosas. En este sentido es lícito que el hombre posea cosas por tres razones:

- El hombre es más cuidadoso con lo propio que con lo común.
- Hay más orden; pues si cualquiera pudiera tomar cualquier cosa habría mucha confusión.
- La vida del hombre es más pacífica, si queda claro lo que es de cada uno.

La otra potestad es el uso de las cosas. En este sentido el hombre no debe poseer las cosas como propias, sino como comunes, para proveer más fácilmente a las necesidades de los demás. Así que en principio las cosas son de todos; pero el derecho natural no dice que todas las cosas se deban poseer en común ni que no se pueda tener algo propio, pues la naturaleza no ha hecho división de propiedades. Es la convención o pacto humano el que ha establecido esa división de propiedades, que toca por tanto al derecho positivo. Al derecho natural se le sobreañade el derecho positivo. Como se ve, Tomás defiende, con fuertes límites, el derecho de propiedad. Y no deja de citar a Ambrosio: El que tiene más de lo suficiente, lo ha obtenido por violencia. [} [Recordar a Platón en las *Leyes*: Se permitía que los más ricos tuvieran máximo cuatro veces lo que un pobre, si alguien tuviera más era claramente un ladrón] [También Agustín, *Civ. Dei*]

Supuesta la licitud del derecho de propiedad, se condenan el hurto y la rapiña. En casos de compraventa, Tomás es más estricto que las leyes humanas. Para Tomás el comercio es útil para compradores y vendedores, pero establece ciertas normas para: evitar los abusos de estos últimos.

Tomás considera que el interés es ilícito, y simplemente lo llama usura, pues se vende algo que no existe. Si alguien vendiera por separado el vino y el derecho a usar ese vino, vendería dos veces la cosa, o vendería algo que no existe. Tomás no tuvo la experiencia de nuestros complicados sistemas bancarios. Él pensaba en quien dejaba dormir su dinero en los cofres. Por eso no admitía el motivo de que el prestamista perdía el dinero que pudiera ganar con lo prestado. Tomás sólo previó que el prestamista pudiera sufrir daño si no le pagaban, y admitía la compensación. En general Tomás es duro con el prestamista y suave con el deudor. Tampoco supo de nuestro sistema actual de finanzas ni de la función del dinero como inversiones.

6 El juicio

El juicio es el acto del juez en cuanto juez. Juez es el que “dice el derecho”. La gente va al juez como si fuera la justicia viva. Al juez le exige Tomás que tenga jurisdicción, que juzgue según las leyes, que no sea juez y parte, y que no juzgue fundado en sospechas. Incluso señala Tomás las razones interiores por las cuales alguien se inclina a dar por buenas las meras sospechas: Porque uno mismo es malo, y piensa que todos lo son; porque uno ya está predispuesto contra el otro, o porque uno tiene mucha experiencia. La duda ha de beneficiar al acusado; y dice Tomás que es preferible absolver a un culpable que condenar a un inocente.

Tomás pide al acusado que diga la verdad al juez; que no mienta; que confiese, si es culpable, de aquello que se le acusa, aunque no está obligado a confesar aquello de que no se le acusa. Considerar al acusado como moralmente obligado a reconocer su falta es ir más allá de lo que los tribunales exigen. Tomás lo sabía, pero prefiere situarse en el terreno de la virtud más exigente. Y no que Tomás deje sin recurso al acusado: éste puede defenderse con los medios lícitos previstos por las leyes, como el silencio; aunque no con medios ilícitos, como serían la mentira o la calumnia.

Los testigos llamados por quien tiene autoridad están obligados a testimoniar, si la falta es notoria, pública; no, si es secreta. Si su testimonio no es requerido por la autoridad competente, la obligación de dar testimonio es fuerte si se trata de salvar a un inocente; y no tanto para condenar a un culpable. Por lo demás, un solo testigo no basta como prueba, hacen falta al menos dos o tres testigos concordantes; y hay que saber poner a prueba crítica a los testigos.

El abogado no debe defender una causa injusta. Si en el curso del proceso se da cuenta de que la causa es injusta no se espera de él que se pase al otro campo y traicione sus secretos, pero puede renunciar a la defensa y tratar de convencer a su cliente para que confiese, o de llegar a un arreglo amistoso con la otra parte. El abogado tiene derecho a honorarios. Y no está obligado a defender al indigente -no acabaría nunca- sino en casos urgentes, y si no hay otro; puede defender al indigente, pero no está obligado; haría una obra de misericordia, sabiendo que Dios lo retribuirá.

[Es indudable que Tomás se sitúa en el terreno teórico de que la justicia legal funciona bien; y no siempre es el caso. En la legislación escrita de muchos países hoy día se conceden grandes atribuciones a los abogados para contrarrestar no sólo los prejuicios eventuales de los jueces, sino sobre todo la prepotencia de la policía y del fiscal. La práctica es, por supuesto, variada, y dista mucho del ideal de justicia soñado por Tomás. Con el acusado pasa lo mismo, y hay un gran principio de que nadie está obligado a acusarse a sí mismo. Por otra parte hay que leer los textos tomistas en su época; entonces podrá verse que fue audaz, dada la prepotencia de los tribunales, y no sólo de la Inquisición, sino también de los civiles. En fin, se le nota cierto optimismo teórico]

Textos para los apartados 3–6: II-II, 57-61.;66-71;78-80.

7 El legislador humano y la ley

La función del legislador humano es aplicar la ley natural, definirla, explicitarla, hacerla efectiva. Así, por ley natural está prohibido el asesinato; pero la experiencia y la razón muestran que son deseables leyes positivas mediante las cuales la noción de asesinato quede descrita con nitidez, por ejemplo, para distinguirla del homicidio; que queden claras las sanciones correspondientes; nítidos los procedimientos de investigación y de juicio, etcétera. El poder legislativo humano deriva en última instancia de Dios, y es responsable del uso que haga de su poder.

Las leyes humanas justas obligan en conciencia en virtud de la ley eterna, de la cual en última instancia se derivan; obligan, claro, en la medida en que son justas, aunque sean pesadas e impongan sacrificios. Si la ley humana se aparta de la ley natural, no es verdadera; es una perversión de la ley. Las leyes directamente contrarias a la ley divina nunca deben ser obedecidas. Las leyes injustas por otros capítulos no obligan en conciencia. Son injustas por ejemplo cuando el Estado o el soberano las han establecido sólo en provecho propio, o sin autoridad; o si las cargas que imponen no son equitativas entre todos los ciudadanos, o excesivas, o desproporcionadas.

El sentido de la ley natural y de la ley positiva permite comprender el que las leyes impongan una sanción a los transgresores. La sanción no da moralidad al acto; hace una reivindicación; y se puede decir que pertenece a la justicia conmutativa.

La ley humana debe ser honesta, justa, posible a la naturaleza, conforme a las costumbres del país y de la época; necesaria, de utilidad común y clara. Supuesta esta claridad, da sin embargo Tomás unos principios muy útiles, como el de la epiqueya [Buscar en *Textos de Tomás de Aquino*]

8 La soberanía

La soberanía política procede de Dios. Parece que Tomás opinaba que la soberanía es dada por Dios al pueblo como un todo; y que era delegada por éste a los gobernantes (se discute si ésta es la verdadera interpretación de la mente tomista). En todo caso Tomás refuta expresamente la teoría del “derecho divino” de los reyes, y habla del gobernante como del representante del pueblo. Y el gobernante no posee la soberanía sino para bien del pueblo, no para su bien privado.

La guerra puede ser lícita con tres condiciones: Que la decida el poder soberano y no una persona privada; que la causa sea justa; y que la intención sea recta: promover el bien, o evitar el mal.
[→ Suárez]

El tiranicidio es condenado por Tomás, y muestra los males que pueden seguirse. Por ejemplo, si la rebelión fracasa, el tirano puede hacerse más duro aún; si tiene éxito, una tiranía entra fácilmente por la otra. Pero la deposición de un tirano es legítima, pues ha fallado con sus ciudadanos. Lo más sabio es prever, con leyes convenientes, que el gobernante no se haga tirano.

Relación entre Iglesia y Estado. El Estado es una institución natural, con derecho propio y esfera propia: los asuntos terrenos; y es una sociedad perfecta; dentro de él, el fin del hombre es la vida virtuosa. Todo esto es de sabor aristotélico. Pero Tomás debe atender a un factor con que Aristóteles no podía contar: la Iglesia. El fin último del hombre no es vivir virtuosamente, sino la posesión de Dios; y lograr este fin excede las posibilidades de la naturaleza humana. Conducir al hombre a este fin es la tarea encomendada a la Iglesia, que es también una sociedad perfecta, con su esfera propia. Y no que llegue Tomás a una autonomía total entre esas dos sociedades perfectas, sino que sitúa a la Iglesia, dado lo elevado de su fin, más alto que al Estado; éste tiene su esfera propia, pero ha de tener como horizonte el fin sobrenatural del hombre; y en consecuencia ha de ordenar lo que vaya de acuerdo con ese fin, y prohibir en cuanto posible lo que le sea contrario. Este tipo de relación es lo que después se llamará el poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado. La doctrina tomista refleja la situación de su tiempo, en que los Estados europeos estaban adquiriendo conciencia de sí mismos, y la autoridad de la Iglesia no había sido repudiada, aunque sí combatida.

9 Tipos de gobierno

Tomás, con Aristóteles, señala tres tipos justos de gobierno y tres injustos:

Justos:

Monarquía
Aristocracia
República

Injustos:

Tiranía
Oligarquía (financieros, políticos, militares...)
Democracia

¿Cuál es el mejor? Muy en teoría, la monarquía, pues su unidad es más estricta y pacífica; análoga al gobierno de la razón sobre las demás facultades del alma, y al de Dios, que gobierna todo el universo. Dado el modo de ser del hombre, lo mejor no parece la monarquía absoluta, sino la mixta [después se diría constitucional], en que el poder del monarca sea moderado por los magistrados elegidos por el pueblo. Y así se combinan monarquía, aristocracia y república. El tipo peor es la tiranía. La Democracia tiene el peligro de quedar en manos de demagogos.

Esto no quiere decir que todo mundo deba sin más ni más trabajar por la monarquía. Hay que tomar en cuenta las circunstancias concretas. Tomás no se lanza a ningún plan concreto de constitución o reforma política. Se mueve en el plano teórico donde todo se realiza según las exigencias de la justicia. Lo importante para Tomás no es el tipo de gobierno en sí, sino la promoción del bien público.

Textos para los apartados 7-9:

Reg 1,6.14.15; I-II,90-97; 105,1; II-II,40,1; 64,2.3; 80,1 ad l; 108,1 ad l; 120.

Nota sobre ESTÉTICA Poco trae Tomás, y no original. Sí parece que reconoce la objetividad de la belleza, y que la experiencia estética no se identifica simplemente con el acto de conocimiento intelectual, ni con la aprehensión del bien.

Comentarios especialmente usados en este capítulo: Las obras de Gilson, Sertillanges, Manser, Copleston.