

4 SANTO TOMAS DE AQUINO Y EL APOGEO DE LA ESCOLÁSTICA

A. LAS UNIVERSIDADES

1. Organización de los estudios.
2. El nacimiento de las universidades.
 - a) La universidad de París.
 - b) La universidad de Bolonia.
 - c) Los estudios de medicina en Salerno y Montpellier.
 - d) Las universidades inglesas.
 - e) Las universidades españolas.
3. Características generales de las universidades,

B. TOMAS DE AQUINO

1. Vida y obras.
2. La filosofía de Tomás de Aquino.
3. Filosofía-teología.
4. El problema de Dios.
 - a) Las pruebas de la existencia de Dios.
 - b) La naturaleza divina.
5. La ciencia de Dios y la creación del mundo.
 - a) El conocimiento divino.
 - b) El problema de la creación.
6. El problema del mal.
7. El problema del hombre.
 - a) El ser y el conocer del hombre.
 - b) El mundo moral y político del hombre.
8. Conclusión.

[139]

A

LAS UNIVERSIDADES

Sin duda alguna el nacimiento de las universidades es uno de los hechos más importantes que nos ha legado la Edad Media. Ellas serán las que establezcan las bases de un pensamiento colectivo firme y bien construido que posteriormente se podrá transmitir -a las generaciones futuras. Todo este pensamiento, la mayoría de las ocasiones anónimo, será un elemento fundamental e imprescindible de la cultura occidental a partir de esta época. Si bien es cierto que habría que señalar el papel que ha desempeñado la enseñanza en todas las épocas, es a partir de ahora cuando las universidades serán un factor de transmisión cultural esencial y de plasmación plena de los conocimientos de unas determinadas épocas culturales y por supuesto de reconocimiento de las distintas teorías científicas y, sobre todo, de las teorías filosóficas. Hay que destacar también el papel que desempeñarán las universidades desde un punto de vista social y político por su incisiva influencia sobre el resto de la sociedad y por su carácter de revulsivo social que en la mayoría de las ocasiones

desempeña; a la par que este último hecho las convierte en unas instituciones sociales con una dinámica interna propia y por consiguiente ligadas a la creación de una nueva clase social.

En las nuevas universidades que aparecen durante la Edad Media se irán formando los *nuevos profesionales*, que son un producto de las necesidades que se estaban fraguando en la estructura social.

No hay que perder de vista que el nacimiento de las universidades es un hecho paralelo al nacimiento de las *ciudades*, que necesitaban médicos, abogados, juristas..., profesiones que se valen de «las artes liberales», que son un paso previo para la preparación de las distintas especialidades.

I. Organización de los estudios

La estructuración de los distintos *saberes*, proceso que se lleva a cabo en las distintas universidades, permite que los nuevos saberes se puedan enseñar con muchísima mayor rapidez y eficacia, factor que es a la vez un determinante fundamental de su popularización a todos los niveles sociales.

El primer origen de un sistema organizado de los estudios podemos remontarlo a *Platón*, y su definición completa y precisa queda fijada por Cicerón y por los filósofos romanos: Varón, Macrobio... Y si es cierto que la forma, bajo la cual los elementos de la cultura antigua se mantiene, ha desaparecido durante un período de tiempo relativamente largo, las bases mismas subsistirían aún mucho tiempo. Y estas bases son las artes liberales, que después de una lenta evolución, va a servir como fundamento, casi exclusivo, de nuestros estudios hasta nuestros días.

En el siglo IV, que es la época más brillante de la filología latina, la gramática, la dialéctica, la retórica, la aritmética, la geometría, la [141] astronomía y la música llegan a formar lo que se denominó la «disciplina enciclica», que *Quintiliano* unificará y a la que dará forma legal definitiva. Estas materias constituirían las bases de los programas de las *artes liberales*; en líneas generales se puede decir que la parte matemática incluida en estos programas deriva directamente de Grecia, mientras que la parte filológica deriva de Roma.

Toda la organización de estas materias convergía hacia un punto único que eran los *estudios sagrados*, ya que no podemos olvidar nunca el papel que habían de desempeñar las universidades como centros unificadores de todo el proceso cultural que tuvo lugar durante la Edad Media. Ellas serán las administradoras del nuevo orden religioso del mundo y por esto no es de extrañar que la Iglesia intentara tenerlas siempre bajo su poder. Así, si en la antigüedad la clase de los altos y medianos funcionarios del Estado eran los encargados de suministrar todo tipo de cultura, ahora en la Edad Media estos funcionarios serán reemplazados por los *clérigos* de todo rango, que constituían el estrato social de mayor estabilidad de la sociedad medieval.

La *Gramática* se constituyó en la disciplina principal y clave de los nuevos estudios; a ella se añadió un poco de lógica —las Categorías de Aristóteles— y la

retórica.

Si al principio de la Edad Media el *trivium* (las ciencias lógicas y filológicas entre las artes) era la parte más importante de los estudios, veremos cómo poco a poco existe una tendencia creciente, que se reflejará claramente en el siglo X, a perder importancia.

Para comprender el proceso que conduce al nacimiento de las universidades hay que tener en cuenta en primer lugar que una vez que han desaparecido las escuelas públicas y municipales del mundo romano, salvo en algunas partes de Italia, fenómeno que se produce desde el siglo IV al VI, estas escuelas serán sustituidas por las escuelas episcopales y por los monasterios. Pero lo que desaparece, casi irremisiblemente, es ese programa común y esa forma de vida organizada, que es una condición indispensable del sostenimiento y propagación de cualquier tipo de saber. Sólo podemos decir que en cada villa o monasterio había al menos un hombre capaz de enseñar alguna de las disciplinas clásicas, aunque la uniformidad de tales enseñanzas se fue perdiendo paso a paso.

Pero ya en el año 826 el Papa Eugenio II ordena a los obispos que nombren «maestros y doctores que deberán enseñar asiduamente el estudio de las letras y las artes liberales, así como los dogmas sagrados», hecho este que no hacía sino plasmar una práctica normal que ya estaba presente en numerosos conventos desde hacía tiempo. Será en la época carolingia cuando las artes liberales se desarrollarán plenamente, sobre todo en lo concerniente al *trivium*, pues el *quadrivium* no era considerado esencial para la educación del clero al ser una especie de investigación y no meramente un tipo de enseñanza. Por ejemplo se pueden ver en un libro de Thierry de Chartres, del siglo XII, los estudios que se seguían en una de las escuelas más importantes anteriores a la fundación de las universidades; en él podemos apreciar que estos estudios eran toda una enciclopedia de artes liberales, comprendiendo las tres cuartas partes el *trivium* y sólo una cuarta parte el *quadrivium*.

Es en las Islas Británicas, desde el siglo VII, en donde comienza la importante evolución de las escuelas-catedrales o episcopales hacia la [142] estructuración definitiva de las *universidades*. En el siglo VII las escuelas de York y de Canterbury se encuentran en plena actividad, dirigidas sobre todo por irlandeses. Y es también durante la época carolingia cuando se aborda por primera vez seriamente el problema de la *instrucción pública* a nivel general.

Como hemos dicho, el nacimiento de las *universidades* es un fenómeno que está estrechamente ligado al nacimiento de las *ciudades*, con todo lo que este fenómeno pueda tener de importancia en todos los aspectos de la vida del hombre. Resumiendo al máximo diríamos que es el comienzo de la formación del nuevo tipo de hombre que surgirá posteriormente: el hombre burgués.

A partir de *Alcuino* se nota una tendencia a la reforma progresiva del *trivium* y del *quadrivium* bajo la forma de una nueva cultura filosófica, lo que trae consigo un cambio profundo en la concepción de las artes liberales. La dialéctica ocupará el primer lugar entre las artes, dando de esta manera un fundamento formal a la filosofía. Pero es

que se planteaba el problema de que la filosofía también está compuesta por otra serie de materias: la cosmología, la psicología de Aristóteles, etc., y la misma introducción de estas materias repercutía sobre todo el conjunto de la enseñanza de una forma directísima.

Surge de esta forma el método propio de la filosofía: las *disputas*, que son uno de los elementos esenciales sin en el que no se puede entender la filosofía medieval. Las disputas era una costumbre monástica de tratar las cuestiones más difíciles en forma de comparación; el hecho mismo de la comparación nos hace pensar que en las disputas se introducían una serie de métodos críticos que tenían por sí mismos un poder filosófico genuino, al ser la comparación un método que por principio relativiza todas las cuestiones a nivel homogéneo al contrastarlas entre sí. Estas disputas se planteaban al compás de la lectura de los distintos *textos* que se leían en clase, lo cual nos indica que los mismos textos eran tomados *críticamente*. Y es este tipo de filosofía practicada en los conventos, enseñada y estudiada, la que se convertirá en lo que se denomina *La Escolástica*, filosofía que tiene unos mecanismos y unos métodos propios cuyo origen histórico se puede fundamentar con bastante exactitud. Esta filosofía estaba en el siglo XII en pleno funcionamiento en todas las escuelas medievales y su implantación y triunfo total ocurrirá en el siglo XIII.

Esta nueva forma de pensamiento, que es la escolástica, es un fenómeno digno de atención. En primer lugar es una filosofía *neor aristotélica*, aunque desborde los límites que se le puedan poner desde un punto de vista estrictamente aristotélico, ya que la simple consideración del marco histórico, en el que se desenvuelve este pensamiento, ha cambiado y evolucionado profundamente. Es todo un sistema del mundo cristianizado y puesto bajo el formato de los discursos y las discusiones públicas de aquella colectividad que residía en los conventos.

Hasta la época carolingia la «escritura santa» —la de los padres de la iglesia: San Ambrosio, Damasceno, San Agustín, etc.— era la base sobre la que se sustentaban toda clase de estudios. Por ejemplo vemos como las obras de San Isidro de Sevilla y de Rábano Mauro fueron utilizadas como resúmenes que hacían posible un reagrupamiento lógico y bien ordenado de las distintas verdades de la religión, quedando asegurados con este trabajo filosófico durante muchos siglos los límites exactos de los [143] dominios de la revelación y de la fe. Del esfuerzo continuo que se llevaba a cabo para mantener estas demarcaciones nace la escolástica con todo su gran aparato teológico y filosófico. Ya en el siglo XII podemos ver algunas de estas grandes construcciones teológico-filosóficas, aunque no haya llegado aún la época de las *sumirías*; tenemos, por no citar más que un ejemplo, las *Sentencias* de Pedro Lombardo que ya son un verdadero tratado sistemático de teología.

2. El nacimiento de las universidades

A continuación veremos cómo surgen algunas de estas universidades, tratando de señalar alguno de los mecanismos que las hicieron posibles.

a) La universidad de París

Unas de las universidades más florecientes fue, sin duda alguna, la de París. Hay varias causas de tipo social que hicieron que París se convirtiera en una gran universidad; París tenía una gran seguridad contra todo tipo de invasiones, era una ciudad con un comercio cada vez más próspero etc. Factores económicos, sociales... dieron lugar a que en París surgiera una universidad importante.

La palabra universidad tal como hoy en día la entendemos no tomará su sentido hasta 1261, pues aunque ya estuviera plenamente constituida en 1229 con sus cursos, sus maestros, sus agrupaciones de estudios y de hombres será a partir de esta época cuando la universidad de París cobre conciencia de su verdadera especificidad. Es a raíz de unos graves incidentes, en los que varios estudiantes mueren en un enfrentamiento con la policía real, cuando se concede en el año 1231 la famosa bula «*Parens Scientiarum*», que es una especie de Carta Magna de la universidad en la que se admiten unos estatutos propios, una serie de nuevas reglas en todo lo relativo a cómo se deben seguir los cursos, estudios y grados universitarios, y en la que se concede también el derecho a huelga, que ya se venía ejercitando con indudable éxito.

b) La universidad de Bolonia

Si la universidad de París fue el más alto exponente de la actividad teológica y filosófica del occidente cristiano, otro tanto podríamos decir de la universidad de *Bolonia* respecto a la enseñanza de los estudios de derecho. Hay que tener en cuenta, para explicar el auge de los estudios de derecho en Italia, que en ésta la enseñanza del derecho es paralela a la enseñanza de las artes, y que la enseñanza jurídica estaba estrechamente ligada a la enseñanza de la retórica que formaba a los notarios, a los peritos de la ley, a los jueces y a los abogados. Es de destacar, por supuesto que este auge del derecho en Italia se debe al desarrollo de su vida municipal así como el desarrollo de las ciudades en general, hecho éste que daba [144] lugar al surgimiento de las nuevas profesiones que hasta entonces estaban totalmente en la sombra. Este esplendor del sistema municipal o comunal propiciaba que la demanda de abogados creciera a un ritmo cada vez más acelerado.

Se suelen dar tres clases de motivos para explicar el surgimiento de la universidad de *Bolonia*: la escuela episcopal que desarrolló el estudio de las artes; las escuelas municipales que impulsaron el estudio del derecho civil romano y las escuelas monásticas que impulsaron el estudio del derecho canónico. Ya a finales del siglo XI encontramos en Bolonia un gran número de juristas; en un principio estos juristas no eran más que abogados, expertos jurídicos del gobierno municipal que atraían con sus enseñanzas a alumnos a título personal, y que poco a poco llegarán a formar una verdadera escuela. Y es a finales del siglo XII cuando Bolonia es conocida, en el mundo entero, por sus saberes jurídicos y considerada como una ciudad docta. En sus monedas se podía ver la inscripción: «*Bolonia Docet*» y «*Bolonia Mater Studiorum*». Podemos decir, pues, que a Bolonia le cabe el honor de haber fundado los estudios científicos sobre el *derecho civil* y también los estudios sobre el derecho canónico que en definitiva serán la ley de la Iglesia. También es en el siglo XIII cuando Bolonia cobra su mayor fama y su máximo desarrollo en todos los aspectos de la vida universitaria.

c) Los estudios de Medicina en Salerno y Montpellier

Las *escuelas de Salerno* serán conocidas principalmente por sus estudios de *medicina*. El fenómeno del estudio de la medicina es uno de los más curiosos; en primer lugar existe el hecho de cómo pudieron tener lugar esos estudios de medicina al lado de estudios tan teóricos y alejados de la realidad como son los estudios teológicos. El tipo de enseñanza que se impartía en medicina era bastante caótico; eran unos preceptos, basados en el cuerpo de doctrina hipocrática refundida por Galeno y toda una gama de recetas sin ninguna organización como pudiera suceder en filosofía, lo que no permitió una difusión rápida y eficaz de la enseñanza médica. Será con la aparición de los *hospitales*, y la pronta difusión que tuvieron, cuando la medicina empieza a desarrollarse rápidamente y de una forma mucho más eficaz, llegando a constituirse como una enseñanza con entidad propia y específica. Y son los hospicios, los monasterios benedictinos... la base firme a partir de la cual se podrán ir construyendo estos hospitales.

Así tenemos que en Salerno los benedictinos ya tenían un *hospicio* en el que existía la norma general de la hospitalidad, que comprendía la cura necesaria a los enfermos, práctica que se venía ejerciendo desde el siglo VII. Y es en el siglo IX cuando se oye hablar de Salerno como un centro médico, y en los siglos X y XI sus médicos poseían una reputación enorme, hasta el punto de que no eran sólo clérigos los que ejercían la profesión de medicina sino que se contrataba a médicos laicos para que ejercieran sus funciones en el centro benedictino.

Cuando en el siglo XII aparezcan los grandes *traductores árabes* de obras sobre óptica, geometría, medicina... los estudios de medicina en Salerno [145] alcanzarán su gran apogeo y empezarán a sistematizarse progresivamente hasta llegar a formar un *corpus* médico de gran utilidad. El avance médico de la Escuela de Salerno consistió en haber logrado poner bajo un orden sistemático las enseñanzas médicas, hasta entonces incoherentes y desperdigadas; abasteciendo a la vez las futuras enseñanzas de los médicos de París, Montpellier, Bolonia... Y es precisamente en *Montpellier*, uno de los lugares que más se había inspirado en las enseñanzas de Salerno, donde la medicina alcanzó su máximo esplendor y su mayor expansión. Hay que tener en cuenta que la situación geográfica de Montpellier era ideal para tal desarrollo: su proximidad con España le permitía recibir todas las influencias de los árabes. La medicina española fue desarrollada casi toda por árabes, es de corte más teórico y abunda en análisis de tipo lógico y hasta metafísico; incluso llegó a ser denominada «escolástica medical». Y es que toda esta población judía española participará de manera activísima en el establecimiento de los estudios de medicina en Montpellier. Sabemos que ya en el año 1174 la posición de los judíos en esta ciudad estaba firmemente establecida. Y por último habría que subrayar también que este auge de los estudios en Montpellier tiene unas causas de tipo económico: Montpellier tuvo un florecimiento económico bastante grande, lo cual permitió desarrollar todas estas funciones docentes a pleno rendimiento y con plena capacidad.

A partir de 1221 las distintas disciplinas agrupadas en las diferentes facultades serán designadas bajo el término de «*Facultades*», y es precisamente en Montpellier donde toma forma esta primera designación. Durante estos años la medicina se va separando claramente del resto de las enseñanzas —o sea de las artes liberales— y su

enclausamiento metodológico aparece bastante claro frente al resto de las otras ciencias, delimitando y perfilando cada vez con mayor fuerza su campo específico.

d) Las universidades inglesas.

En Inglaterra, la universidad más antigua es la de *Oxford*, pequeña ciudad cuya primera mención data del año 912, y es hacia 1100 cuando aparecerá el primer maestro clérigo. A pesar de que Inglaterra había tenido un desarrollo bastante floreciente durante los siglos VIII y IX, todas las grandes escuelas de estos siglos, con las invasiones normandas y danesas quedarán reducidas a la nada; y así vemos como Oxford, en su nacimiento, no tiene nada que ver con estas antiguas escuelas, naciendo y desarrollándose de modo independiente.

Es a finales del siglo XII cuando se empiezan a tener las primeras noticias históricas de un verdadero renacimiento de las escuelas en Inglaterra. Desde sus primeros comienzos existe en Oxford una fuerte tendencia a mezclar las cuestiones de tipo *teológico* con cuestiones de tipo *matemático*, llegando incluso a intentar resolver algún problema que planteaba la teología con la ayuda de las matemáticas.

Aparte de Oxford, aparece en el año 1209 *Cambridge*, surgimiento que tiene lugar a causa de una de esas frecuentes emigraciones de una universidad a otra.

A partir de 1215 comienza la larga serie de fundaciones pontificias y señoriales que darían un nuevo giro a la organización y funciones de las Universidades. [146]

e) Las universidades españolas.

En España cuatro universidades surgen a lo largo del siglo XIII, y aunque su fundación reviste las mismas características que en el resto de los demás países, podemos decir de ellas que poseen unas raíces históricas mucho más antiguas que en otras universidades Europeas, pues el sistema de las escuelas episcopales estaba ampliamente extendido en muchas partes de España: Sevilla, Segovia, Toledo, Oviedo, León...

La gran universidad española durante la Edad Media fue sin duda alguna la de *Salamanca*. Fundada por Alfonso X hacia el año 1220, tenía varias cátedras: dos de derecho civil, tres de derecho canónico, dos de medicina, dos de lógica, dos de gramática, una de música y una de farmacia; la teología era enseñada generalmente por religiosos.

Valladolid poseía una Universidad de carácter municipal, aunque estaba sometida a la jurisdicción eclesiástica, y su desarrollo pleno no lo alcanzaría hasta el siglo XIV.

3. Características generales de las Universidades.

Tenemos que señalar en primer lugar la gran *independencia* de casi todas las universidades europeas de los poderes civiles e incluso en muchas ocasiones de los

poderes eclesiásticos.

En ellas se llevó a cabo una discusión auténtica, cuya expresión más determinante fue la *disputa*, que era una especie de entrenamiento del espíritu para que éste pudiera llegar a abordar los problemas más difíciles que se iban planteando a lo largo de las clases. Las disputas se distinguían por su mayor o menor dificultad; las más difíciles y las más especializadas se denominaban «*Quolibetales*». Los profesores se cuidaban de escoger, entre estas disputas, aquellas cuestiones que formaran un todo y que tuvieran una cierta coherencia interna. Esta estructura de la enseñanza en torno a las disputas se ve fielmente reflejada en todas las grandes obras filosóficas de la edad media. No hay, por ejemplo una sola obra de Tomás de Aquino que no esté concebida según este tipo de enseñanza; y las obras de Tomás nos ofrecen una viva y ejemplar muestra del grado de madurez que había alcanzado la enseñanza. La misma palabra *summa* responde a la idea de poder reunir lo esencial de los numerosos datos esparcidos en el estado de sentencia.

Hay por otra parte una tendencia, latente en todo momento, a separar la enseñanza de temas estrictamente científicos, y desligados de todo tipo de interés religioso, en la que se pide una libertad total y plena, de la enseñanza de cuestiones de carácter religioso y teológico.

Son esclarecedoras las palabras de Gregorio IX —hombre que acababa de imponer, sin embargo, los estudios en la orden franciscana—: «La muchacha que, tomada al enemigo y rapados sus cabellos y cortadas sus uñas, es unida a un israelita, no debe dominarlo, sino más bien obedecerle. Así, el intelecto teológico debe dominar virilmente todas las disciplinas...». Estas elocuentes palabras del papa nos muestran uno de los tópicos más famosos que la edad media nos ha legado en el campo del pensamiento: la filosofía debe ser la esclava de la teología. Una esclava que, sin embargo, como dice Ortega, le salió respondona. [147]

B

TOMAS DE AQUINO

1. Vida y obras

Nace *Tomás de Aquino* en el castillo de Roccaseca a comienzos de 1225, su familia era de un linaje noble al ostentar el título de Condes de Aquino. Sus primeros estudios los realizará en la abadía de Montecasino, y los proseguirá en la universidad de Nápoles. En 1245 entra en la orden de Santo Domingo, y a comienzos de 1245 parte para la universidad de París. En estafase de su vida se produce el famoso suceso de sus hermanos que, queriéndole apartar de la vida religiosa, le someten a tentaciones, e incluso intentan secuestrarle. En la universidad de París estudiará teología y filosofía bajo la dirección de Alberto Magno, su maestro preferido y al que guardará una ferviente admiración el resto de sus días. El carácter de Tomás de Aquino le valió el mote de «el buey mudo de Sicilia». Su vida en líneas generales se puede considerar como una vida dedicada totalmente al estudio y a la defensa de sus teorías religiosas. No es de extrañar que su muerte, acaecida en 1274, le cogiera camino de Lyon donde

había sido llamado por Gregorio X para que tomara parte en los trabajos de preparación de un concilio.

Las obras de Tomás de Aquino son abundantísimas tanto en número como en extensión, y comprenden toda clase de obras filosóficas por entonces practicadas. Siguiendo a Gilson —uno de los comentaristas más importantes de Tomás de Aquino— podríamos distinguirlas en tres clases: los Comentarios a Aristóteles, las Sumas y las Cuestiones disputadas. La parte principal de su obra está contenida en las dos sumas: «Suma contra los gentiles» y la «Suma teológica», en esta última se puede encontrar el grueso de su obra y constituye la exposición más acabada de todo su pensamiento y por supuesto de toda la escolástica posterior. Se podría decir incluso que las obras posteriores a Tomás de Aquino, dentro de la corriente del pensamiento escolástico, no serán sino un mero comentario, con pocos cambios, a la Suma teológica. La Suma contra gentiles es quizá su obra más genuinamente filosófica, pues aunque trata los mismos problemas que la otra suma, sin embargo, intenta fundamentar sus razonamientos, hasta el límite que lo permite la fe, en argumentos con una sólida estructura racional.

2. La filosofía de Tomás de Aquino

La filosofía de Tomás de Aquino es uno de esos grandes sistemas filosóficos que han tenido una importancia excesiva en comparación con los propios méritos. Esta aceptación tan unánime de las líneas generales de su filosofía nos hace inmediatamente pensar en toda una serie de motivos exógenos a la propia estructura de dicho sistema. Estos motivos son preferentemente de tipo político y religioso, ambos íntimamente ligados entre sí, y que hicieron posible que la filosofía de Tomás siguiera intacta a incólume durante tantos siglos, sin apenas haber sido modificada ni un ápice.

La filosofía de Tomás constituye, sin duda, la más depurada expresión de la «ideología» cristiana, y es la fuente en donde se han cristalizado [148] todas las grandes ideas que han alimentado a los diferentes teóricos-teólogos que la iglesia ha tenido hasta hoy día. De esta filosofía se han extraído las múltiples ideas que han conformado a sistemas políticos, a comportamientos individuales, a comportamientos colectivos...; y por supuesto de esta filosofía se han tomado las grandes directrices que ha seguido la Iglesia desde entonces.

Por todas estas causas, y muchas más que podrían enumerarse, la filosofía de Tomás constituye un sistema de ideas que es necesario ponderar con la máxima objetividad posible. Ya que sus diversos intérpretes o bien pecan de una desmesurada intención laudatoria o bien, en el sentido contrario, resumen su pensamiento en unas pocas líneas.

Por una parte tenemos las prolijas, inmensas y mastodónticas interpretaciones de Tomás en las que se parte de su filosofía como la única verdad que ha existido y podrá existir, y de este hecho se deriva a continuación el despiece de su sistema filosófico, del que con cada pieza se construye una máquina aparte. No tendríamos más que ojear la bibliografía que nos ofrece Fraile en su *Historia de la Filosofía* para darnos cuenta de este aspecto. La postura en la que se despacha, y a veces incluso ni se menciona, a

Tomás habría sido inaugurada por Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* en donde Hegel apenas dedica a Tomás de Aquino media página.

Entre estas posturas cabe, según nuestra opinión, una interpretación —término medio que diría Tomás, siguiendo a Aristóteles— que trata de ajustarse a la realidad de su sistema filosófico, teniendo en cuenta lo que posteriormente se desarrolló en torno a él, que, a veces, poco tiene que ver con la filosofía pero que comprende componentes (sociales, religiosos...) que de una u otra forma determinan el destino de los grandes sistemas filosóficos.

3. Filosofía/teología

Los dos polos en los que se centra la atención de Tomás son: *filosofía* y *teología*. Tratar de armonizar estos dos polos constituyó la tarea de toda su vida. Y es que Tomás se encuentra con todo un cúmulo de datos «teológicos» —elaborados por los Padres de la Iglesia, por los filósofos cristianos anteriores a él...—, y a la vez se encuentra con «el Filósofo» Aristóteles, el filósofo que había elaborado el sistema más potente y mejor acabado hasta la época de Tomás al menos para sus fines.

Y el problema que se le plantea es el de llevar a cabo la conciliación de ambas posturas; era necesario que se produjera el engranaje entre la filosofía de *Aristóteles* y el ingente caudal de datos, contradictorios entre sí en la mayoría de las ocasiones, y teorías *cristianas*. Este ajuste que intenta llevar a cabo Tomás se produce... con un considerable esfuerzo y conduce a posiciones que rayan la pura herejía. Gilson nos dice a este respecto que de lo que se trataba era no de ver como introducir la filosofía en la teología sin corromper propiamente la filosofía, sino tratar de introducir la filosofía en la teología sin corromper la esencia y naturaleza de la *teología*. Pero para llevar a cabo este intento fue necesario corromper la filosofía la mayor parte de las veces. En esta ocasión la de Aristóteles, un Aristóteles bastante difícil de acomodar a la doctrina [149] cristiana, por las diferentes versiones que de él habían llevado acabo Averroes, Avicena, etc., autores de los que Tomás toma muchas de sus cuestiones en lo referente a una posible interpretación de Aristóteles. También hay que decir que existió una corrupción paralela de la propia teoría.

Bajo esta perspectiva se moverá nuestra interpretación; se trata de ir viendo cómo resuelve Tomás de Aquino el dilema que se planteaba entre filosofía y teología, y ver la resolución que le da, a la vez que consideramos que dicha solución tiene unos límites infranqueables.

El filósofo sólo utiliza la *razón* y sólo puede ceer aquello que la razón, cuando funciona por medio de deducciones, le ofrece; no puede haber ningún tipo de *autoridad* que se imponga a la razón. No tiene, pues, necesidad alguna de luz sobrenatural. Su único reino es la razón. El teólogo utiliza la razón, pero cuando ésta choca con la revelación debe en todos los casos someterse a ella, aunque no pueda comprender las razones de este sometimiento. Un ejemplo ilustrativo sería el de la Santísima Trinidad. Y el primer problema que se plantea es: ¿cuál es la razón de la teología revelada?, ¿por qué se necesita una especie de super-razón, que en ocasiones someta a la razón?; y Tomás nos contesta: «Fue necesario para la salvación del género humano que aparte de

las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina. En primer lugar, porque el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede la capacidad de comprensión de nuestro entendimiento». Y puesto que «los hombres que han de ordenar sus actos e intenciones a un fin deben conocerlo», y este fin no se puede conocer con los medios de la razón «necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina».

Se parte de un principio indiscutible, evidente, y sobre el que no cabe la menor duda: que «el hombre está ordenado a Dios» (diríamos por nuestra parte que comenzar en la Edad Media por un principio tal, era algo tan obvio que negarlo hubiera equivalido a la desintegración de la propia conciencia personal y social de los individuos de aquella época; constituía un principio sobre el que no cabía ningún tipo de discusión), y si este Dios-principio no se discute, nada mejor para su conocimiento que la palabra expresada en la revelación divina.

Pero además hay otra causa que justifica la teología revelada, y es la rapidez: «... luego para que con más prontitud y seguridad llegase la *salvación* a los hombres; fue necesario que acerca de lo divino se les instruyese por revelación divina»; en esta segunda razón vemos cómo Tomás : aduce motivos de eficacia: el hombre podría haber llegado al conocimiento de Dios, pero si éste se ofrece ya de por sí en la revelación divina, se evitarán errores y se ganará tiempo.

A continuación nos justifica Tomás que la ciencia sagrada sea tal ciencia y abarque al resto de las ciencias filosóficas, porque «se extiende a lo que pertenece a diversas ciencias filosóficas en virtud de la razón formal ; con que lo considera, esto es, la de ser cognoscible por luz divina». Además esta ciencia es superior al resto y por eso «... las utiliza como inferiores y sirvientes», y es superior porque su certeza le viene directamente de Dios «en cuanto a la certeza, porque las otras ciencias tienen la luz natural de la razón humana, que es falible mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse». [150]

La razón humana queda en todo momento sometida a los principios de la razón divina. La filosofía de Tomás de Aquino nos es ofrecida según un riguroso *orden teológico*, y por consiguiente la estructuración del mundo se nos da según un estricto orden jerárquico que establece la teología revelada. Cada elemento del mundo estará, pues, explicado en función de Dios «en cuanto que de algún modo está ordenado a El», ya que el que estudia la causa absolutamente primera de todo el universo, que es Dios, es el sabio por excelencia, y por esto se dice que sabiduría es la ciencia de las cosas divinas. La fe, y no la razón es la guía que Tomás toma para avanzar hacia sus objetivos con paso firme, la razón es sólo el recurso que Tomás utiliza para llegar a la meta propuesta. Por esto no empieza Tomás a tratar primero las cosas de este mundo: el hombre, los animales..., sino que empieza por Dios que es el principio y el fin de su esfuerzo filosófico; ... en la empresa de exponer esta doctrina trataremos primeramente de Dios; después, del movimiento de la criatura racional hacia Dios, y en tercer lugar de Cristo, que, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios.»

4. El problema de Dios

Una vez que Tomás ha demarcado los límites y funciones de la razón y la fe, y que ha establecido la prioridad jerárquica de lo que es más importante a tratar, intenta probar la existencia del tema prioritario por excelencia; *Dios*.

a) Las pruebas de la existencia de Dios.

Primero toma, como base de su argumentación, las demostraciones «quia», que son aquellas que «por el efecto venimos en conocimiento de la causa». De esta forma Tomás no corre el riesgo anselmiano, pues «aunque la existencia de Dios no sea verdad evidente respecto a nosotros, es, sin embargo, demostrable por los efectos que conocemos...; aunque éstos no puedan dárnoslo a conocer tal como es en su esencia».

En todas las pruebas de Tomás es necesario un apoyo en las realidades más comunes y proporcionadas a nuestro entendimiento, para que luego, a través de ellas, por una *serie causal*, podamos alcanzar la cima máxima que las explica a todas, y que es Dios:

«La existencia de Dios se puede demostrar por *cinco vías*. La *primera* y más clara se funda en el *movimiento*. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven... Es imposible que una cosa sea motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero y a éste otro. Mas no se puede seguir indefinidamente... Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y este es el que todos entienden por Dios.

»La *segunda vía* se basa en la *causalidad eficiente*. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de las causas [151] eficientes, porque siempre habrá causas eficientes subordinadas; la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y ésta causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última... Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera a la que todos llaman Dios.

»La *tercera vía* considera el ser *posible o contingente* y el *necesario*. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía... y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.

»La *cuarta vía* considera los *grados de perfección* que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros..., pero el más y el menos se atribuyen a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo... Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo... Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones.

»La *quinta vía* se toma del *gobierno* del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre o casi siempre obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene... Ahora bien, lo que carece de conocimientos no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.»

Estas pruebas de la existencia de Dios, como hemos visto, tienen un hilo conductor que las une. En efecto, se parte de los diferentes aspectos que nos ofrece la *realidad* y vemos cómo ninguno de estos aspectos posee en sí mismo la razón de su existencia; todos carecen de «algo» que les impide ser autosuficientes, y de esta su insuficiencia se deriva el que necesitan ser justificados por un ser que sea diferente a ellos y que haga posible su existencia, y este ser no es otro que Dios, que para Tomás tiene la razón de su existencia y de la existencia de todas las demás cosas en sí mismo.

b) La naturaleza divina

Una vez que Tomás cree haber aclarado la cuestión de la existencia de Dios y que tiene un principio a partir del cual se podrá explicar y dar cuenta del resto de las cosas, intentará escudriñar la misma naturaleza de ese ser que acaba de demostrar con la sola razón. Y en cinco notas, que Tomás saca de las cinco vías, estará contenida la naturaleza de ese ser y por tanto de toda la Teodicea —lo referente a la naturaleza de Dios—. A partir de estas notas explicará las operaciones de *entender* y *querer* de Dios, su [152] *potencia* operativa, la *creación*, el *gobierno* del mundo, la *conservación* de las cosas y el *concurso* de Dios con las causas segundas.

Una primera forma de proceder consiste en tratar de conocer lo que es Dios a través de lo que no es, sería la *vía negativa*: «sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es. Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es. Por tanto, trataremos primero de cómo no es; segundo de cómo le conocemos; tercero, de cómo le denominamos». Al ser Dios un ser que desborda por doquier nuestra inteligencia, es necesario tomar de El las máximas perspectivas posibles que se puedan, e incluso así no pretender que podamos llegar, en algún momento, a agotar totalmente su contenido. De esta forma Tomás procede a demostrar cómo es Dios «despojándole de lo que es incompatible con El, por ejemplo, de la composición, del movimiento y de cosas parecidas»; tratando de fijar sus «notas» más características «...hablaremos primero de su simplicidad...; segundo, de su perfección; tercero, de su infinitud; cuarto, de su inmutabilidad, y quinto de su unidad».

Y a continuación Tomás pasa a demostrar en qué consiste esa *esencia divina*, por medio de dichas notas. Tomaremos una muestra de la demostración de la primera nota en la que Tomás nos explica «*la simplicidad de Dios*» para ver su proceder argumentativo. Para demostrar que Dios no puede tener composición alguna es necesario probar una serie de cosas previamente: si Dios es cuerpo; si hay en El composición de materia y forma; si hay composición de esencia y existencia; etc. Tomás procede en una de las partes de su argumentación, en la que trata de si Dios es cuerpo, de la siguiente forma:

«Es imposible que Dios sea cuerpo, y esto se puede demostrar de varias maneras. Primera, por que ningún cuerpo mueve a otro si no es a su vez movido. Hemos demostrado que Dios es el primer motor inmóvil; luego, evidentemente, Dios no es cuerpo... Tercera porque ya hemos dicho que Dios es lo más perfecto de entre los seres. Pero es imposible que ningún cuerpo sea lo más perfecto de entre los seres; pues que tal cuerpo o es vivo o no. El cuerpo vivo es, a todas luces, más perfecto que el cuerpo de vida. Pues como el cuerpo vivo no vive por el cuerpo, que entonces todo cuerpo tendría vida, es necesario que viva por algo diferente, como nuestro cuerpo vive por el alma. De donde se sigue que aquello que da vida al cuerpo es más perfecto que el cuerpo. Por consiguiente, es imposible que Dios sea cuerpo.»

Pero aparte de esta vía de demostración de Dios, de la cual hemos dado una pequeña muestra, y que denominamos «negativa», existe otro camino que nos lleva a conocer la esencia divina. Este camino se funda en la *Analogía*. Entre Dios y las cosas existe una cierta semejanza. Aunque la desemejanza que existe entre el Creador y la criatura sea mayor que su semejanza, nos permite remontarnos a una idea, aunque por supuesto sea una idea vaga, de lo que es Dios. De esta forma podemos poner en Dios todas las perfecciones que encontremos en las criaturas: «Hay que decir que en Dios se hayan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto, por que no le falta ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género...». [153]

Tomás, al hablar de la forma en «cómo conocemos a Dios», oscila continuamente. Por una parte, fiel en esto a Aristóteles, el conocimiento de algo tendría que entrar por la vista (y Tomás alude en muchas ocasiones a lo que se ve: imagen en el espejo...). Pero la vista, que es la que nos ofrece «conocimiento», no tiene por qué ser perfecta: «no es forzoso que quien ve un espejo vea todo lo que se refleja en él, a menos que abarque o comprenda el espejo con una visión perfecta», por eso incluso en una visión de la esencia divina, como pueda ser la de los ángeles, quedan partes ocultas, no abarcables por el ojo del que ve, y de ahí que la esencia divina quede fuera de nuestro alcance porque: «Nuestro conocimiento natural tiene su principio en los sentidos, y por ello sólo puede alcanzar hasta donde pueda llevarle lo sensible...» Pero por otra parte podemos tener cierto conocimiento, si no de su esencia (pues: «...el conocimiento de Dios, por esencia, es un don de la gracia, que sólo conviene a los buenos»), sí al menos de su existencia, al poder establecer el nexo que une a Dios con el resto de las criaturas, al ser El causa de todas ellas.

Ahora bien, hay una cosa clara y es que el verdadero conocimiento de Dios se alcanza no por razones naturales, sino por *razones* que desbordan el mero razonamiento que puedan llevar a cabo los hombres: «Por la gracia adquirimos un conocimiento de Dios más perfecto que por la razón natural...» y es la *gracia* la que: «hace que le conozcamos mejor, porque pone a nuestro alcance más y más perfectas obras suyas, porque merced a la revelación, le atribuimos propiedades que la razón no alcanza a conocer, como la de ser uno y trino».

En este texto vemos con claridad los límites, el choque que se produce entre la razón y la fe. Hay ciertas razones (?) que la misma razón no llega a comprender, como la de que Dios sea uno y trino, y es entonces cuando Tomás tiene que echar mano a la fe para que su razón no se subleve y pueda aceptar tales cosas, haciendo acallar los

escrúpulos que la razón le plantea.

5. La ciencia de Dios y la creación del mundo

Una vez que Tomás está convencido de haber demostrado firmemente la existencia de Dios, emprende la tarea de ver qué es lo que ese Dios puede realizar, y trata, por tanto, de averiguar «las operaciones divinas... Terminado el estudio de lo referente a la sustancia de Dios, exige el buen orden que nos ocupemos de lo que se refiere a su operación.»

Tomás lleva a cabo esta tarea para ver cómo es posible que Dios pueda actuar fuera de sí mismo, es decir cómo puede «hacer» algo que sea distinto de su propia presencia y así estudiar «aquellas operaciones divinas que pasan a los efectos exteriores». Se trata, en definitiva, de intercalar a ese Dios en el mundo; y esta intercalación es uno de los puntos esenciales en donde Tomás no logra asimilar el sistema aristotélico y choca abiertamente con él. Pues el Dios aristotélico es un Dios que no tiene nada que ver con el mundo y que no malgasta sus energías en una intervención sobre el mundo, es un Dios que sólo piensa en «pensarse a sí mismo». Tomás intenta hacer que ese Dios aristotélico intervenga de una forma directa en los planos del universo y que sea una causa directa de todos ellos. [154]

a) El conocimiento divino.

En primer lugar el Dios de Tomás tiene que hacer algo más que pensarse a sí mismo:

«pues si el poder divino se extiende a lo que es distinto de Dios, porque según hemos dicho, Dios es la primera causa eficiente de todas las cosas, es forzoso que conozca todo lo que es distinto de El... Por consiguiente, como la esencia divina contiene cuanto de perfección hay en las cosas, y mucho más, puede Dios conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento propio, pues la naturaleza propia de cada ser consiste en que de algún modo participe de la perfección divina.»

Vemos cómo este conocimiento que Dios posee de las cosas tiene su fundamento en una de las pruebas de su existencia: la de que Dios es la suma y perfección, y la perfección es tanto más perfecta cuanto menos tenga de material, y puesto que el conocimiento es lo menos material que Tomás se puede imaginar, entonces «Dios está en la cúspide de la inmaterialidad, y por tanto tiene también el grado supremo de conocimiento».

Pero este conocimiento de Dios, esta ciencia que El posee, tiene una peculiaridad un tanto significativa y pintoresca, nos parece hoy día, y es que esta ciencia divina produce y hace las cosas mismas; y esto no podría ser de otra forma, pues si lo fuera habría existido una separación insalvable, para la tradición cristiana, en Dios; sería conocimiento por un lado y acción por otro, por lo cual «... No hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entendimiento, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad». Esta ciencia de Dios, como cualquier otro tipo de ciencia, es una ciencia compuesta de ideas, que son los instrumentos que hacen posible que tenga lugar la creación, y a la vez el que

ésta se organice racionalmente, pues «el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por entendimiento» y de esto se deduce que «es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea.»

Aristóteles había negado las ideas platónicas, y Tomás siguiendo al «filósofo» transforma esta negación aristotélica de las «ideas» en el sentido de que las ideas puedan constituir algo especial dentro de la creación y separadas de la esencia divina. Por esto «Dios no conoce las cosas por ideas existentes fuera de El, y este es el motivo por que Aristóteles combate la teoría de las ideas de Platón, el cual admitió ideas subsistentes por sí y no en un entendimiento», ya que «Dios por su esencia es desemejante de todas las cosas, y, por tanto, la idea en Dios no es más que la esencia divina». En este punto central de su sistema, Tomás se aparta de Aristóteles y toma de la tradición platónica la teoría de las ideas, adaptándola a sus propios intereses. Sólo podemos hablar de ideas en Dios, pues todo tiene que estar preexistente en El, y sólo a través de El cobra sentido hablar y entender cualquier tipo de realidad.

No es de extrañar que la *verdad*, considera como la nota más definitoria de una ciencia, sea también patrimonio de Dios y tenga en El su verdadero y único fundamento, ya que «si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna y puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, sólo en él tiene eternidad la verdad». [155]

b) El problema de la creación

Una vez que Tomás establece cómo Dios puede llevar a cabo el hecho de la creación, es lógico que se plantee el porqué del hecho mismo; es decir, la razón o razones que condujeron a que Dios llevara a cabo la creación. Dios no ha hecho el mundo por una especie de necesidad natural, ni se ha producido ningún cambio en la esencia divina por este hecho. «Es necesario decir que Dios es causa de las cosas por su voluntad, y no por necesidad de su naturaleza... porque su voluntad y entendimiento lo determinan». La creación es un acto de plena libertad. Dios no carecería de nada si el mundo no existiera y no aumenta en nada su esencia por el hecho de que el mundo exista. Entendimiento y voluntad —querer que algo se produzca, en este caso— son una y la misma cosa en Dios; la voluntad y el entendimiento no son compartimentos estancos en Dios, ambos funcionan al unísono, Dios entiende lo que quiere, y quiere lo que entiende.

Vemos cómo existe una relación entre lo creado y el creador, y cómo esta relación se establece a través de la *participación*, idea que Tomás aleja de cualquier tipo de connotación panteísta. El hecho de que una criatura «participe» de una propiedad que pueda tener Dios, no le resta a Este un ápice de su omnipotencia y de su esencia, entre otras razones porque «el ser divino no es un ser determinado, sino que contiene en sí toda la perfección del ser», y si es perfecto absolutamente en todo, ya que posee todo lo pensable e impensable, «no es posible que obre por necesidad de naturaleza» como si careciera de alguna cosa. Dios concede a las criaturas la existencia contingente por un acto de la pura liberalidad divina y no por un acto de necesidad, sea del tipo que sea.

El concepto de creación, en Tomás, es la clave que nos explica el concepto de ser y de conocimiento, y ocupa un lugar central en el sistema del Aquinate.

En principio, como veíamos, todas las cosas provienen de Dios y han sido creadas por El; el mayor problema que se plantea Tomás, y con él todo el pensamiento cristiano, es el de establecer la razón del nexo que hace posible la intervención directa de Dios sobre todo lo creado, y consiguientemente la creación. En definitiva, de lo que se trata es de llevar a cabo un salto mortal, al intentar pasar la razón de las cosas de un plano cuantitativo a un plano cualitativo. Lo infinito por ejemplo, como subraya Brochará, no existe para los griegos más que en el orden de la cantidad o de la magnitud, y por tanto expresa en cierto modo una imperfección radical. Tomás pasa al plano cualitativo, al plano de Dios, e intenta actualizar ese infinito en el propio Dios, planteándosele de esta forma ingentes problemas. Dios es un ser cuya existencia se «realiza» precisamente por una de sus notas esenciales: la infinitud; pero al lado de este infinito actualizado también existen criaturas finitas actualizadas, de las que es necesario dar una explicación convincente de su existencia.

Hemos visto que la explicación de esta existencia nos viene dada por la suma perfección divina. Dios es causa de toda la creación, y ésta tiene su fundamento esencial en la teoría de las *Ideas* platónicas, teñida de un emanacionismo de cuño neoplatónico. «Existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea, formas ejemplares existentes en la mente divina. Estas, aunque se multipliquen no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según [156] que su semejanza participase de diversas maneras por los diversos seres.» Y estas «razones» son el propio hecho de creación por medio de una *emanación*. Todos los seres emanan de Dios y, por tanto, «es imposible presuponer algún ser a esta emanación», lo cual supone que esta creación, por emanación de los seres, proviene de la «nada», «que es lo mismo que la negación de todo ser».

Una vez que Tomás demuestra la creación del mundo, por medio de la emanación, a partir de Dios, se plantea el problema de determinar en qué momento ha sido creado el mundo. Por una parte estaba la interpretación de toda la filosofía árabe, que intenta ser fiel a Aristóteles, y que enseña que el mundo es eterno. El mundo habría sido creado por Dios, que es eterno, pero habría sido creado también desde la eternidad. Por otra parte, estaba la tradición cristiana, como la de San Buenaventura, manteniendo que el mundo ha tenido un comienzo en el tiempo. Tomás considera que unos y otros puedan dar razones convincentes, tanto de que el mundo es eterno como de que ha tenido un comienzo.

«En consecuencia, que el mundo haya tenido un comienzo, es objeto de la fe. No es objeto de demostración ni, por tanto, de la ciencia... La fe sólo establece que el mundo no ha existido siempre: de ello no se pueden dar más pruebas que las que puedan darse para demostrar la existencia de la Trinidad.»

El problema de la creación en el tiempo es, pues, un problema que no incluye una solución racional, y que, por tanto, pasa al dominio de la fe como tantos otros problemas. La fe en Tomás y, en general, en todo pensamiento religioso, constituye un instrumento intelectual de gran utilidad; y es bastante cómodo para preservarnos de

cualquier tipo de duda que nos pueda asaltar ante la falta de solución de los problemas; es la válvula de escape, entre otras cosas, que tiene todo pensamiento religioso, para liberarse de todo aquello que pueda perturbar y menguar sus creencias.

6. El problema del mal

En la estructuración de la creación y de todo lo creado era necesario dar una respuesta adecuada al hecho de que existan, en este proceso creativo, ciertos hechos que parecen deshacer esa armonía tan perfecta del mundo que con tanto esfuerzo se ha logrado conseguir; pues, vemos que existen sucesos «malos», que nos pueden llevar a hacer pensar que el mundo sea imperfecto, y como todo proviene de Dios, éste quedaría infectado de esa imperfección. Otros filósofos, como Avicena, habían hecho intervenir una segunda causa que salvaba a Dios de producir las cosas malas. Tomás justifica esta maldad, esta desigualdad de las cosas, apoyándose en uno de sus argumentos favoritos, y que en buena medida es el pilar central de todo su sistema: la *graduación* de los seres. «Dios hizo, por consiguiente, el universo perfectísimo en conjunto, en cuanto era compatible con la naturaleza y fin de la criatura; pero no hizo cada criatura absolutamente perfecta, sino unas más que otras». El conjunto es perfecto, y por tanto todo el universo, considerado como un todo, no tiene imperfección alguna, y si hay alguna distinción entre las cosas es sólo con miras a la perfección del todo, [157] pues «como la divina sabiduría es la causa de la distinción de las cosas, con miras a la perfección del universo, así lo es también de la desigualdad, porque no sería perfecto el universo si en las cosas hubiese un solo grado de bondad». Si nosotros consideramos que algo es «malo», es solamente porque habremos perdido de vista la consideración del conjunto. «Es manifiesto que la forma principalmente intentada por Dios, en las cosas creadas, es el bien del orden en el universo. Mas en este orden se exige, como se ha dicho, que haya en el universo algunas cosas que puedan fallar y que de hecho fallen algunas.»

Todo lo creado tiene alguna imperfección, algún mal, pues la participación con Dios, que es la suma percepción, sólo lo es en forma deficiente y, por tanto, deberá tener muchas imperfecciones. Existe una graduación descendente, que es la que controla y regula la estructura misma del universo, que nos conduce desde Dios, ángeles, hasta las criaturas más imperfectas, que son los cuerpos.

7. El problema del hombre

a) El ser y el conocer del hombre.

Los ángeles se encuentran, en el proceso de la creación, en la cúspide de todo lo creado, de aquí que su importancia sea esencial. Bastaría contar, para ver su importancia, el número de páginas que Tomás les dedica. En primer lugar porque era necesaria su justificación dentro de la tradición cristiana y del papel tan importante que desempeñan en ella; pero a parte de esta justificación hay una razón, que creemos se encuentra en el fondo mismo de este interés angélico —tomasiano—, y es que los ángeles son un elemento idóneo del que se sirve Tomás para poder delimitar, más tarde, el puesto del hombre en esta «graduación» de los seres, a la vez que le sirven para, por

medio de ellos, poder definir con precisión las diferentes características constitutivas del hombre. El ángel es totalmente incorpóreo; el hombre, no. El ángel no está compuesto de materia y forma; el hombre, sí. Los ángeles no pertenecen a la misma especie; el hombre sí... Tomás continúa, dando una serie de notas, características de los ángeles, que en ciertos momentos se van acercando a los hombres; por ejemplo, «el hombre tiene ciertamente de común con los ángeles el entender, pero sin la perfección intelectual de ellos».

Por esto a continuación viene el estudio del hombre, estudio que había de seguir al de los ángeles y que posee unas notas que le caracterizan frente de los seres.

En primer lugar, y presidiendo el resto, «el hombre está compuesto de sustancia corporal y espiritual». A partir de esta composición dicotómica, Tomás construye, siguiendo casi en todo a Aristóteles, la arquitectura del hombre. Todo ser está compuesto de un sustrato que es «la materia prima», pura potencialidad que puede llegar a ser, pero que aún no es. Sobre esta materia prima afluye, por decirlo de algún modo, la forma sustancial para que lo que puede ser en potencia se realice realmente. No es que podamos decir que «primero» haya una materia a la que después se le añade una forma; ambas, materia y forma, están íntimamente ligadas, no puede existir una sin la otra. Esta teoría se ha denominado la teoría [158] hilemórfica. De esta afirmación proviene el famoso principio tomista: el principio de individuación de los seres naturales es la materia. Pero como ésta no es sino pura potencialidad, Tomás considera que el principio de individuación es la «materia signata quantitate» (la materia determinada por la cantidad), que ya contiene en sí una forma y puede, por tanto, dar lugar a un ser natural.

Esta dicotomía la vemos también en la operación intelectual «que es causada por los sentidos en lo que concierne a las imágenes. Pero como estas no pueden inmutar al entendimiento posible, sino que necesitan del entendimiento agente para hacerse inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino más bien en cierto modo materia de la causa». (El entendimiento posible es una facultad pasiva que posee el alma, en donde se reciben las imágenes de este mundo, imágenes que sólo cobran vida por medio del entendimiento agente, que es la facultad por la que más nos aproximamos a los ángeles.)

La nota esencial del conocimiento es la *abstracción*. Esta operación es obra del entendimiento y no de los sentidos, pues «los sentidos perciben lo singular y el entendimiento lo universal»; y es hacia la universalidad a donde debe tender todo conocimiento, ya que «el universal en cuanto implica la intención de universalidad, es, de algún modo, principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo que se realiza mediante la abstracción lleva consigo esta intención de universalidad».

b) El mundo moral y político del hombre.

La moral de Tomás es un calco, más o menos fiel, de la moral aristotélica, pero considerando que esta moral está supeditada en su mayor parte a un punto de partida: el cristianismo, pues la moral «es un movimiento de la criatura racional hacia Dios». Dios

es el fin al que tienden todas las acciones humanas, y todo lo que aparten nuestras acciones de este fin serán acciones malas. «El hombre tiene un fin hacia el que se ordena su vida y su obrar. Como obra mediante una inteligencia, obra necesariamente hacia un fin.» Y en este obrar interviene, ayudándole, Dios; lo cual no quiere decir que Dios mate la libre voluntad del hombre.

«Dios mueve a todos los seres según el modo de cada uno: como en física vemos que mueve de diferente modo lo pesado y lo ligero, en razón de su naturaleza. Ahora bien, el hombre según su naturaleza propia, tiene participación en el libre albedrío, por eso el movimiento hacia la justicia que en él viene de Dios, no se efectúa sin un movimiento de libre albedrío; y Dios vierte en él el don de la gracia justificante, moviendo al mismo tiempo al libre albedrío a que acepte esa gracia»

En este texto vemos cómo Tomás parte del fin propio del hombre, que es Dios, un ser que por definición domina sobre todo, pero que al dominar sobre todas las cosas plantea el problema de cómo es posible que el hombre pueda ser libre. Tomás busca una fórmula, como en muchas ocasiones, que le sirva para salir del paso. Dios no hace más que ayudar un poco, para que la libre voluntad del hombre acepte esa gracia, esa iluminación divina que guiará sus pasos por el camino recto que nos conduce a Dios. [159]

Pero aparte de su fin individual, el hombre es un ser social y por tanto necesita del resto de los hombres. Entre los hombres deberá, pues, establecerse una serie de principios básicos esenciales. Estos principios también derivan de Dios. Así, por ejemplo, el amor al prójimo, la paz y la concordia de los hombres según la justicia, no es más que la expresión del amor a Dios. No obstante como cada ser no posee el mismo fin, es natural que «uno sea el fin que conviene a los hombres libres y otro el que conviene a los esclavos, ya que el hombre libre es causa de sí mismo, mientras que el esclavo es en todo su ser cosa de otro».

Lo importante es que se pueda realizar la sociedad hacia «el bien común de la ciudad», y la mejor forma de alcanzar este bien común es que exista en toda multitud un «principio rector».

Por esto Tomás dice que la mejor forma de gobierno es la Monarquía, régimen capaz de asegurar esa unidad que preside de arriba a abajo todo el sistema, y que se refleja también en ésta su concepción política.

8. Conclusión

Con Tomás de Aquino se lleva a cabo un giro completo en la concepción del fenómeno religioso, en este caso cristiano, por parte del creyente. El camino por el que nos conduce Tomás no es un camino que ofrece facilidades al «orden del corazón», como sucedía con San Agustín. En Tomás predomina, por encima de cualquier otra consideración el «orden intelectual». Su mismo estilo de exposición, sobrio y geométrico, en donde no hay sitio para las elegancias estilísticas ni para los adornos poéticos, nos da fe de este orden riguroso. Su única meta consistió en intentar llegar al máximo adonde puede llegar la razón en los problemas que conciernen al orden religioso, no descuidándose ni el más mínimo detalle; véase por ejemplo, con qué

meticulosidad Tomás trata de averiguar si en la resurrección de la carne los hombres tendrán que presentarse ante Dios con uñas, dientes...

Su labor, o mejor diríamos su intento, logró con creces lo que pretendía; la prueba evidente la tenemos en que, a pesar de los siglos transcurridos, su sistema sigue siendo la «Philosophia perennis» para millones de personas. En su tiempo esta filosofía constituyó un cierto escándalo por su apariencia revolucionaria. No hay que olvidar que Tempier, a instancia del papa Juan XXI, redacta doscientas diecinueve proposiciones, muchas de inspiración aristotélica profesadas por Tomás, que deberían dejarse de enseñar en la Universidad de París. El sistema filosófico de Tomás fue un sistema que supo reunir, y a veces dilucidar con pleno acierto, en una síntesis jamás alcanzada, los problemas de la razón y la fe; y ser el último y gran reflejo de una sociedad que por entonces estaba alcanzando su mayor apogeo.

Bastaría recordar, para ver la eficacia de este sistema, que el tomismo fue hasta hace pocos años en España la única filosofía válida y a la que había que acudir necesariamente para resolver cualquier problema, pues el resto de los sistemas eran considerados contraproducentes y falsos. A tales extremos llegaron nuestros filósofos quizá obligados por las circunstancias sociales que no permitían otras alternativas filosóficas. [160]

BIBLIOGRAFÍA

- BRETÓN, S.: S. Tomás (Edaf).
COPLESTON: El pensamiento de S. Tomás (F.C.E.).
CHENU, M.D.: Introduction á l'étude de Saint Thomas d'Aquin (Vrin).
CHENU, M.D.: S. Tomás de Aquino y la teología.
DEMPF, A.: Metafísica de la Edad Media (Credos).
DEMPF, A.: Ética de la Edad Media (Gredos).
DEMPF, A.: La concepción del mundo en la Edad Media (Gredos).
FABRO, C.: Introducción al tomismo.
GEIGER, L.B.: La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin (Vrin).
GILSON, E.: La filosofía en la Edad Media (Gredos).
GILSON, E.: El tomismo (Desclée).
GRABMANN, M.: S. Tomás de Aquino (Labor).
LAFONT, G.: Estructuras y método en la «Suma Teológica» de S. Tomás Rialp).
MANSER, G.M.: La esencia del tomismo (C.S.I.C.).
SERTILLANGES, A.D.: S. Thomas d'Aquin, 2 vols. (Alean).
VIGNAUX, P.: El pensamiento en la Edad Media (F.C.E.).
[161]