

Introducción a Santo Tomás de Aquino

Según el orden de la filosofía

Rubén Alonso Negrín

Universidad de La Laguna

Índice

Proemio	3
Parte I: El fraile y su tiempo	6
Parte II: El camino de lo real	16
Parte III: Filosofía y Teología	24
Parte IV: Profundizando en el ente	3

Leyenda

–Debido a la gran cantidad de citas empleadas, hemos optado por indicar a pie de página autor, libro y localización del texto citado (capítulo, página,...); dejando para el final la referencia bibliográfica completa.

–Las citas en que no se indica el autor pertenecen a Santo Tomás de Aquino.

Para abreviar las citas hemos optado por usar las siguientes siglas:

–*S. T.*, II, q. 7, a.3, se lee: *Suma de Teología*, tomo II, cuestión 7, artículo 3.

–*S. C. G.*, II, XXII, se lee: *Suma Contra Gentiles*, libro 2, capítulo 22.

–*In Physic.* I, lec. I, se lee: Comentario a la física de Aristóteles, libro 1, lección 1.

–*De Verit.*, q. 1, a. 8, se lee: Cuestiones disputadas sobre la verdad, cuestión 1, artículo 8.

–*De pot.*, q. 7, a. 2, se lee: Cuestiones disputadas sobre la potencia divina, cuestión 7, artículo 2.

–*De ente et ess.*, II, se lee: Acerca del ente y de la esencia, capítulo 2.

–*De princ. natur.*, se lee: Los principios de la naturaleza.

Proemio

«Lumbrera de la Iglesia y del mundo entero»¹

«Apóstol de la inteligencia, doctor de la verdad, restaurador del orden intelectual, Santo Tomás no escribió para el siglo XIII, sino para nuestro tiempo, su tiempo es el tiempo del espíritu que domina los siglos. Sostengo que es un autor contemporáneo, el más actual de todos los pensadores»²

Se podría decir, sin temor a equivocarse, que la Edad Media no goza de sana popularidad hoy en día. De hecho, no es extraño escuchar el epíteto medieval como sinónimo de bárbaro, atrasado, oscuro u otras lindezas que, a menudo, son muy atípicamente medievales. No pasa tampoco inadvertido que en la raíz de esta animadversión hay un rechazo del elemento central y más característico del medievo europeo: el cristianismo, y más concretamente, el catolicismo. Este rechazo del que hablamos nace de dos fuentes distintas: bien la aversión al hecho de la fe religiosa en general, bien a la Iglesia católica particularmente, tanto a su doctrina como a la propia institución, en razón de su, supuesta, historia oscura y criminal.

Nos vemos, pues, ante un escollo no precisamente pequeño para hablar de un autor como Santo Tomás. Aunque el s. XIII no es el siglo de Santo Tomás, pues su obra aún tardaría algo en ser reconocida; él es el s. XIII, al menos en lo concerniente al ámbito filosófico. Nadie representa más perfectamente, tanto en su vida como en su obra, el proyecto de la filosofía cristiana³. El problema es, pues, cómo hablar del dominico a un público por lo general descreído (o simplemente no cristiano); y aún más, acaso podríamos preguntarnos si tal proyecto vale la pena: ¿puede un ateo –o agnóstico en el mejor de los casos– sacar algún provecho del tomismo? ¿Tiene algún valor la obra de Santo Tomás en la actualidad?

¹ Comienzo de la carta *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI con motivo del séptimo centenario de la muerte de Santo Tomás en 1974.

² J. Maritain. *El doctor angélico*.

³ ¿Hay antinomia en este sintagma? Podría haberlo –y el propio Santo Tomás compartiría la crítica– si lo entendemos como una filosofía que parte de una determinada fe como es la cristiana. Aquí simplemente referimos el hecho de que Santo Tomás fue una persona profundamente cristiana y como autor su obra tiende, en algún sentido, a relacionarse con la fe. Ahora bien, lo que planteamos es que debemos explorar cómo es esta relación para comprobar si el no cristiano puede encontrar interés en la obra de Santo Tomás. Es decir, debemos desentrañar en qué sentido decimos filosofía cristiana.

Por supuesto, está el valor histórico del personaje para aquellos que puedan estar interesados en la historia del pensamiento, pero no es este tipo de interés el que pretendemos satisfacer en este trabajo. Obviamente, el trabajo no habría salido adelante de no haber hallado una respuesta afirmativa a la pregunta sobre la actualidad del aquinate; sin embargo, la justificación plena a esa respuesta no puede darse ahora y tendrá que esperar a que nos adentremos en el meollo del trabajo. Aunque para no dejar al lector con mal sabor de boca y desgana para afrontar la lectura podemos dar algunos motivos que le animen.

Por deferencia a los cristianos, la primera prueba es el constante encomio que ha hecho la Iglesia de la doctrina de Santo Tomás. Obviamente, esto no incumbe sino indirectamente a los no creyentes, en tanto que la Iglesia es parte del mundo, pero no deja de ser una muestra de la actualidad del tomismo. No podemos entrar en detalle de la inmensa cantidad de honores y alabanzas hechas a la figura y obra del dominico⁴, y debemos limitarnos a mencionar algunas de las más importantes como la bula *Mirabilis Deus* de San Pío V, la encíclica *Aeternis Patris* de León XIII o el *motu proprio Doctoris Angelici* de San Pío X. Pero el culmen de todos los honores lo alcanza en 1917, año de redacción del *Codex Iuris Canonici*, en el que se puede leer (can. 1366, 2): «Los profesores han de exponer la filosofía racional y la teología e informar a los alumnos en estas disciplinas, ateniéndose por completo al método, al sistema y a los principios del Angélico Doctor (Santo Tomás) y siguiéndolos con toda fidelidad»⁵. Es decir, la doctrina de Santo Tomás ha sido incorporada al magisterio de la Iglesia: «la Iglesia dijo que la doctrina de Santo Tomás era la suya»⁶.

Pero si hay un motivo –creemos– con el que podemos alentar al lector moderno, no sólo en el sentido de contemporáneo, sino como mentalidad, ese es que Santo Tomás es su mayor enemigo. Tendremos ocasión de detallar los motivos, por ahora baste con decir a aquellos plenamente comprometidos con alguna de las modernas corrientes filosóficas que el dominico es el gran enemigo a batir; para aquellos dudosos o disconformes, la gran alternativa. También la Iglesia ha defendido esta antítesis, así, por ejemplo, en la encíclica *Pascendi*, contra los modernistas, se recomienda y defiende la escolástica, y Santo Tomás

⁴ Para una exposición detallada puede consultarse la *Introducción a Tomás de Aquino* de Santiago Ramírez. Sección tercera. Página 161-292.

⁵ La traducción es de la obra ya citada de Santiago Ramírez. El paréntesis es mío. El original latino puede consultarse, por ejemplo, aquí: <https://www.iuscangreg.it/cic1917.php?lang=ES>

⁶ Encíclica *Fausto appetente*. Benedicto XV.

especialmente, como remedio. Pero hay dos hechos históricos que, en conjunto, simbolizan de forma perfecta lo que queremos decir. Uno sucede en el contexto de la Reforma, aquel *canto de gallo de la modernidad*⁷; el otro sucede en el corazón de la Contrarreforma, en el concilio de Trento. Mientras Lutero quemaba las obras de Santo Tomás, en el Concilio la *Suma Teológica* era colocada en el altar, junto con la mismísima Biblia.

Por lo dicho, pretendemos presentar un trabajo que ponga de relieve el valor actual del pensamiento tomista. Sin embargo, no significa que debamos, por decirlo de algún modo, separar el tomismo de Santo Tomás y su tiempo; antes bien, la propia vida y contexto del santo nos da pistas sobre la interpretación y sentido de su obra que no podemos desechar. Por tanto, el trabajo tendrá algo de hagiografía, especialmente al comienzo del mismo. Tampoco podremos dejar de mirar a la filosofía moderna, aunque sea puntual y brevemente, pues vemos en la contraposición de aquella y ésta una fuente de interés para el lector moderno. No se nos olvida la dificultad planteada al principio, y animados por intentar solventarla, optaremos por tratar de conseguir la máxima sencillez posible en la exposición. Para ello, intentaremos, en la mayor medida posible, eludir el mar de distinciones y matices sutiles que inundan el *corpus* del Doctor Angélico, así como “traducir” el lejano lenguaje escolástico a algo más cercano y accesible; sin dejarnos el significado por el camino, claro está. Obviamente, estas limitaciones reducen la profundidad con que entraremos en la filosofía tomista, quedando en apenas un primer bosquejo con el que comenzar a adentrarse ella.

Decía Santo Tomás, recogiendo la enseñanza de Aristóteles⁸, que «lo propio del sabio es ordenar»⁹. Fieles a la enseñanza del maestro, no podíamos sino poner especial atención en el orden del trabajo; así, dentro de lo que permiten los límites del trabajo y el resto de intereses que ya hemos enunciado, hemos procurado seguir el orden en que, creemos, debe seguirse y estudiarse la filosofía del dominico, especialmente el no creyente, y que iremos exponiendo según vayamos avanzando.

⁷ Es el subtítulo de la obra de D. Castellano: *Lutero, el canto de gallo de la modernidad*.

⁸ *Metafísica*, I, 2; 982a 18: «Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas».

⁹ S. C. G., I, I.

Parte I: El fraile y su tiempo

«Nadie entenderá la filosofía tomista –ni de hecho la filosofía católica– sin percatarse de que su elemento primario fundamental es absolutamente la alabanza de la vida, la alabanza del ser, la alabanza de Dios como creador del mundo»¹⁰

Como hemos dicho ya, no queremos exponer un tomismo totalmente “separado” de Santo Tomás. En primer lugar, porque consideramos que tal separación dificultaría la comprensión del pensamiento tomista, y aún más, se perderían claves interpretativas fundamentales; por otra parte, la propia persona y su espíritu bien valen la inversión de tiempo y espacio. En consecuencia, por medio de la hagiografía y la etopeya trataremos de situar al autor en su contexto; descubriremos algunos de los principales problemas a los que se enfrentó, cuya solución constituye elementos clave de su pensamiento; y cualidades de su obra y estilo que merecen ser reseñados.

I. El joven Tomás

Nuestro protagonista nace en las postrimerías del primer cuarto del siglo XIII, y su vida abarcó el mismo periodo que el reinado de San Luis en Francia. El pío monarca bien podría ser puesto como modelo del proyecto político de la Cristiandad; un programa que había sufrido altibajos desde su nacimiento, y que veía en el siglo XIII el comienzo de la crisis definitiva que acabaría por ponerle fin, ya en el siglo XIV¹¹. La crisis, que se articulaba en torno a la cuestión del poder temporal de la Iglesia, acabará con la victoria de la tendencia gibelina. La cristiandad había comenzado con Leon III coronando a Carlomagno, otorgando potestad a la Iglesia sobre el Imperio, y acabaría con la absoluta separación de las dos espadas: la independencia de lo temporal, de la *potestas*, de lo sobrenatural, de la *auctoritas*.

¹⁰ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte IV. Página 154.

¹¹ García Villoslada, por ejemplo, defiende que la Edad Media acaba en 1303 con el *destierro de Avignon*. Véase: B. Llorca, G. Villoslada. *Historia de la Iglesia católica*. Vol. III. Introducción. Página 8.

En definitiva: aquel «mundo medieval, que no se concebía a sí mismo sin Cristo, padece, no obstante, sucesivos graves embates que ponen en entredicho la soberanía de Cristo»¹². Tendremos ocasión de volver sobre esta separación que, como casi cualquier tendencia moderna, es enteramente contraria a la cosmovisión de Santo Tomás.

Poco antes de la entronización de San Luis era coronado emperador del Sacro Imperio Federico II Hohenstaufen. A priori, el carácter de Santo Tomás debería haber estado mucho más cerca del *stupor mundi* que del francés, y es que entre ambos había lazo de sangre: eran primos segundos. Su vida, vemos, comienza con la marca de la nobleza imperial; sin embargo, «aunque heredase aquel parentesco material con el emperador, mantenía con mucha más firmeza su parentesco espiritual con el Papa»¹³. No estaba dispuesto a permitir que su condición familiar le apartase ni lo más mínimo de lo que creía correcto, y mucho menos de su fe, y no tardaremos en ver en acción esa convicción.

Santo Tomás no fue del tipo de santo que, en algún momento de su vida y por las más diversas causas, deciden seguir el camino de la santidad, como San Pablo, por ejemplo. El benjamín de los Aquino, por el contrario, parece que nació con una disposición clara hacia ella. Desde la niñez se desentendió de las artes y asuntos caballerescos propias de un castillo medieval y los sustituyó por silencio, por un mutismo que sólo rompía para interrogar a su tutor acerca de Dios. El silencio es nota típica en los santos, pero en Santo Tomás posee una nota distintiva. Podemos imaginar al místico contemplativo sumido en un silencio absoluto, tanto exterior como interior; podemos imaginar, por ejemplo, a San Juan de la Cruz como un pozo absoluto de nada, completamente vacío, a la espera de recibir a Dios; pero aunque Santo Tomás fuese capaz de un silencio así, no es como típicamente lo imaginamos. Aunque no emitiese el más mínimo sonido fuera de sí, su cabeza tuvo que ser un hervidero incesante de ideas, conceptos y argumentos. Tendremos ocasión de hablar del espíritu típicamente dominico de la *disputatio*, pero es eso lo que escondía el silencio exterior del santo, una gigantesca disputa intelectual. Esa fue toda la vida de Santo Tomás, aún en medio del enorme ajetreo exterior que le envolvió, se aisló en la interioridad de su alma, que era en sí misma

¹² A. Pérez y M. Nenninger. *Apuntes de historia de la Iglesia*. Vol. II. Tema 18. Página 391.

¹³ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte II. Página 87.

una auténtica celda monacal, donde el estudio y oración –y pueden que ambas cosas llegasen, en ocasiones, a confundirse– le ocuparon incesantemente.

Obviamente, a Landulfo, su padre, no le pasó inadvertido que no mostraba cualidades de caballero y que el temperamento de su hijo encajaba más bien en la vida religiosa, y lo dispuso todo para que ingresase en el cercano monasterio de *Montecassino* –no deja de ser curioso y sintomático del ambiente de la época que años atrás el propio Landulfo, junto con Federico II, habían saqueado aquel mismo monasterio–. La idea era que acabase siendo abad, un puesto acorde a su alcurnia. Seguramente, el joven Aquino veía la idea con buenos ojos a pesar de que seguramente le disgustase ser el superior de algo; pero la Providencia tenía otros planes, y siendo aún un púber acabó estudiando en la Universidad de Nápoles, donde su vida daría un vuelco total, encarrilándose hacia su verdadero sino: allí descubrió a Aristóteles y a los dominicos. Tardó poco tiempo en presentarse ante su familia y, con absoluta serenidad, comunicarles que pretendía entrar en la Orden de Predicadores.

No exageramos si decimos que la aparición de las órdenes mendicantes fue una auténtica revolución. El claustro ya no era un espacio cerrado, sino que se había abierto al mundo entero y los frailes inundaron caminos y ciudades. Las tradiciones guardadas durante siglos parecieron resquebrajarse y «una Cristiandad asentada y ya antigua lo sintió como el fin de una era»¹⁴. El mundo cristiano tembló bajo las pisadas de los miles que se lanzaban a la mendicidad y otros tantos que se levantaban en son de protesta contra los nuevos hábitos. Santo Tomás tuvo que hacer frente a esta hostilidad en varias ocasiones, de las que ya hablaremos, y siempre resultó vencedor.

Ya dijimos que la *disputatio* era el carácter típico de la Orden de Predicadores, y es que ésta nació en el entorno de una guerra religiosa, la contienda contra los albigenses. Veinte años de batallas infructuosas habían assolado la Provenza y el norte de Italia antes de la llegada de Santo Domingo de Guzmán, enviado por Inocencio III. Jesús dijo a sus discípulos, incapaces de expulsar un demonio: «Esta especie no puede ser expulsada por ningún medio si no es por la oración y el ayuno»¹⁵. Santo Domingo debió pensar algo parecido del maniqueísmo cátaro; y propuso su propio método de justa, en el que también entraban la

¹⁴ *Ibid.* Parte II. Página 84.

¹⁵ Mc. 9, 29.

oración y el ayuno, pero cuya nota distintiva fue una «seria formación para la defensa de la fe», lo que conllevaba una «obligación especial de estudio»¹⁶. La guerra religiosa no había dado fruto, y Santo Domingo decidió que la solución era el combate teológico. Desde su origen, la Orden de Predicadores estaba destinada a convertirse en una «hermandad de filósofos»¹⁷ y teólogos.

Casi al mismo tiempo surgió la otra gran orden mendicante: los Franciscanos u Orden de Frailes Menores. San Francisco, quizás el arquetipo de fraile, nació en el seno de una familia acomodada y vivió una juventud despreocupada y voluptuosa, hasta que la voz divina le llevó gradualmente a la pobreza y le dio una misión: «ve y repara mi Iglesia, que se está cayendo en ruinas». San Francisco, en su simpleza y humildad escuchó iglesia, y literalmente comenzó a reparar iglesias derruidas, pero el resultado final fue la reconstrucción de la Iglesia misma. *Il poverello* no sólo fue un mendigo, sino un poeta, y su canto y la obra de Santo Tomás, aunque en un estilo totalmente distinto, persiguen un mismo objetivo. Pero ya volveremos sobre esto más adelante, ahora volvamos con nuestro protagonista.

Según habíamos visto, Santo Tomás fue uno de esos locos que abrazaron con entusiasmo el ideal de pobreza mendicante; de hecho, más aún que San Francisco, hijo de un rico comerciante, el benjamín de los Aquino podría haber gozado de total comodidad al amparo de su nobleza de sangre. Podría haber elegido una apacible vida en la corte para desarrollar tranquilamente su pasión filosófica, en lugar del desgaste de la vida mendicante; incluso el tradicional monacato parecía acomodarse mejor, no sólo a su labor filosófica, sino a su propio carácter tendente al sosiego y el encierro. De paso, se habría ahorrado grandes problemas, especialmente con su familia. La desaprobación familiar no es de extrañar ante la noticia de que alguien con la alcurnia del joven Tomás se dedicase a mendigar, incluso el Papa Inocencio IV intervino para tratar de convencerle; pero ya lo hemos dicho, la convicción de Santo Tomás era firme. Finalmente, ante la imbatible resolución del joven, la familia cede, aunque sólo momentáneamente, y Santo Tomás parte para Roma, tal como lo había mandado el superior de la Orden. Su dicha no duró mucho; al poco de partir, algunos de sus hermanos lo asaltan con intención de secuestrarlo. Aceptó la retención, pero cuando intentaron

¹⁶ A. Pérez y M. Nenninger. *Apuntes de historia de la Iglesia*. Vol. II. Tema 14. Página 312-313

¹⁷ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte I. Página 77.

arrancarle el hábito los caballeros se vieron superados por el enorme (físicamente hablando) fraile en una escena que podría haber aparecido en el Don Quijote. Finalmente desistieron, y se contentaron con llevarlo de vuelta al castillo, donde pasará un año entero encerrado –hasta que es liberado, al parecer, por las mujeres de la familia– en una de las torres, sin más compañía que la Biblia y el *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo; libros que habrá memorizado al momento de ser liberado. A decir verdad, es probable que la experiencia no le fuera del todo desagradable, aunque sin duda habría preferido tener más libros. Sea como fuere, durante su encierro hay una anécdota que, precisamente por arrancar del propio Tomás una reacción tan extraña en él, muestra con claridad su talante. Un buen día, una meretriz, especialmente arreglada y atractiva, entró en su habitación –sus hermanos la habían enviado para tentar al joven, que rondaba la veintena, y alejarlo de la vida religiosa–; el fraile, que siempre había sido como una montaña –ya hemos mencionado que era muy grande físicamente– sosegada, de repente rugió como un volcán; agarró una brasa de la chimenea y la dirigió hacia la pobre mujer que, despavorida, salió corriendo. Tras cerrar la puerta, coronó la escena dibujando, con el tizón como pincel, una cruz negra en la madera del panel. Santo Tomás bien podía resignarse incluso a ser privado de libertad sin darle excesiva importancia, pero su fe y las firmes promesas que en su nombre había tomado le disponían a la batalla, e incluso podía dejar la cátedra de filosofía en que vivía para arremeter con ira. Cabría imaginar que si se le hubiese amenazado de muerte, no se habría turbado lo más mínimo y su reacción no habría pasado de una postrera oración preparatoria; sin embargo, su hábito bien le merecía la pelea, y si le hubiesen dado a elegir entre conservar éste o la cabeza, él mismo habría inclinado ésta última.

Toda esta historia, desde su extraña elección hasta la obstinada defensa de su hábito y todo lo que éste significa, conecta con cómo va a entender la filosofía el aquinate, si entendemos que el orden de importancia no cambia si lo que se opone al hábito es el saber o los libros. Cuando se encontraba a las afueras de París, un amigo, deleitándose con las vistas de la ciudad en la que empezaban a elevarse las agujas góticas, comentó lo maravilloso que sería poseer todo aquello; Santo Tomás, lacónico, respondió: «Más me gustaría a mí poseer ese tomo de San Juan Crisóstomo que no encuentro». He aquí el sabio perfectamente representado, pero aún necesitamos de otra anécdota para completar la figura del santo. Mientras oraba en la iglesia de Santo Domingo de Nápoles, la escultura del Cristo crucificado

comenzó a hablar; felicitándole por lo bien que había escrito sobre él, le concedió una recompensa, lo que él quisiese de entre todas las cosas del mundo. El tomo perdido hubiese sido la petición del sabio, pero no la de Santo Tomás, sino esta otra: «Os quiero a Vos». Santo Tomás era, sin duda un sabio, y no por profesión, sino por pasión y convicción, siguiendo el libro del Eclesiástico: «Dichoso el hombre que medita la sabiduría»¹⁸. Pero si amó la filosofía no fue como si ésta le bastase, sino como un camino a Dios: «el hombre posee ya alguna parte de la verdadera bienaventuranza, en la medida con que se entrega al estudio de la sabiduría»¹⁹. Comprendió que si el mundo es razonable es porque hay una Razón que crea y gobierna, y nuestra razón no puede ser sino «imagen y semejanza»²⁰ de Ésta; pero la imagen no puede sino ser menos que el original. Supo alabar la razón sin dejar de reconocer que hay algo inefable que la sobrepasa, supo ver que el pensamiento es lo distintivo del hombre y su mayor semejanza a Dios, que no hay profesión más perfecta que la de sabio; y con todo, aún dijo «es mejor amar a Dios que conocerlo»²¹. Es un filósofo, pero más aún es un santo, y no podemos olvidarlo si tratamos de entender su pensamiento.

II. “Guerra” y paz

Aquel espíritu de combate teológico, de *disputatio*, que había animado el nacimiento de la orden dominica, gobernaba en el ambiente universitario de la época, lo que sin duda contribuyó a convertirla en una «Edad de Oro de la metafísica»²². La “guerra” se disputaba en dos frentes: por un lado, la cuestión de las órdenes mendicantes; por otro, más estrictamente filosófico, el debate en torno a Aristóteles y sus comentaristas árabes²³. Es en este clima teológicamente belicoso, donde el dominico desarrolla su magisterio e inmensa obra. En el primer frente, Santo Tomás “ataca” con sus escritos polémicos; especialmente con sus

¹⁸ *Eclo.* 14, 21.

¹⁹ *S. C. G.*, I, II.

²⁰ *Gen.* 1, 26

²¹ *S. T.*, I, q. 82, a. 3.

²² E. Gilson. *La filosofía en la Edad Media*. Capítulo VIII-VIII. Página 558.

²³ Sin duda es algo simplista reducir la filosofía del siglo XIII y todas sus corrientes a este debate, pero no podemos ocuparnos aquí de este tema en detalle, por lo que debemos quedarnos con lo fundamental y más importante para entender a Santo Tomás. Para una visión completa de la filosofía medieval, y del siglo XIII en particular, remitimos a la obra de E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media*. Más concretamente al capítulo VIII.

respuestas a los panfletos de Guillermo de Saint Amour, que le valieron hacerse un nombre en los círculos intelectuales de toda Europa. Pero es en el segundo frente donde el fraile hará brillar toda la inmensidad de su genio, y donde se ganó la fama eterna.

Las obras de Aristóteles y sus comentadores árabes habían irrumpido con una fuerza arrolladora en el siglo XIII²⁴ y tras de sí escondían un auténtico peligro. No era tanto riesgo de contaminación arábica, sino más bien era una amenaza «pagana»²⁵. El problema no fue, por supuesto, el uso de Aristóteles, sino el abuso, y particularmente el exceso de autoridad que le dio el averroísmo latino, encabezado por Siger de Bravante. Siger –y todos aquellos que le acompañaron en lo que se ha llamado como doctrina de la doble verdad–, simplemente, «partió la cabeza humana en dos»²⁶. Por un lado la razón y la filosofía, por otro la fe y la revelación; cada cual por su lado. Averroes había afirmado el primado de la razón y la filosofía; Siger afirmaba el primado de la fe: «Filosofar es buscar lo que han pensado los filósofos más bien que buscar la verdad»²⁷; pero en ambos casos se separaban razón y fe, filosofía y revelación. Santo Tomás, lo veremos a su debido tiempo, las distingue claramente, sí, pero no las separa, sino que, en cierto sentido, las ata.

Pero allí donde surge un movimiento revolucionario no puede sino surgir el consecuente ardor conservador. Frente a la revolución filosófica del averroísmo latino no podía sino surgir una firme defensa del sistema teológico tradicional, y más concretamente su forma más acabada: el agustinismo. Así, al Aristóteles arabizado se enfrentaba el platonismo que había acompañado la teología católica desde los primeros padres. Pero si el peligro del averroísmo era evidente, el del platonismo era bastante más sutil. El platonismo casa muy bien con la idea de trascendencia, con la noción de una realidad sobrenatural; y es precisamente en esta facilidad donde nace el peligro. «En toda filosofía de corte platónico resulta embarazosa la existencia y la razón de ser de la materia»²⁸, y es que detrás de esa querencia a la trascendencia se esconde un cierto desprestigio del mundo, una tendencia a ver el mundo

²⁴ Para un análisis de la filosofía árabe puede verse, por ejemplo: E. Gilson. *La filosofía en la Edad Media*. Capítulo VII.

²⁵ J. Pieper. *Introducción a Tomás de Aquino*. Lección I. Página 17.

²⁶ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte III. Página 138.

²⁷ La cita la recoge E. Gilson en: *La filosofía en la Edad Media*. Capítulo VIII-VI. Página 540.

²⁸ G. Fraile. *Historia de la filosofía*. Vol. III. Capítulo XXII. Página 827.

como símbolo²⁹ de una realidad sobrenatural “más auténtica”. El platonismo lleva tras de sí el riesgo de caer en el maniqueísmo –en este sentido, «San Agustín siguió un recorrido mental natural siendo platónico antes que maniqueo, y maniqueo antes que cristiano»³⁰– y su desprecio de la materia. A pesar de triunfar por mil años, había algo en el platonismo que no terminaba de encajar con el cristianismo. Se ajustaba muy bien al «*In principio erat Verbo, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*»³¹; pero el «*Verbum caro factum est*»³² se le escapaba. Platón justificaba la inmortalidad del alma, pero le era totalmente extraña la resurrección de la carne. La Encarnación había santificado la materia y una vez que esta idea «se hizo central en nuestra civilización, era inevitable que hubiera una vuelta al materialismo, en el sentido de una seria valoración de la materia y de la composición del cuerpo. Una vez que Cristo resucitó era inevitable que Aristóteles resucitara»³³. Aristóteles reclama la importancia de la materia y el fraile dominico entiende que hay algo netamente cristiano en esto. San Francisco componía poemas al hermano Sol y predicaba a pájaros y peces, detrás de su canto se escondía el mismo principio: la importancia de lo concreto, de la creación. El cántico de San Francisco y el aristotelismo de Santo Tomás persiguen lo mismo, y no se trata de un objetivo pagano, sino de poner de relieve lo esencialmente cristiano. No fue un triunfo del paganismo, una «gloria griega»³⁴, como temieron muchos en la época, sino un triunfo del cristianismo.

La enorme *disputatio* en que se encontraba la universidad medieval marca el estilo de los escritos escolásticos –así nació el género de las *sumas*, por ejemplo–, y cómo no, los de Santo Tomás. El dominico se coloca en el centro de la gran disputa filosófica de su época: «es revolucionario contra Agustín y tradicionalista contra Averroes»³⁵; no rechaza a Aristóteles, pero tampoco reniega del platonismo agustiniano. Sencillamente, se niega a elegir bando y

²⁹ J. Pieper. *Introducción a Tomás de Aquino*. Lección IV. Página 61.

³⁰ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte III. Página 120.

³¹ *Jn.* 1, 1.

³² *Jn.* 1, 14.

³³ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte IV. Página 172.

³⁴ La frase es de Lutero, en referencia a las universidades y las filosofías escolásticas, particularmente a causa del predominio de Aristóteles. La recogemos de: G. Reale, D. Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Volumen II. Parte primera. Capítulo III. Página 101.

³⁵ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte VII. Página 228.

«emprende el terrible intento de elegir todo»³⁶. La empresa del dominico comienza por nutrirse, por analizar el resto de corrientes, extraer cuanto en ello hay de verdad, sintetizarlo y ordenarlo. Hay una anécdota de su vida que ilustra bien como afrontaba Santo Tomás el estudio de la filosofía. Siendo aún alumno, sus compañeros tenían a ese enorme hombre callado –al que apodaban “buey mudo”– por un poco zote. No es de extrañar que pensasen que estaba un poco perdido al ver que nunca intervenía en las cuestiones académicas. Un buen día, un compañero, movido por la compasión, le ofreció su ayuda para estudiar. Obviamente, Santo Tomás no necesitaba ninguna ayuda para seguir las lecciones, pero aún así aceptó la propuesta y dejó que su compañero le “enseñase”. Tomás aparentaba aprender mientras su “profesor” creía enseñar, hasta que éste cometió un error en una sutileza lógica; entonces, el fraile le detuvo y corrigió el error ante el asombro de la clase entera. Tenía la humildad de dejarse enseñar y también la independencia y el amor a la verdad de plantarse en cuanto avista el error: «Mi boca dice la verdad, pues aborrezco los labios impíos»³⁷. Ni su querido maestro San Alberto Magno se libró de su compromiso con la verdad: en medio de una clase el maestro le pidió al alumno que comentase una cuestión –al parecer, San Alberto, más perspicaz que el resto de compañeros, sí había notado que el silencio del buey guardaba un tesoro, y le animaba y preguntaba para “soltarlo”–, éste, indicando una sutil distinción, resolvió el problema y rebatió al maestro que no tuvo más opción que rendirse al genio del joven y profetizó: «Vosotros le llamáis buey mudo, pero un día los mugidos de su ciencia serán escuchados en el mundo entero».

Es un tópico clásico que donde no hay virtud no puede haber conocimiento, y la obra de Santo Tomás es quizás la expresión más lograda de este principio. No podríamos elogiar lo suficiente la humildad que desprende, por ejemplo, la *Suma Teológica*. La primera tarea del dominico es tomarse en serio a los demás, incluso a sus más severos adversarios. Basta ojear algunas de las “objeciones” que él mismo recoge en sus cuestiones para percatarse de que «no se encuentra una indicación de la debilidad del argumento, ni siquiera el más suave matiz de una irónica exageración. Es el propio adversario quien habla; y se trata de un adversario que evidentemente es notable»³⁸. Tampoco falta caridad en la corrección; véanse ahora las

³⁶ J. Pieper. *Introducción a Tomás de Aquino*. Lección II. Página 34.

³⁷ *Prov.* 8, 7. Con este versículo comienza la *Suma contra gentiles*.

³⁸ J. Pieper. *Introducción a Tomás de Aquino*. Lección VII. Página 92.

respuestas a las objeciones planteadas; siempre es suave y generoso, si hay alguna interpretación en la que la objeción es cierta, él la encuentra y es la que adjudica al autor correspondiente. En fin, el santo derramó sus virtudes en las páginas de sus obras (con contadísimas excepciones en sus escritos polémicos, en los que se muestra algo más airado en la defensa de las órdenes mendicantes, al igual que se había airado para defender su hábito y su virginidad), convirtiéndolas en ejemplo “vivo” de virtud, a las que el filósofo de cualquier época debe aspirar.

Un proyecto de síntesis como el de Santo Tomás no podía consistir en crear algo nuevo u original. «Se ha podido escribir de Santo Tomás, creyendo hacerle un elogio, que si sus obras se hubiesen perdido se podría reconstruido íntegramente su filosofía con sólo acudir a las de sus contemporáneos»³⁹. Santo Tomás es un autor muy poco original: no inventa nada, no busca ninguna nueva definición, ni crea término o método alguno. Su originalidad no consiste en romper o en deshacer lo viejo para fabricar algo nuevo. Lo que nuestro fraile busca es ordenar, dar a cada verdad su lugar y sentido⁴⁰. Ordenar, tal es lo propio del sabio⁴¹ y esa es la intención y el mérito del dominico: reunir en un único *corpus* consistente lo mejor de la filosofía previa.

Los cimientos con los que Santo Tomás construyó su “catedral” del pensamiento eran, por tanto, de lo más variopintos: San Agustín, Avicena, el neoplatonismo de San Alberto, Aristóteles,... Y una amalgama así no puede darse sin una condición lingüística: renunciar a una terminología rígida. Son comunes en el aquinate las distinciones, los múltiples sentidos en que se puede usar un término o la ausencia de definiciones estrictas, incluso en conceptos fundamentales. Si quería “escogerlo” todo tenía también que “amoldarse”; no podía buscar un léxico enteramente propio y distinguido del resto. Debía, una vez más, seguir a Aristóteles: «al denominar las cosas hay que ir con los muchos»⁴². Sólo esta preferencia por el *usus*, por el «lenguaje vivo de los hombre»⁴³, permite la flexibilidad –que no vaguedad–

³⁹ E. Gilson. *La filosofía en la Edad Media*. Capítulo VIII-VIII Página 566.

⁴⁰ Véase el prólogo a la *Suma de Teología*, por ejemplo.

⁴¹ *S. C. G.*, I, I.

⁴² *Tópicos* 2, 2. Santo Tomás cita este mismo fragmento en *S. C. G.*, I, I.

⁴³ J. Pieper (2018). *El filosofar y el lenguaje*. Anuario Filosófico, 21(1), 73-83. El artículo puede descargarse en el siguiente enlace: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2302/1/04.%20JOSE%20PIEPER%2C%20E%20filosofar%20y%20el%20lenguaje.pdf>

necesaria para la labor de síntesis que se propone Santo Tomás. Y aún más, no es sino la consecuencia de un principio más profundo y del que ya hemos hablado: la limitada razón humana. Lo decía Gilson: la filosofía cristiana «se comunica con el misterio»⁴⁴, con lo extraño, con lo inefable, con aquello donde la razón humana jamás podrá penetrar; y el Doctor Angélico fue plenamente consciente de esta incapacidad. Sin embargo, ¡qué lejos está Santo Tomás del mundo moderno! Aunque fuese plenamente consciente de los límites de la razón, jamás fue un escéptico. Debemos volver sobre este punto a lo largo del trabajo.

Una experiencia mística puso fin a la “guerra” de Santo Tomás. El dominico había trabajado incesantemente durante veinte años, y en ese tiempo había producido una obra tan extensa, variada, prolija, lógica y meditada que casi es imposible creer que un sólo hombre, en medio de una vida sumamente ajetreada –por ejemplo, recorrió Europa a pie en el transcurso de sus diversos trabajos: Nápoles, París, Colonia,...– y en sólo veinte años, haya sido capaz de producirla. Verdaderamente, la producción durante algunos periodos de la vida de Santo Tomás, particularmente la segunda estancia en París (1268-1272), es simplemente milagrosa. Sin embargo, cuando aún su obra magna: la *Summa Theologiae* no estaba acabada, tuvo una visión y decidió que ya no escribiría una sola línea más. Aquella firmeza que había determinado su vocación ahora había decidido que su labor había acabado, y nadie logró convencerle de lo contrario. En una conversación con un amigo le explicó su decisión: «Después de lo que he visto, todo lo que he escrito me parece paja». Nuevamente, el santo va más allá que el filósofo; y nuevamente encontramos el misterio como límite final de la filosofía.

Tras retirarse de la “guerra” llegaba la hora de la paz, pero para el santo la auténtica paz es la muerte: «muero porque no muero»⁴⁵. Al año de cesar su trabajo, Santo Tomás, ya agotado, dejaba este mundo el 7 de marzo de 1274.

⁴⁴ E. Gilson. *El espíritu de la filosofía medieval*. Capítulo XX. Página 548.

⁴⁵ Verso de Santa Teresa de Jesús.

Parte II: El camino de lo real

«Illiud quod primo intellectus concept quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens»⁴⁶

Ya lo hemos dicho, la obra de Santo Tomás comparte motivación con la poesía de San Francisco, y combate el mismo enemigo que la lucha fundacional de la orden dominica: aquella clase de espiritualismo maniqueo que desprecia lo concreto, las realidades materiales, el mundo. El pensamiento del Doctor Angélico no podía sino partir de una afirmación decidida y firme de la realidad del mundo, y habiéndonos propuesto seguirle en el orden, no podemos empezar sino por detallar y explicar este punto de partida. De hecho, nosotros nos detendremos mucho más de lo que lo hace el propio aquinate, que no se molesta en explicitarlo, en parte porque el tema ni tan siquiera había sido planteado como problema, y en parte porque quizás no imaginó que alguien se atreviese a plantearlo, como sí ha hecho la filosofía moderna. Ésta, inaugurada por Descartes, trastocó este principio y, por ende, las conclusiones –y aún a la concepción misma– del pensamiento. Y como también nos propusimos enfrentar a Santo Tomás con la modernidad, no podemos sino detenernos en este “giro” de la filosofía moderna. En resumen, a continuación expondremos dos actitudes opuestas: el realismo⁴⁷, «ontológica y trascendente» y el idealismo, «anti-ontológica e inmanente»⁴⁸.

I. Una primera evidencia

¿Existe algo más allá del yo? Santo Tomás responde que sí. Se trata de una evidencia, de un primer principio; lo asume, no lo demuestra. La existencia del mundo de forma totalmente «independiente del ser actual que de él pueden adquirir los sujetos conscientes»⁴⁹, no es sino

⁴⁶ *De verit*, q. 1, a. 1.

⁴⁷ No se debe confundir con el igualmente llamado realismo que se encuentra, también en la filosofía medieval, como contraparte del nominalismo. Esta disputa es completamente distinta de la que tratamos en este capítulo.

⁴⁸ O. Derisi. *Filosofía moderna y filosofía tomista*. Prólogo. Página 11.

⁴⁹ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte I. Página 53.

el reconocimiento del ser propio de las cosas, la afirmación de la realidad de lo real, la convicción de que los huevos son huevos, decía Chesterton⁵⁰; la aserción del *ens*, del ente. Aún más: «el ente es el objeto propio del intelecto»⁵¹; lo que esclarece los dos puntos siguientes: en primer lugar, el ente es cognoscible, y el hombre es capaz de conocerlo. La filosofía de Santo Tomás comienza en las cosas.

Comencemos por lo último. Santo Tomás es claro al respecto: «Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de lo material. Esto es lo primero conocido por el entendimiento humano»⁵². Es decir, «el sujeto [...] encuentra su conocimiento, y (sólo en segunda instancia) se encuentra a sí mismo, en el análisis de su objeto»⁵³. El objeto primero y propio del conocimiento es la realidad, el ente; no el pensamiento, que sería objeto de una segunda reflexión sobre el primer acto de conocimiento: «Lo segundo es el mismo acto por el que es conocido el objeto», y finalmente, «Y por el acto (el entendimiento) conoce el propio entendimiento»⁵⁴. En resumidas cuentas: «nadie percibe que entiende a menos que entienda algo, porque entender algo es anterior a entender que se entiende»⁵⁵.

«Santo Tomás encuentra el pensamiento en el ser»⁵⁶ y, por lo tanto, no busca un método *a priori*, anterior a la propia filosofía; una fórmula primera que le permita desvelar la realidad. Antes al contrario, «lo real dicta el método»⁵⁷, o mejor dicho, los métodos, según el aspecto de lo real que se pretenda estudiar: «la ciencia es un hábito mental y, por lo tanto, se especifica por sus objetos, de modo que a objeto formalmente distintos deben corresponder ciencias específicamente distintas»⁵⁸; como por ejemplo, tendremos una ciencia, con un

⁵⁰ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte VI. Página 207.

⁵¹ *S. T.*, I, q. 5, a. 2.

⁵² *S. T.*, I, q. 87, a. 3.

⁵³ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte II. Página 109. El paréntesis es mío.

⁵⁴ *S. T.*, I, q. 87, a. 3. El paréntesis es mío. Esta cita es continuación directa de la anterior cita de este mismo artículo (nota nº 52).

⁵⁵ *De Verit.*, q. 10, a. 8.

⁵⁶ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte II. Página 105.

⁵⁷ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte IV. Página 161.

⁵⁸ G. Fraile. *Historia de la filosofía*. Vol. II/2. Parte VII. Capítulo 12. Página 376.

método propio, si queremos estudiar el ente en cuanto móvil: la física; y otra distinta si queremos estudiar el ente en cuanto ente: la metafísica.

En ocasiones se califica el realismo de Santo Tomás como ingenuo; a mí, más bien, me parece optimista. Esquiva la desesperanza del escéptico con la decidida afirmación de la posibilidad de conocer. Pero recordemos, el objeto directo del conocimiento no es la idea o el pensamiento, sino el ente: «el entendimiento [...] conoce el objeto mismo»⁵⁹. Es decir, el acto del entendimiento no es puro pensamiento, no es un acto puramente inmanente que acaba en la idea; al contrario, termina en el propio objeto: «el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento»⁶⁰. Conocer es «hacerse intencionalmente el objeto»; en la aprehensión «no hay dos términos: la idea y el objeto, sino simplemente uno»⁶¹. Pero, «para que el ser material pueda ser conocido como un en-sí, es preciso que sea inmediatamente dado como un en-sí, y esto sólo lo hace posible una sensibilidad»⁶². Efectivamente, la sensibilidad es el primer escalón del conocimiento: «el origen de nuestro conocimiento está en los sentidos»⁶³. La existencia del mundo externo es, por tanto, una evidencia primeramente empírica. No podría reclamarse la autoridad del intelecto sin reclamar primero la de los sentidos; el intelecto es más elevado, sí; pero ambas facultades conocen, cada una según su modo, y sin ésta, aquélla estaría ciega: «lo que puede una facultad inferior lo puede también una superior, sin embargo no siempre del mismo modo, sino que en ocasiones de un modo más alto que otro; y así el intelecto puede conocer las cosas que conoce el sentido, y sin embargo las conoce de un modo más elevado que el sentido; el sentido, en efecto, las conoce en cuanto a las disposiciones materiales y a los accidentes exteriores, mientras que el intelecto penetra hasta la naturaleza íntima de la especie que está en esos mismos individuos»⁶⁴. Volveremos sobre este tema más adelante.

Por lo visto, podemos reducir el realismo de Santo Tomás, de forma esquemática, a una primera impresión sensible, acompañada de un: “ahí hay un es”, un ente, un ser real. A esta

⁵⁹ S. C. G., I, LIII.

⁶⁰ S. T., I, q. 80, a. 1.

⁶¹ O. Derisi. *Filosofía moderna y filosofía tomista*. Capítulo III. Página 48-49.

⁶² E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte II. Página 109.

⁶³ S. T., I, q. 17, a. 1.

⁶⁴ *De Verit.*, q. 10, a. 5.

primera asunción, se suma una condición; a saber, el intelecto puede adecuarse a la cosa, tal es lo que llamamos conocer. Esto es todo lo que nos pide el fraile como presupuesto para construir su filosofía. Como vemos, aún no hemos mencionado a Dios, ni ningún artículo de fe cristiano. La respuesta a aquella pregunta que nos hicimos sobre la actualidad y el interés de Santo Tomás, referido al lector no cristiano, empieza a aflorar. Por ahora, en el realismo expuesto el lector ateo o agnóstico no tiene motivos, más allá de los estrictamente filosóficos, para rechazar continuar un poco más en el pensamiento del dominico. Así que, por el momento –y a la espera de más detalles en las secciones siguientes– podemos dar por afirmativa la respuesta.

En este punto es menester una advertencia: sería un error creer que Santo Tomás afirma que es posible captar infalible y completamente la realidad. Nada más lejos de la realidad y como prueba tenemos, por ejemplo, frases como la siguiente: «las esencias de las cosas nos son desconocidas»⁶⁵. Ya lo hemos comentado, el misterio es adyacente a la filosofía medieval; y Santo Tomás no es una excepción. E. Hello comparaba, en sus *Fisionomías de Santos*, el misterio con una fuente inagotable, y la imagen se amolda a la perfección del pensamiento del dominico. El conocimiento humano no puede agotar la realidad, porque lo real en sí mismo es un misterio, comenzando por el misterio de su existencia que es el misterio de la Creación: «lo real es inagotable»⁶⁶. En Santo Tomás el misterio y lo racional no se oponen, sino que más bien convergen, no aproximándose hasta lo infinitesimal, como una curva matemática que nunca alcanza el eje de convergencia; sino imbricadas, unidas e indisociables. Lo inefable no es incognoscible o irracional *stricto sensu*, al revés, es perfectamente racional, tan cognoscible que, de hecho, se escapa a las finitas posibilidades del hombre. El mismo Dios es «cognoscible en grado sumo»⁶⁷, a pesar de que «a cualquier entendimiento creado le resulta imposible comprender (comprender perfectamente) a Dios»⁶⁸. La razón humana tiene sus límites, empezando por la necesidad de nutrirse de los sentidos, pero en ningún caso se trata de un límite escéptico, sino más bien sobre cuanto

⁶⁵ *De Verit.*, q. 10, a. 1. En este caso concreto, Santo Tomás se refiere al conocimiento de las esencias de las almas, que sólo podemos conocer por su operación.

⁶⁶ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte V. Página 175.

⁶⁷ *S. T.*, I, q. 12, a. 1.

⁶⁸ *S. T.*, I, q. 12, a.7. El paréntesis es mío en razón de que el propio Santo Tomás precisa que comprender es comprender perfectamente en ese mismo artículo.

podemos profundizar en la realidad: «Según Santo Tomás no son imposibles de conocer ni Dios ni las cosas. Por el contrario, son tan cognoscibles que nunca podemos finalizar la empresa de conocerlos. Es precisamente su cognoscibilidad lo que es inagotable»⁶⁹.

¿Se podría intentar un camino alternativo al realismo? Sí, y tal ha sido el intento de la filosofía moderna. En este proyecto y en sus posibilidades debemos detenernos ahora.

II. El giro idealista

¿Existe realmente aquello que se nos presenta ante los sentidos? ¿Existe una realidad extramental? Como hemos visto, Santo Tomás responde decididamente que sí. Lo que ahora nos preocupa es dilucidar si es posible otra respuesta o, como dijo Chesterton: si se responde negativamente, «no sería el principio, sino el fin», ya que, «jamás se podrá responder a ninguna pregunta, ni hacer ninguna pregunta, ni existir siquiera intelectualmente para responder o preguntar»⁷⁰. Quizá nadie (o muy pocos, al menos) se haya atrevido a negar absolutamente toda realidad fuera de la conciencia: puede que ni tan siquiera Berkeley con su idealismo acosmista, ni Hegel con su idealismo absoluto se atrevieran a tanto. Ahora bien, entonces la cuestión es si verdaderamente esta afirmación del mundo externo es un producto consecuente y justificado de estas filosofías o, por el contrario, un añadido más o menos arbitrario. Las filosofías se deben juzgar por sus principios, implícitos y explícitos, tanto o más que por sus consecuencias. Y si queremos ir al principio, no podemos sino ir a Descartes⁷¹.

El filósofo francés, en su búsqueda de construir, a través del método deductivo, la filosofía como una suerte de matemática universal, inaugura una forma completamente nueva de plantear la filosofía. En lugar de ir primeramente a la realidad, la pone en duda, con, eso sí, la pretensión de descubrirla después. Negada la realidad exterior, Descartes no podía sino comenzar por sí mismo, en su inmanencia. No podía buscar más objeto que ideas⁷²,

⁶⁹ J. Pieper. *Introducción a Tomás de Aquino*. Lección XII. Página 177.

⁷⁰ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte VI. Página 208-209.

⁷¹ Obviamente, la revolución cartesiana no surge de la nada, sino de ciertas causas más o menos influyentes; entre ellas el nominalismo, la decadencia de la escolástica,... Pero en el francés se culmina el proceso de cambio, y en este sentido podemos tomarlo por principio.

⁷² R. Descartes. *Discurso del método*. Parte IV.

mostrando claramente la diferencia fundamental con respecto a Santo Tomás: el ente es sustituido por la idea como primer objeto al que se dirige nuestro conocimiento. Entonces, el problema que se plantea es cómo comprender la realidad desde el pensamiento; cómo trazar el puente que conecte la idea con el mundo. Nació así el famoso problema del puente. Y si, como ya hemos visto, el método de Descartes consiste en «sacar una ontología de una epistemología»⁷³; esta cuestión gnoseológica no podía sino dar luz a una ontología que no podía sino tener forma de dualismo, de un lado el pensamiento, y en contraste: lo otro, que debía identificarse con lo material, y que no podía sino adquirir una “forma” acorde al método elegido por Descartes: la matemática. Para adaptarse al objeto propio de la matemática, ¿qué otra “forma” podía dársele a la materia sino la pura extensión? De este modo nació el dualismo ontológico *res cogitans-res extensa*, y el consiguiente (e irresoluble) problema de la comunicación entre sustancias.

En la medida en que la idea se convierte en el punto de partida, Descartes «convierte el conocer en condición del ser»⁷⁴. Pero empezando en la representación no es posible alcanzar el ser real, sustituyendo, a la postre, éste por aquél. Preguntémonos: ¿cómo puede Descartes conocer la realidad extramental? En primer lugar, por la sensación (aquellas ideas que «se me representaban sin pedirme permiso»⁷⁵, de las que parte Descartes para demostrar la existencia del mundo externo) se tiene noticia de lo externo; pero la realidad última de la cosa se limita a la aplicación del método concreto –en este caso el método de las matemáticas– que el filósofo de La Haye ha establecido, *a priori*, como válido para toda la realidad. El problema gnoseológico del puente se traduce en el problema ontológico de la comunicación de las sustancias. Pero la nueva ontología no es un intento de representar la realidad, sino una hipóstasis del método sobre la realidad. Tal es el orden que Descartes ha impuesto a la filosofía: partir de un método considerado, *a priori*, válido para toda la realidad; autónomo y suficiente, «considerado como un en-sí anterior a la filosofía, regla, condición y causa»⁷⁶ de la filosofía. Pero si empiezo en el método ya no podré jamás salir de él. Éste se proyecta sobre la realidad, y las notas sobrantes (como la cualidad, la distinción entre sustancia y

⁷³ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte I. Página 57.

⁷⁴ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte I. Página 45.

⁷⁵ R. Descartes. *Meditaciones cartesianas*, VI.

⁷⁶ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte IV. Página 159.

accidente,...) se eliminan o se reducen a producto de la subjetividad. En fin, el *cogito* cartesiano –y con él cualquier otro idealismo, es decir, con cualquier filosofía que empiece en la idea– no puede sino tener por resultado: «*cogito, ergo res sunt*»⁷⁷, con el consiguiente cientcismo (acorde al método que se halla elegido *a priori* como ciencia) y el vaciamiento de la filosofía de contenido propio.

Obviamente, si la cosa hubiese quedado en Descartes, no hubiésemos tenido motivos para dedicarle tiempo y espacio; pero su influencia, no sólo en lo filosófico, sino en cierto «espíritu de audacia, de criticismo, de ruptura con el pasado y de apertura hacia un modo independiente de pensar»⁷⁸ (¡qué diferencia frente a Santo Tomás, más preocupado de la verdad que de la novedad!), ha sido, y es aún a día de hoy, enorme. Un repaso sucinto por la historia de la filosofía lo muestra claramente. Qué son el ocasionalismo de Malebranche, el panteísmo de Spinoza y la armonía preestablecida de Leibniz sino intentos de trazar el puente que Descartes no logró construir. El empirismo no deja de proponer la idea, esta vez originada y limitada por la experiencia, como objeto de conocimiento; por ejemplo, Locke en su *Ensayo*: la idea es el «objeto del entendimiento»⁷⁹. Nuevamente, según el pensamiento, así la realidad. Si seguimos con Locke sólo la idea simple corresponde a la realidad, la compleja queda reducida a “combinación” de ideas simples producto de la subjetividad. Finalmente, el «*esse est percipi*»⁸⁰ de Berkeley y el escepticismo de Hume no son sino desarrollos consecuentes y lógicos del “giro” cartesiano. El primero no es sino la “versión” empirista del final lógico del cartesianismo: *cogito, ergo res sunt*. El segundo, porque una vez se ha limitado el ser extramental a lo empírico (a la idea simple), no queda otra conclusión lógica que poner en duda toda idea metafísica (entendida aquí como no sensible). El escepticismo de Hume desciende en línea recta del planteamiento cartesiano y su crítica de la causalidad nace de la incomunicación entre sustancias. Precisamente fue Hume quien hubo de despertar a Kant. La doctrina del filósofo de Königsberg es, a fin de cuentas, la aplicación del principio que ya vimos: *cogito, ergo res sunt*; ocultando la realidad misma, el *noumeno*, bajo la capa del fenómeno, producto no sólo del dato empírico pasivo, también de la actividad inmanente

⁷⁷ E. Gilson. *Realismo metódico*. Parte I. Página 45.

⁷⁸ G. Fraile. *Historia de la filosofía*. Vol. III. Capítulo XIV. Página 546.

⁷⁹ J. Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Introducción, 8.

⁸⁰ Berkeley. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Parte I, 3.

del sujeto. En Kant convergen el orden idealista de Descartes –eso sí, sustituyendo la matemática por la física como ciencia “rectora” del pensamiento– y el escepticismo humeano, necesario en tanto que la física, al contrario que la matemática, requiere en su método el dato empírico. Ni que decir tiene que el idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) es idealista. El positivismo, incluso cuando en su nacimiento pretende escapar del idealismo, es, a fin de cuentas, heredero del empirismo, y aún más, la imposición *a priori* de la ciencia experimental es, como hemos visto, característica propia del modo de pensar idealista. Husserl redescubrió la intencionalidad, el ir al objeto; el famoso lema «¡Vuelta a las cosas mismas!» lo deja claro. Pero mediante la *epoché*, la reducción fenomenológica, pone “entre paréntesis” toda existencia trascendente. Lo que queda es la conciencia; una conciencia intencional en la que siempre está presente el mundo. De este modo, Husserl se sitúa en un punto intermedio entre realismo e idealismo: no hay yo sin mundo y no hay mundo sin yo⁸¹. Ciertamente tenía que haber en el alumno; Heidegger también comienza aceptando la evidencia de la realidad extramental para después lanzarse a un análisis de la estructura del yo –al igual que Kant había analizado la estructura del pensamiento–, en lugar de la estructura de la realidad extramental: «El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser»⁸². El resultado final no podía ser otro: «ser sólo lo hay donde hay comprensión del ser, y sólo hay comprensión del ser donde hay un ser-ahí»⁸³. Si en Kant, el hombre, en cuanto animal racional, proyectaba las estructuras *a priori* del entendimiento sobre la realidad; en Heidegger, el hombre proyecta un sentido al mundo y «unifica los entes brutos en un sistema referido a sí mismo»⁸⁴. El acceso a la realidad fundamental, al auténtico sentido del ser, por la vía irracional (lenguaje poético) está, lo mismo que en el intento análogo de Kant, destinado al fracaso. Y qué diremos de la filosofía del lenguaje, no contentos con analizar el pensamiento antes de ir a la realidad, pretenden obtener una «explicación filosófica del pensamiento mediante una explicación

⁸¹ E. Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Capítulo Sexto, 6. Página 403.

⁸² M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Introducción, 2.

⁸³ E. Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Capítulo Octavo, 2. Página 471.

⁸⁴ T. Urdanoz. *Historia de la filosofía*. Vol. VI. Capítulo XIII. Página 524.

filosófica del lenguaje»⁸⁵. Cosa imposible, pues qué es el lenguaje sino manifestación del pensamiento: «es lo que hay en la voz, signo de las pasiones que hay en el alma»⁸⁶.

En fin, baste lo dicho para ilustrar como el “giro” idealista de Descartes sigue aún activo; e igualmente activos siguen los problemas que conlleva. Si se empieza en la idea ya no se podrá salir de ella; al contrario, cualquier intento de alcanzar la realidad acaba por acomodarla y circuncribirla a los límites del concepto⁸⁷. La verdad ya no es *adequatio rei et intellectus*, sino aquello que «concebimos muy clara y distintamente»⁸⁸. Subjetivismo y escepticismo son el final al que está abocado el idealismo. Obviamente, cada cual es libre de emprender el camino que crea conveniente, pero –repetimos cita– «lo propio del sabio es ordenar», y esto pasa por ser consecuente con los principios que se han escogido. Como decía Chesterton: «Uno puede ser escéptico fundamental, pero si lo es, no podrá ser nada más: desde luego, ni siquiera defensor del escepticismo fundamental»⁸⁹.

⁸⁵ M. Dummett. *Origins of analytical Philosophy*.

⁸⁶ Aristóteles. *Peri Hermeneias*, I.

⁸⁷ O. Derisi. *Filosofía moderna y filosofía tomista*. Capítulo IV. Página 123.

⁸⁸ R. Descartes. *Discurso del método*. Parte IV.

⁸⁹ G. K. Chesterton. *Santo Tomás de Aquino*. Parte VI. Página 208.

Parte III: Filosofía y teología

«Y la confusión será la gloria de los que sólo aprecian las cosas terrenas»⁹⁰

«Porque si pueden alcanzar tanta ciencia y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?»⁹¹

Tal y como hemos dicho en la última parte, nuestro conocimiento sigue a las cosas, no a la inversa. Según son las cosas sensibles (objeto propio de nuestro entendimiento), se seguirá el conocimiento que tengamos de ellas; esto es, el entendimiento «debe ajustarse a la naturaleza de las realidades sobre las cuales versa»⁹², pues si no lo hiciese (al menos en alguna medida y forma) no habría conocimiento en absoluto. Por tanto, antes de abordar la estructura epistemológica y los límites del conocimiento, debemos examinar el orden de lo real. Empezando, entonces, por lo más evidente *quad nos*, debemos detenernos en el ente natural, aquel que se aparece ante nuestros sentidos, esto es, deberemos estudiar la física aristotélico-tomista. Nuestra meta es comprobar la posibilidad de conocer a Dios y el alcance de este conocimiento.

I. La física, la ciencia del ente móvil

Recordemos: «el primer objeto conocido por nuestra inteligencia es el ser inteligible de las cosas sensibles»⁹³. Pero a la percepción del ser se sigue inmediatamente la oposición al no-ser; esto es, el principio de no contradicción. De modo similar se siguen los llamados “primeros principios”: «Naturalmente, por lo tanto, nuestro entendimiento conoce el ser; y del mismo modo todas las otras cosas bajo la razón de ser, y en este conocimiento se funda la noción de los primeros principios, como el de que no se puede al mismo tiempo afirmar y

⁹⁰ *Flp.* 3,19.

⁹¹ *Sab.* 13, 9.

⁹² G. Fraile. *Historia de la filosofía*. Vol. II/2. Parte VII. Capítulo 12. Página 357.

⁹³ R. G. Lagrange. *La síntesis tomista*. Parte I. Capítulo II. Página 47.

negar lo mismo y otros semejantes. Solamente estos principios son naturalmente conocidos por nuestro entendimiento»⁹⁴. Es decir, la inteligencia conoce los primeros principios en el ser inteligible que ha aprehendido a través de los sentidos: «el conocimiento de los principios mismos es causado en nosotros mediante lo sensible: si, en efecto, no percibimos por el sentido algún todo, no podemos entender que el todo sea mayor que la parte»⁹⁵. Por tanto, tales principios no son «leyes del espíritu o de la lógica», ni «leyes experimentales de los fenómenos», sino «leyes necesarias y universales del ser inteligible»⁹⁶.

Aún más, el ente sensible es aquel que nos es propio conocer, sí; es, en este sentido, evidente, pero «es también confusísima, porque incluye sin distinción todo modo de ser»⁹⁷. Tal como dice Aristóteles: «el ser se dice en muchos sentidos»⁹⁸. Por tanto, nos encontramos ante la necesidad de esclarecer estos distintos sentidos del ser. Rápidamente se distingue que lo sentido es, en sí mismo, distinto del color o de la textura; alcanzando así la conocida distinción entre el ente propiamente dicho o sustancia, y los aspectos del ente por los que se manifiesta o accidentes. En segundo lugar, aunque no menos evidente, encontramos que los entes cambian. Si bien el significado propio de ente es aquello que actualmente es; nos vemos obligados a considerar también aquello que puede ser; llegando a la distinción entre ente en acto y en potencia⁹⁹.

Tampoco escapa a los sentidos que las cosas dependen de otras, «según su ser y su hacerse»¹⁰⁰, a las que llamamos causas. Veamos el análisis y división que hace Aristóteles: «En este sentido se dice que es causa aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata. En otro sentido es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al

⁹⁴ S. C. G., II, LXXXIII.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ R. G. Lagrange. *La síntesis tomista*. Parte I. Capítulo II. Página 48-49.

⁹⁷ A. Calderón. *Umbrales de la filosofía*. Introducción a la Física, capítulo II. Página 302.

⁹⁸ Aristóteles. *Física*, I, 2.

⁹⁹ A. Calderón. *La naturaleza y sus causas*. Tomo I. Primera parte. Capítulo III. Página 65-67. A las distinciones echas habría que añadir dos: ente *per se*-ente *per accidens* y ente real-ente de razón. Ambas escapan a los intereses del trabajo.

¹⁰⁰ *in Physic.* I, lec. I.

uno, y en general el número), y las partes de la definición. En otro sentido es el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado. Y en otro sentido causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud»¹⁰¹. Es decir, las famosas cuatro causas: materia, forma, eficiente y final; que no son sino la categorización de la respuesta al por qué de las cosas, sin las cuales «no creemos conocer algo»¹⁰². Llegamos por la vía de los primeros principios y la causalidad a establecer los dos principios constitutivos de las cosas naturales¹⁰³, que no pueden sino coincidir con las causas intrínsecas: materia y forma.

Materia y forma son, entonces, los principios constitutivos del ente natural. Pero a esta clase de ente le es propio el cambiar, es decir, alcanzar a ser aquello que le es posible. De ahí la conocida definición de movimiento como «la actualidad de lo potencial en cuanto tal»¹⁰⁴. En consecuencia, en todo ente natural hay tanto actualidad como potencialidad; y siendo la forma lo que determina la materia, es claro que «lo que está en potencia puede decirse materia» mientras que «aquello que la hace actual»¹⁰⁵ es la forma. Es menester hacer una aclaración, materia y materia prima no son exactamente lo mismo; veamos la explicación de Santo Tomás: «hay una materia que está compuesta de forma; así, el bronce es materia respecto del ídolo, pero el mismo bronce está compuesto de materia y forma, y, por eso, el bronce no se llama materia prima, pues tienen forma. Sólo a la materia que está sin cualquier forma y privación, pero sujeta a la forma y privación, se la llama materia prima»¹⁰⁶. Ahora bien, la materia prima es una pura potencialidad sin determinar (sin forma), y por tanto, sin esencia, sin definición. Ni existe por sí misma, ni puede ser conocida más que de forma

¹⁰¹ Aristóteles. *Física*, II, 3.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *in Physic.* I, lec. XIII. En realidad –y como queda claro en el pasaje citado– los principios del ente material son tres: materia, forma y, de forma accidental, la privación; pero para nuestro objetivo basta con quedarnos con los dos primeros. Por ello hemos decidido no seguir la larga y compleja argumentación de Aristóteles para demostrar los principios de la naturaleza (libro I de la *Física*), sino llegar al final por la vía más sencilla de la causalidad.

¹⁰⁴ Aristóteles. *Física*, III, 1.

¹⁰⁵ *De princ. natur.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

analógica (tal como hemos hecho). A través de la consideración de la materia prima se hace evidente el siguiente principio: «un ser es cognoscible tanto en cuanto está en acto»¹⁰⁷.

Con esto terminamos este sucinto (y simplificado) repaso de los fundamentos de la física aristotélico-tomista¹⁰⁸; es decir, la ciencia del ente en cuanto móvil; es decir, de aquellos entes que se presentan ante nuestros sentidos, y que son, como venimos repitiendo, el objeto propio de nuestra inteligencia. Sintetizando los resultados que hemos obtenido, vemos que, partiendo de la evidencia sensible, concluimos las siguientes distinciones: sustancia-accidente, materia-forma y acto-potencia. Ahora bien, siendo éstas consideraciones generales sobre el ente sensible, ¿puede acaso la ciencia moderna, y particularmente la física, refutarlas? Pongamos, por caso la mecánica newtoniana. Supongamos que soy Galileo y descubro que, si me olvido de todas estas consideraciones que venimos haciendo sobre sustancias y potencias, y considero un objeto cualquiera como un punto extenso al que asocio un cierto valor que llamo masa, entonces soy capaz de, en ciertas circunstancias, calcular su trayectoria de forma exacta. ¿De qué manera se supone que eso anula lo expuesto sobre la *Física* de Aristóteles? ¿En qué lógica cabe deducir de un cálculo newtoniano que la realidad material no es más que extensión? Obviamente, tomando las cosas según el camino realista, en ninguna. Ahora, éste no fue el camino seguido, tal y como hemos visto. Es cierto que en la consideración del mundo aristotélico había muchos y comprensibles errores (aunque algunos de ellos no se alejaban tanto de la verdad como se pretendió hacer creer): los cuatro elementos, el lugar natural, el éter... ¿pero acaso estos errores quitan algo a lo que aquí hemos expuesto? ¿Es legítimo arrasar los fundamentos de la física aristotélico-tomista por estas consideraciones? Parece obvio que no. Resumiendo, la única forma en que la ciencia moderna puede anular la física aristotélico-tomista es si se la considera a la manera idealista, como método *a priori* para el conocimiento. Como ya hemos dicho, que cada cual coja el camino que quiera, siempre que sea claro y consecuente. Simplemente, la física aristotélica es una ciencia mucho más general que las ciencias modernas, y por tanto “superior”, siendo para éstas totalmente imposibles discutir sobre sus principios. ¿Es legítimo dejar de lado aspectos de la realidad para poder calcular? Por supuesto,; siempre y cuando se sea consciente de que se está

¹⁰⁷ S. T., I, q. 12, a. 1.

¹⁰⁸ Aunque, obviamente, vuelvan a aparecer en la metafísica, son nociones primeramente físicas, pues aparecen –tal como hemos visto– al analizar el ente móvil. Recordemos que la física es anterior a la metafísica, pues su objeto es más evidente para nosotros; debemos, por tanto, ir de aquélla a ésta, no al revés.

“limitando” la realidad y no se pretende superponer a ésta la nueva teoría. Por tanto, quien quiera oponerse a nociones como sustancia, accidente o potencia, nada tiene que ir a buscar a la ciencia; o toma el camino idealista (y entonces sí, con plena conciencia de su idealismo, adopta el método que le plazca) o se lanza a la hercúlea tarea intelectual de rebatir las deducciones de Aristóteles¹⁰⁹.

II. Principios del conocimiento

Ya estamos en disposición de abordar la forma en que conocemos el ente corporal. Recordemos lo dicho, el conocimiento se da según la naturaleza de lo conocido; pero ahora añadamos otro principio: «lo conocido está en quien lo conoce según su modo de conocer»¹¹⁰. Aunque pueda parecerlo, no hay contradicción. Veamos con detenimiento cada punto.

De lo primero: A distintas naturalezas, distintos medios y límites de conocimiento. Así, distinguimos tres “tipos” de naturalezas, de donde se siguen tres géneros distintos de *scibiles*¹¹¹, esto es, de objetos de conocimiento: Primero, las sustancias corpóreas, que dependen de la materia *secundum esse et secundum intellectus*. Son, por tanto, el objeto que nos es más propio conocer, el ente material. Segundo, aquellas sustancias que dependen de la materia *secundum esse*, pero no *secundum intellectus*; es decir, aquellas sustancias que existen en la sustancia material, pero que el intelecto puede considerar separadamente. El ejemplo más claro es el de los objetos matemáticos, como las figuras geométricas. Finalmente, estarían (por ahora las consideramos sólo hipotéticamente) las sustancias separadas, aquellas que no dependen de la materia ni *secundum esse*, ni *secundum intellectus*; es decir, las sustancias puramente espirituales, como Dios.

De lo segundo: se siguen las condiciones del conocimiento¹¹². Primero, que sea inmaterial; segundo, que sea necesario. Expliquémoslo punto por punto. En primer lugar, el hombre, en cuanto sustancia corporal, debe estar compuesto de materia (cuerpo) y forma (alma); siendo

¹⁰⁹ Fundamentalmente correctamente porque la ciencia moderna no contradice en nada la física de Aristóteles escapa totalmente del espacio de este trabajo. Para un análisis más detallado véase: E. Feser. *Aristotle's revenge*.

¹¹⁰ *S. T.*, I, q. 12, a. 4.

¹¹¹ G. Fraile. *Historia de la filosofía*. Vol. II/2. Parte VII. Capítulo XII. Página 358-362.

¹¹² G. Fraile. *Historia de la filosofía*. Vol. II/2. Parte VII. Capítulo XII. Página 362.

el alma el mismo principio intelectual¹¹³. Ahora bien, el alma, en tanto que principio vital, no puede ser cuerpo¹¹⁴, debe, por tanto, ser inmaterial. Síguese, por el principio expuesto, que el conocimiento debe ser inmaterial. Por otra parte, al conocimiento científico se le exige que sea necesario y estable; tal es nuestra segunda condición.

Parece que hemos llegado a un punto muerto, pues por un lado hemos establecido como objeto de conocimiento (¡el más propio además!) el ente material, y sin embargo, también hemos dicho que nuestro conocimiento debe ser inmaterial. Más aún, parece que, si nuestro entendimiento es espiritual, nos enfrentamos, a la hora de conocer las cosas corporales, al mismo problema del puente que habíamos considerado irresoluble. La cuestión requiere matización.

Para salvar el problema empecemos por aclarar que el hombre posee dos facultades cognoscitivas¹¹⁵: el sentido (que es una facultad, no del alma, sino del compuesto¹¹⁶, salvando el problema de comunicación de las sustancias, ya que «no hay inconveniente en que los objetos sensibles que se encuentran fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto»¹¹⁷), cuyo objeto es la «forma en cuanto presente en la materia corporal»¹¹⁸. Por tanto, en cuanto que la materia es principio de individuación del ente, por el sentido conocemos lo singular, lo concreto. La otra es el entendimiento, que es facultad del alma. Al entendimiento le es propio «el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual»¹¹⁹. Como vemos, el entendimiento requiere del sentido para su labor¹²⁰ ya que lo material no puede afectar a lo espiritual, pero sí al compuesto (cuerpo-alma), y el sentido es un acto del compuesto. Por tanto, el entendimiento no puede actuar directamente sobre la

¹¹³S. T., I, q. 76, a. 1.

¹¹⁴S. T., I, q. 75, a. 1-2.

¹¹⁵S. T., I, q. 12, a. 4.

¹¹⁶S. T., I, q. 84, a. 6.

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸S. T., I, q. 85, a. 1.

¹¹⁹*Ibid.* Debemos aclarar que la abstracción es sólo la primera función del intelecto. Dos funciones más lleva a cabo el entendimiento, tal y como ya dejó claro Aristóteles en el *De anima*: el juicio y la argumentación.

¹²⁰S. T., I, q. 84, a. 6.

cosa, sino sobre la imagen formada a partir de la experiencia sensible (el llamado *phantasmata*): «abstraer la forma de la materia individual representada en la imágenes»¹²¹. Más aún, no sólo nuestro conocimiento proviene de los sentidos, sino que aquellas especies inteligibles, conceptos o ideas, que ya poseemos, no pueden ser entendidas sin recurrir a la imagen que formamos a partir de las experiencias sensibles, es decir, no puedo pensar la mesa, sin recurrir a la imagen mental de una mesa particular, ya sea la mesa de mi salón, ya una mezcla de diversas mesas que haya visto¹²². Ahora bien, la especie inteligible abstraída de las imágenes no es (al menos en primera instancia) el objeto del entendimiento, que es el ente en sí, sino el medio por el que conocemos. Sólo en una segunda reflexión, «el entendimiento vuelve sobre sí mismo» y «conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y, así, secundariamente, la especie inteligible es lo entendido. Pues lo primero que se entiende es la realidad representada en la especie inteligible»¹²³.

Así es como «el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal y necesariamente»¹²⁴. Pero aún es menester una aclaración más. La “desmaterialización” que tiene lugar en la abstracción, se da sólo en cuanto que la materia es principio de individuación y mutabilidad. El concepto es representación de la esencia, de aquello que el ente es (*quod quid est esse*); pero en las cosas corpóreas entra por igual la materia y la forma en la esencia: «la definición de las sustancias naturales no contiene solamente la forma, sino también la materia»¹²⁵ (el hombre, por ejemplo, es cuerpo y alma, ambas cosas y no sólo una: «el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y cuerpo»¹²⁶); por tanto, ninguna puede faltar en el concepto. Entonces, la “desmaterialización” se entiende como eliminar la materia particular, esto es, tal como se hallan en el ente concreto (esta carne y

¹²¹ S. T., I, q. 85, a. 1.

¹²² S. T., I, q. 84, a. 7. J. G. Zanotti, apoyándose en este punto, trata de formular una hermenéutica realista como síntesis de Santo Tomás y Husserl. Si en el entendimiento debemos recurrir a una imagen sensible, todo nuestro conocimiento tiene algo de histórico. Véase: J. G. Zanotti. *Hacia una hermenéutica realista*.

¹²³ S. T., I, q. 85, a. 2.

¹²⁴ S. T., I, q. 84, a. 1.

¹²⁵ *De ente et ess.*, II. La cita continúa así: «ya que de no ser así no se diferenciarían las definiciones naturales de la matemática». Efectivamente, al reducir la realidad a lo matemático, Descartes “elimina” el verdadero factor material de la naturaleza, reduciendo ésta a un objeto matemático, en concreto a un objeto extenso-geométrico.

¹²⁶ S. T., I, q. 75, a. 4.

estos huesos en el caso de un hombre), pero no en universal (la carne y los huesos en el mismo caso).

III. Conociendo a Dios

Ya hemos visto como conocemos lo corporal, ahora debemos afrontar el problema de conocer –particularmente si puede probarse su existencia o no– aquellos seres encuadrados en el tercer género de *scibiles*, esto es, los inmateriales, y particularmente a Dios.

Un primer y evidente obstáculo sale a nuestro paso; a saber, nuestro conocimiento de lo corporal empezaba en los sentidos; pero como es obvio, de lo inmaterial no tenemos experiencia sensible. Parece pues, que es imposible el conocimiento metafísico y, en particular, la demostración de la existencia de Dios. Ciertamente, «a la experiencia del hombre sólo se ofrecen entes físicos, sujetos al cambio; pero no es verdad que la experiencia no trascienda lo puramente físico para alcanzar de algún modo lo inmóvil e inmaterial»¹²⁷. Pero esto es algo que, de hecho, ya habíamos comprobado; pues hemos visto como por lo sensible deducíamos los principios naturales de las cosas (materia y forma), los distintos géneros del ser, como el acto y la potencia, por la abstracción alcanzábamos aquellos aspectos universales y necesarios de las cosas, por analogía lográbamos tener cierto concepto de la materia prima; más aún, ya la *Física* de Aristóteles alcanza la demostración del primer motor inmóvil¹²⁸ (y por tanto inmaterial). Veamos, por tanto, como argumenta Santo Tomás la posibilidad de demostrar la existencia de Dios: «Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de*. Otra por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque*. Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes); porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aún cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí

¹²⁷ A. Calderón. *Umbrales de la filosofía*. Introducción a la metafísica. Capítulo 1. Página 412.

¹²⁸ Aristóteles. *Física*, VIII.

es demostrable por los efectos con que nos encontramos»¹²⁹. Tal es el fundamento de las famosos cinco vías¹³⁰. Empecemos con las tres primeras y detengámonos en su estructura más que en su contenido. Cada una parte de una visión distinta del mundo, ya sea considerándolo como un conjunto móviles (primera vía) o de cosas contingentes (tercera vía), pero formalmente discurren igual. Primero, y como es lógico a tenor de lo visto, la constatación de un hecho de experiencia. Hecho que necesita ser explicado, y que no puede serlo sin recurrir a una causa externa (en la primera vía: no se puede ser, a la vez y bajo el mismo aspecto, el principio motor y la cosa movida). La imposibilidad de una serie causal infinita obliga a detener la serie en una Causa primera. Así, concluimos la existencia de un primer Motor, una primera Causa eficiente y en un Ser necesario por sí mismo. Pasemos a la cuarta vía. No puede faltar el hecho de experiencia, en este caso los grados jerárquicos de perfección, y consideremos particularmente la bondad. Efectivamente, parece que hay grados de bondad, esto es, que hay más y menos, según el caso. Pero el más y el menos sólo pueden decirse respecto a lo máximo. Decía Smerdiakov, uno de *los hermanos Karamazov*¹³¹: si no hay Dios, todo está permitido. A la vista de la cuarta vía, nada más cierto, porque si no hay Bien absoluto, no hay ningún bien en absoluto. Finalmente, la quinta vía se fija en el orden del mundo: las cosas tienden a un fin, la regularidad con que se “mueven” no puede ser azarosa, sino producto de un orden. Pero todo orden requiere una inteligencia ordenadora que dirige el mundo a su fin. La versión moderna, aunque menos precisa, pues no considera la causa final, diría algo así: si hay leyes de la naturaleza, debe haber por necesidad un legislador inteligente detrás de ellas. Llegando a algo parecido a los argumentos del diseño inteligente.

IV. La ciencia sacra

Ya hemos probado la existencia de Dios, y aún la sola razón podría llevarnos más lejos, podríamos probar, por ejemplo que Dios no es cuerpo¹³² o que es infinito¹³³. Sin embargo,

¹²⁹ S. T., I, q. 2, a. 2.

¹³⁰ S. T., I, q. 2, a. 3.

¹³¹ Novela de F. Dostoievski.

¹³² S. T., I, q. 3, a. 1.

¹³³ S. T., I, q. 7, a. 1.

«Lo sensible no puede llevar a nuestro entendimiento hasta ver la esencia divina, pues las criaturas son efectos de Dios que no pueden equiparar el poder de la causa. De ahí que el conocimiento que se tiene a partir de lo sensible no puede llegar a conocer todo el poder de Dios»¹³⁴. Es decir, a pesar de que por la vía de la razón natural podemos llegar a conocer a Dios, este conocimiento es limitado, parcial e incompleto. Es decir, Santo Tomás ha llegado al mismo punto al que llegó el teísmo ilustrado, por ejemplo, Voltaire (al menos hasta el terremoto de Lisboa de 1755), que admite, tras probar la existencia de Dios por una suerte de argumento del diseño inteligente, «no conocer cómo actúa Dios»¹³⁵. Pero en este punto sus caminos se desvían; el ilustrado no encuentra un modo de discernir entre las religiones positivas, y acaba por negarlas todas; el Doctor Angélico, por el contrario, deduce la necesidad de una: «Para la salvación humana fue necesario que, además de las materias filosóficas, cuyo campo analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede a la comprensión a la que puede llegar sólo la razón [...] El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia Él pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana»¹³⁶. En la limitación de la razón humana, “anclada” –en el sentido de necesidad primera– a lo sensible, encuentra el dominico la necesidad de una revelación (y, obviamente, la consiguiente religión positiva que haga exégesis de ese texto). Pero aún sigue abierto el problema ilustrado: ¿cómo dirimir entre todas las revelaciones? Antes de continuar este camino, detengámonos en algunas distinciones.

Tenemos necesidad de una Verdad revelada porque «hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras hay que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón»¹³⁷. Hay, pues, dos clases de verdades, las naturales, aquellas accesibles a la sola razón (partiendo

¹³⁴ S. T., I, q. 12, a. 12.

¹³⁵ Sacamos la cita de G. Reale, D. Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. II. Parte VIII. Capítulo XVIII. Página 569.

¹³⁶ S. T., I, q. 1, a. 1.

¹³⁷ S. C. G., 1, 3.

siempre de lo sensible); y las sobrenaturales¹³⁸, aquellas que requieren de fe, pues no pueden ser demostradas racionalmente (ya sea porque sean en sí mismas artículos de fe, bien porque sean deducciones a partir de éstos). Análogamente, habrán unas ciencias filosóficas, fundadas en la razón humana y coronadas por la metafísica y la teología natural que conocen (parcialmente) a Dios según la razón natural; y habrá una teología revelada, o doctrina sagrada como la llama Santo Tomás, que es la ciencia¹³⁹ que tiene por principio la revelación divina. Es decir, allí donde la razón sola no alcanza, es necesaria la fe, de cuyos principios se sigue una ciencia distinta a las filosóficas.

Ahora bien, si bien ambas ciencias son distintas (pues parten de principios distintos), autónomas e independientes (pues las filosóficas no alcanzan jamás a demostrar los principios de fe), tampoco pueden contradecirse entre sí: «no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe [...] En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural»¹⁴⁰. Lejos está Santo Tomás de Siger de Bravante y su “doble verdad” como lejos está del escepticismo metafísico-religioso moderno. No hay dos verdades, como tampoco hay dos realidades intrínsecamente distintas. Creían algunos gnósticos¹⁴¹ que Dios había creado el mundo sobre una “base” de materia naturalmente malvada; distinguiendo y contraponiendo así lo natural y lo sobrenatural. Más próximo a nosotros, Lutero recoge esta separación. El hombre por sí mismo no puede sino pecar y equivocarse; sólo la gracia y misericordia divina pueden arreglarlo¹⁴². Fe y razón no se oponen, como tampoco lo hacen lo natural y lo sobrenatural. La naturaleza es, en sí misma, buena: «Vio Dios ser muy bueno cuanto había

¹³⁸ Recordemos, no hemos dicho que estas verdades sobrenaturales sean las de la fe cristiana. Sólo hemos mostrado que hay razones que sobrepasan la razón humana, a las que llamamos sobrenaturales, y que, siguiendo la argumentación ya vista, deben estar contenidas en forma de Revelación (repetimos, no hemos dicho que esta Revelación sea la cristiana).

¹³⁹ Es ciencia porque, partiendo de unos principios, en este caso de fe, alcanza unas conclusiones por medio de la razón natural; como dice Santo Tomás en *S. T.*, I, q. 1, a. 2: «Hay dos tipos de ciencias. 1) Unas, como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. 2) Otras, por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz de una ciencia superior [...] Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios».

¹⁴⁰ *S. C. G.*, I, VII.

¹⁴¹ E. Gilson. *La filosofía medieval*. Capítulo I-II. Página 35-45.

¹⁴² Véase, por ejemplo, el *Prefacio de la Epístola a los Romanos*.

hecho»¹⁴³ y por eso, «el bien y el ser son realmente lo mismo»¹⁴⁴. La gracia divina no anula al hombre, lo pule: «la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona»¹⁴⁵; la fe no obceca la razón, la eleva: «la perfección de la naturaleza racional no consiste solamente en lo que le compete por su naturaleza, sino también en lo que recibe por participación sobrenatural de la bondad divina»¹⁴⁶; la Palabra no oprime al hombre, lo libera: «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos y conoceréis la verdad, y la verdad os librerá»¹⁴⁷. Eliminar la verdad religiosa en un análisis no produce, mágicamente, más objetividad (aunque como hemos visto, Santo Tomás se empeña en defender esta posibilidad), sino menos verdad, y en última instancia, ir contra la Verdad revelada no es sino ir contra la realidad misma, tal como decía Chesterton en *Herejes*: «Quitad lo sobrenatural y no encontraréis lo natural, sino lo antinatural»¹⁴⁸.

Claro, aún queda por despejar la duda ilustrada: ¿cómo saber que religión es verdadera? En *Las veladas de San Petersburgo*, Joseph de Maistre propone como “solución” comparar las oraciones de todas las religiones, y, dice, se verá resplandecer la religión verdadera como el Sol. No es tan poético el aquinate, pero hay cierta analogía con su intento. Veamos lo que dice acerca del debate con otras religiones: «por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos, así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento, y contra los herejes por el Nuevo. Mas éstos no admiten ninguno de los dos. Hemos de recurrir, pues, a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando no tenga mucha fuerza en las cosas divinas»¹⁴⁹. Por tanto, se puede recurrir a la razón natural para dirimir discrepancias religiosas, esto porque la teología es ciencia argumentativa: «Así como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que, partiendo de tales

¹⁴³ Gén. 1, 31.

¹⁴⁴ S. T., I, q. 5, a. 1.

¹⁴⁵ S. T., I, q. 1, a. 8.

¹⁴⁶ S. T., III, q. 2, a. 3.

¹⁴⁷ Jn. 8, 31.

¹⁴⁸ Nos repetimos una vez más para evitar malentendidos. Por el momento, no hemos dicho que la revelación cristiana sea la verdadera (más allá de que hemos usado alguna cita bíblica con fines más bien estéticos); de hecho, a continuación continuaremos con la cuestión, que dejamos abierta, de la multiplicidad de credos.

¹⁴⁹ S. C. G., I, II.

principios, argumentan para demostrar otras cosas que hay en ellas, de la misma forma la doctrina sagrada no argumenta para probar sus principios, los artículos de fe, sino que, a partir de ellos, argumenta para probar otra cosa. Por ejemplo, el Apóstol en *1 Cor 15, 12*, partiendo de la resurrección de Cristo, argumenta para probar la resurrección de la humanidad. Sin embargo, hay que tener presente que, dentro de las ciencias filosóficas, las inferiores ni prueban sus principios ni discuten contra quien los niega, sino que dejan que esto lo hagan las superiores. La metafísica, que es la suprema de las ciencias filosóficas, discute contra quien niega sus principios siempre que éste esté de acuerdo en algo; pues si el interlocutor lo niega todo, a la metafísica no le es posible discutir con él, aunque sí puede resolver sus problemas. Como quiera que la Sagrada Escritura no tiene por encima como superior otra ciencia, discute con quien niega sus principios. Si éste está de acuerdo en algo de los principios que se tienen por revelación, entonces argumenta. Así, con la autoridad de la Sagrada Escritura discutimos contra los herejes; y con un artículo de fe lo hacemos contra quien niega otro. Si, por otra parte, el interlocutor lo niega todo, ya no hay posibilidad de hacerle ver con razones los artículos de fe, aunque sí se pueden resolver los problemas que plantee contra la fe, si es que lo hace. Pues la fe se fundamenta en la verdad infalible, y lo que es contrario a la verdad no es demostrable; de donde se sigue que los razonamientos que se presentan contra la fe no son demostraciones inapelables, sino argumentos rebatibles»¹⁵⁰. Es decir, la razón no puede alcanzar a demostrar las verdades de fe, por tanto, es imposible demostrar que una religión en concreto es cierta. Pero si una de ellas es cierta, entonces sus conclusiones no pueden oponerse a las verdades naturales; y esto sería cierto sea cuál sea la religión verdadera. Obviamente, Santo Tomás cree que tal Verdad es la católica, y se empeña en mostrar que «la verdad racional concuerda con la fe cristiana»¹⁵¹. Veamos algunos ejemplos sobre el proceder que pretende llevar a cabo el aquinate: si bien no se puede, por la razón natural, demostrar que Jesús es el Verbo de Dios Encarnado, sí se puede argumentar la necesidad de dicha Encarnación¹⁵². También se podría argumentar que la bienaventuranza no consiste en placeres¹⁵³ o en algún bien corporal¹⁵⁴ frente a los musulmanes que plantean

¹⁵⁰ *S. T.*, I, q. 1, a. 8.

¹⁵¹ *S. C. G.*, I, II.

¹⁵² *S. T.*, V, q. 1, a. 1.

¹⁵³ *S. T.*, II, q. 2, a. 6.

¹⁵⁴ *S. T.*, II, q. 2, a. 8.

un cielo lleno de vírgenes y otros placeres. Volviendo a la metáfora de de Maistre, podríamos hacer una versión tomista: expónganse todas las fes y todas las teologías, juzgense por la razón sus conclusiones y sólo una quedará en pie, pues sólo una puede ser la Verdad.

Para cerrar esta parte queda por aclarar la cuestión que hemos ido arrastrando todo el trabajo, ¿qué interés puede tener el actual no cristiano en Santo Tomás? Bueno, ya somos plenamente conscientes que, en la filosofía, Santo Tomás no parte de otra revelación que la natural. Mucho mejor vemos ahora que el dominico, en cuanto filósofo, no recurre a la fe; y ya la sola magnitud y calidad de su filosofía¹⁵⁵ basta de sobra para merecer el esfuerzo de su lectura. Es cierto que, ante todo, Santo Tomás es teólogo, y que sus grandes obras, baste ver el título de su obra magna, son tratados de teología, en las que, al contrario de lo que nos hemos propuesto en este trabajo, no se sigue el orden de la filosofía, sino el de la teología; por tanto, lo filosófico lo encontramos entremezclado con lo teológico (por ejemplo, para llegar al tratado del hombre: *S. T.*, I, q. 75-102; hay que pasar primero por el tratado de la Trinidad: *S. T.*, I, q. 27-43). Pero recordemos lo dicho, la teología de Santo Tomás no es una homilía, sino una defensa razonada de su fe, y puesto que una creencia no es falsa por el hecho de ser creencia, gran provecho encontraría el no cristiano en confrontar racionalmente su “ataque” frente a la mejor defensa posible de la fe católica.

¹⁵⁵ Si bien, por lo visto hasta ahora, podríamos pensar que en tanto filósofo, Santo Tomás de Aquino es, simplemente un aristotélico; en seguida comprobaremos algunas cuestiones en las que el dominico se distingue del Estagirita.

Parte IV: Profundizando en el ente

«Yo soy el que soy»¹⁵⁶

«El fin es la operación propia de cada ser, pues es su segunda perfección»¹⁵⁷

Ante lo visto en las secciones precedentes, podríamos concluir que Santo Tomás, en cuanto filósofo, es un aristotélico sin más novedad que la consideración de una ciencia aparte, la teología. Tal conclusión es falsa; si bien es cierto que el Doctor Angélico sigue al estagirita en el método y en su aplicación al ente móvil (la física), es en la metafísica donde el dominico se muestra como un filósofo genial y original. El objetivo de esta última parte es, por tanto, adentrarnos en los puntos más destacados de la metafísica tomasiana.

I. La *creatio*, la existencia y la esencia

En primer lugar, en la parte III hemos visto los fundamentos de la ciencia del ente móvil, o física. Ahora bien, podemos plantear si existe, o no, una ciencia más general, que no puede sino ser la metafísica, que no sólo considere al ente en tanto móvil, sino al *ens comunis*, es decir, al ente en cuanto ente. Sin embargo, ya lo dijimos en su momento, «el ser se dice de muchas maneras»; entonces, ¿la metafísica es una o múltiple?¹⁵⁸ Ya Aristóteles defendió la unicidad de la ciencia del ente en cuanto tal, para lo que tenía que mostrar que, a pesar de los múltiples significados del ente, todos ellos responden a un mismo principio. Pero el griego identifica este principio con la substancia¹⁵⁹, lo que en última instancia implica identificar el

¹⁵⁶ *Éx.* 3, 14.

¹⁵⁷ *S. C. G.*, III, XXV.

¹⁵⁸ *Metafísica*, XI, 3, 1060b: «Mas, puesto que la ciencia del filósofo versa sobre el Ente en cuanto ene, versará de una manera universal y no parcial. Pero ente se dice en varios sentidos, y no de un solo modo. Por tanto, si se dice sólo homónimamente y no según algo común, no cae bajo una sola ciencia; pero, si se dice según algo común, cae bajo una sola ciencia».

¹⁵⁹ *Metafísica*, XII, 1, 1069a: «Nuestra especulación versa sobre las substancias». También en *Metafísica*, VIII, 2, 1043a: «la substancia es la causa del ser de cada cosa».

acto de ser¹⁶⁰ con la forma¹⁶¹ y, por tanto, incapaz de comprender cómo podría provenir la materia del ente divino, que sería forma pura¹⁶². Pero entonces, el ente no responde a un único principio, sino a dos; la metafísica así entendida no sería, propiamente, la ciencia del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto forma. Por tanto, ¡la *Metafísica* de Aristóteles fracasó!

Por el contrario, para Santo Tomás, la creación debe ser total, materia prima incluida¹⁶³. La creación –que es *creatio ex nihilo*¹⁶⁴– no es, para el aquinate (y esto es una gran novedad en la filosofía medieval), un dogma de fe, sino una verdad demostrable¹⁶⁵ (sí es principio de fe que la creación no es coeterna a Dios, sino temporal¹⁶⁶). Por tanto, tanto materia como forma deben recibir el acto de ser de Dios: «es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser»¹⁶⁷. Dios ya no es forma pura, sino acto puro de ser, es decir, su esencia es su misma existencia: «Dios es su propio existir»¹⁶⁸, y por eso dice en el libro del *Éxodo*: «yo soy el que soy»¹⁶⁹. Pero mientras Dios es simple, lo creado es compuesto, pues no es su propio existir; es decir, «el ser es distinto de la esencia»¹⁷⁰; alcanzando la famosa distinción esencia-existencia¹⁷¹ (recuérdese lo ya dicho: «la esencia [de las sustancias materiales] incluye la materia y la forma»¹⁷²). Tanto materia como forma son «principios potenciales respecto al acto de ser»¹⁷³, aptos para recibir la existencia. La esencia

¹⁶⁰ Verdadero principio al que responden todas los sentidos del ser, tal y como lo desarrolla Santo Tomás.

¹⁶¹ *Metafísica*, VII, 1041b: «Se busca la causa por la cual la materia es algo (y esta causa es la especie)».

¹⁶² *S, T.*, I, q. 44, a. 2.

¹⁶³ *S, T.*, I, q. 44, a. 1-2.

¹⁶⁴ *S, T.*, I, q. 45, a. 1.

¹⁶⁵ *S, T.*, I, q. 44, a. 1.

¹⁶⁶ *S, T.*, I, q. 46, a. 2.

¹⁶⁷ *S, T.*, I, q. 44, a. 1.

¹⁶⁸ *S, T.*, I, q. 3, a. 4.

¹⁶⁹ E. Gilson ha puesto de relieve la enorme importancia que tuvo este versículo en el desarrollo de la filosofía medieval, llegando incluso a calificar de metafísicas del *Éxodo* a aquellas que, de una forma u otra, se inspiraron en dicho pasaje.

¹⁷⁰ *De ente et ess.*, IV.

¹⁷¹ E. Gilson prefiere el término composición esencia-existencia pues es más preciso que el de distinción (que podría dar la impresión de que ambas partes sean por separado). Estamos de acuerdo con Gilson, pero optamos por el término distinción por ser más conocido.

¹⁷² *De ente et ess.*, II.

¹⁷³ A. Calderón. *Umbral de la filosofía*. Introducción a la metafísica. Capítulo 4. Página 496.

y existencia no son entes, sino los dos principios constitutivos del ente. El primero es el principio potencial, la capacidad de recibir el ser que es su acto; el acto último y más perfecto: «la actualidad de todos los actos»¹⁷⁴, el acto de los actos¹⁷⁵; lo más íntimo y profundo del ente. La metafísica de Santo Tomás es, como suele decirse, una metafísica del ser.

II. La *operatio*¹⁷⁶

Sin embargo, si nos quedásemos en una metafísica del ser, tendríamos, en contraposición a la física, una ciencia de lo inmóvil, de lo que es, y no una ciencia del ente en su totalidad. Se hace necesario una metafísica del ser y de algo más; algo que, siguiendo al ser, fundamento del ente, complete nuestra imagen de éste. El ente no sólo es de forma estática, sino que deviene¹⁷⁷, esto es, se mueve según aquello que es; como la «realización última de aquello que es en cuanto que es»¹⁷⁸, el acto de aquello que tiene ser. Por tanto, al ser como acto de los actos, como acto primero, le sigue un acto segundo que es un realizarse, al que llamamos operación.

Devenir no es contrario al ser, sino su prolongación. Con la operación, el movimiento se expande más allá del marco puramente físico y alcanza la constitución metafísica del ente¹⁷⁹. Y como «algo es perfecto en cuanto que está en acto»¹⁸⁰, la operación, como realización de

¹⁷⁴ *De pot.*, q. 7, a. 2.

¹⁷⁵ Esencia y existencia se relacionan como la potencia al acto, sí. Pero la distinción potencia-acto no debe entenderse unívoca, sino análogamente; es decir, no es completamente equivalente la distinción materia-forma que esencia-existencia, aunque ambas se mantenga una relación potencia-acto. Debemos notar la importancia de la distinción real entre potencia y acto y como es el eje sobre el que se articula el sistema tomista, tal como ha expresado, por ejemplo, Manser en *La esencia del tomismo*.

¹⁷⁶ Todos los temas planteados a lo largo del trabajo han sido tratados, por propósito y espacio, de forma sencilla y algo simplificada. La doctrina de la operación que trataremos a continuación acusa aún en mayor medida esta falta e incluso quizás en exceso. La complejidad del tema hace inviable tan siquiera resumirlo en el espacio del que disponemos, debiendo conformarnos con un simple bosquejo. Si lo hemos incluido, aún a costa de no ser del todo precisos ni metódicos, es porque, incluso entre reputados especialistas, no suele tratarse y ha quedado relegado a un “segundo plano” dentro de la filosofía tomista (al menos en lo que respecta a obras dirigidas –como la que hemos intentado aquí– a un público no especialista), por lo que hemos creído conveniente aportar nuestro “granito de arena” para rescatarlo, aunque sea imperfectamente. Para un análisis detallado remitimos a la obra de E. Perrier, *El atractivo divino*.

¹⁷⁷ Si bien devenir es un movimiento, no cualquier movimiento es devenir. Ya Aristóteles diferencia entre movimientos imperfectos y movimientos perfectos como el sentir o el pensar: *Metafísica*, IX, 6. La doctrina de la operación de Santo Tomás es, en cierto sentido, la evolución de esta distinción aristotélica.

¹⁷⁸ E. Perrier. *El atractivo divino*. Segunda parte. Capítulo 3. Página 144.

¹⁷⁹ *Ibid.* Segunda parte. Capítulo 3. Página 189.

¹⁸⁰ *S. T.*, I, q. 4, a. 1.

está perfección primera que es el ser, es un camino de perfección del ente¹⁸¹. Pero recordemos lo visto en la cuarta vía: Dios es causa ejemplar y, por tanto, Perfección suprema. Por lo que, si la operación nos sitúa en un camino de perfección, éste no puede sino orientarse a la Perfección suprema: «todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas»¹⁸². Dios, causa final de todas las cosas¹⁸³, es, en cierto sentido, el término del camino de perfección. Todo ente opera porque está ordenado a su fin, y en esta ordenación consiste el ser gobernados o atraídos por Dios. La vía de la operación nos introduce de lleno en la doctrina del gobierno divino de las criaturas¹⁸⁴.

¹⁸¹ E. Perrier. *El atractivo divino*. Tercera parte. Capítulo 1. Página 255.

¹⁸² *S. T.*, I, q. 44, a. 4.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ E. Perrier. *El atractivo divino*. Cuarta parte. Repetimos, somos conscientes de la excesiva simplicidad y falta de fundamentación en esta exposición. Pero, a pesar de que un análisis adecuado es imposible aquí, no queríamos dejar correr la ocasión de, aunque sea, mencionar esta importante contribución de Santo Tomás a la metafísica.

Conclusión

Repasemos a continuación algunos puntos respecto al trabajo para aclarar, matizar o simplemente comentar algunas cuestiones.

¿Es la filosofía de Santo Tomás una filosofía cristiana? Si por ello entendemos que es una filosofía hecha por un cristiano, desde luego que sí, aunque entonces el término “filosofía cristiana” no dice mucho. Si, en cambio, lo entendemos como una filosofía fundamentada en la fe; entonces decididamente debemos decir que no, pues la filosofía tomista empieza en el ente, no en la fe. Ahora bien, también podríamos considerarlo un pensamiento cristiano en tanto que su objetivo último es desarrollar una teología desde esta fe y mostrar cómo entre ambas ciencias no hay contradicción. ¿Este objetivo final la desvirtúa como filosofía? No, a no ser que se parta de la no menos dogmática creencia de que toda creencia es falsa por serlo. Que algo sea objeto de fe no quiere decir que sea falso, sólo significa que no puede demostrarse racionalmente; pero esta imposibilidad no quita que pueda, al menos, comprobarse que no va contra lo que dice la razón natural. La filosofía busca la verdad, y por tanto, no puede sino estar, de alguna forma, conectada con aquellas verdades que escapan a la razón. Pero entonces, bajo este sentido tomista de la defensa racional de la fe, ¿qué motivo hay para considerar que hay antítesis en el concepto de filosofía cristiana?

Entonces, la filosofía de Santo Tomás no necesita profesar ningún credo particular para ser estudiada, comprendida, valorada e incluso defendida. Su pensamiento filosófico no parte de Dios, como el de Spinoza, sino del ente, como en Aristóteles. El estagirita es, para el dominico, el gran genio del método, aquél que dio la pauta de cómo se debe pensar (¡de poco serviría atrevernos a pensar si no aprendemos a pensar bien!) y ordenar las ciencias. El Doctor Angélico emprendió el camino esbozado por el genio griego, llevándolo más allá de lo trazado por éste. Hemos visto brevemente los más originalmente tomistas: la demostración de la creación y la doctrina de la operación, pero aún habría que añadir más, provenientes de diversas filosofías: el ejemplarismo agustiniano; la noción neoplatónica del bien, proveniente sobretodo de Dionisio; la doctrina de los trascendentales; la también vista distinción entre esencia y existencia que ya había propuesto Avicena; el iluminismo como fundamentación del

entendimiento agente... En resumen, en filosofía, el dominico es aún más amplio y variado que Aristóteles. Y entonces, ¿si nadie osaría negar que hay un gran provecho en estudiar al griego, por qué habría que negarse esta verdad respecto a Santo Tomás?

Ahora bien, la filosofía de Santo Tomás, lo mismo que la de Aristóteles, es realista, con todo lo que ello significa e implica. Significa que el fundamento del pensamiento y la conciencia se encuentra en el ser extramental; e implica la total oposición a la postura contraria, esto es, la fundamentación del ser en la conciencia, que como tratamos de probar, “gobierna” la historia de la filosofía desde Descartes. Por tanto, filosofía tomista y filosofía moderna son dos maneras totalmente distintas y contrapuestas de plantear y elaborar la filosofía. Cada filosofía tiene un orden propio en el que deben plantearse y resolverse los problemas (recuérdese la ya citada frase: «lo propio del sabio es ordenar»), por tanto, poco sentido hubiese tenido en un trabajo como este, en el que pretendíamos presentar el pensamiento tomista en su orden, plantear problemas contemporáneos que, además, muchas veces resultan completamente extraños –a causa de la diferencia de principio–, tanto en su planteamiento como en su solución, al tomismo. ¿Significa esto que el tomismo no tiene nada que decir al hombre contemporáneo y sus problemas? Desde luego que no, pero lo que tendría que decir no puede decirse, y tampoco puede entenderse plenamente, sino en el orden concreto de la filosofía tomista. Del mismo modo que no puede comprenderse la metafísica de Aristóteles sin antes entender su física, tampoco podríamos aquí haber planteado aquí, por ejemplo, alguna cuestión de ética contemporánea, sin fundamentar la distinción entre acto y potencia. Simplemente, plantear problemas contemporáneos no era compatible con el objetivo del trabajo que era plantear la filosofía tomista en su orden propio.

Bibliografía

- Las citas bíblicas pertenecen a la versión Nácar-Colunga. Más concretamente a la edición de 1966 publicada por la Biblioteca de autores cristianos.
- Obra completa de Santo Tomás (en latín): <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Santo Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología*. Tomo I-V. Biblioteca de autores cristianos.
- Santo Tomás de Aquino (1967). *Suma contra gentiles*. Tomo I-II. Biblioteca de autores cristianos.
- Santo Tomás de Aquino (2007). *Acerca del ente y de la esencia*. Edibesa.
- Santo Tomás de Aquino (2014). *Opúsculos y cuestiones selectas*. Tomo I. Biblioteca de autores cristianos.
- Santo Tomás de Aquino (1983). *De los principios de la naturaleza*. Editorial Sarpe.
- Santo Tomás de Aquino (2014). *Suma teológica mínima. Los pasajes esenciales de la Suma teológica*. Editorial Tecnos.
- Santo Tomás de Aquino (2003). *El orden del ser. Antología filosófica*. Editorial Tecnos.
- Santo Tomás de Aquino (2011). *Comentario a la Física de Aristóteles*. EUNSA.
- Santo Tomás de Aquino (2011). *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. EUNSA.
- Aristóteles (1995). *Física*. Editorial Gredos.
- Aristóteles (1988). *Tratados de Lógica (Órganon)*. Tomo I-II. Editorial Gredos.
- Aristóteles (1970). *Metafísica*. Editorial Gredos.
- Berkeley, G. (2013). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Editorial Gredos.
- Calderón, A. (2011). *Umbrales de la filosofía. Cuatro introducciones tomistas*. Ediciones Corredentora.
- Calderón, A. (2016). *La naturaleza y sus causas*. Tomo I. Ediciones Corredentora.
- Chesterton, G. K. (2016). *Santo Tomás de Aquino*. Ediciones Rialp.

- Chesterton, G. K. (2007). *Herejes*. Editorial Acantilado.
- Colomer, E. (2002). *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*. Tomo III. Herder Editorial.
- de Maistre, J. (2022). *Las veladas de San Petersburgo. Diálogos sobre el gobierno temporal de la Providencia*. Get a Book Editions.
- Derisi, O. (1941). *Filosofía moderna y filosofía tomista*. Editorial Sol y Luna.
- Descartes, R. (2018). *Discurso del método*. Editorial Trotta.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas*. Ediciones Alfaguara.
- Dummett, M. (1996). *Origins of analytical Philosophy*. Harvard University Press.
- Feser, E. (2019). *Aristotle's Revenge. The Metaphysical Foundation of Physical and Biological Science*. Editiones Scholasticae.
- Fraile, G. (2018). *Historia de la filosofía*. Tomo II/2-III-VI. Biblioteca de autores cristianos.
- Gilson, E. (1997). *El realismo metódico*. Ediciones Encuentro.
- Gilson, E. (2021). *El espíritu de la filosofía medieval*. Ediciones Rialp.
- Gilson, E. (2014). *La filosofía en la Edad Media*. Editorial Gredos.
- Gilson, E. (2000). *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Editorial Trotta.
- Hello, E. (2017). *Fisonomías de santos. Biblioteca de autores cristianos*.
- Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Editora Nacional.
- Manser, G. M. (1947). *La esencia del tomismo*. Bolaños y Aguilar.
- Pérez, A., y Nenninger, M. (2016). *Apuntes de historia de la Iglesia*. Vol. II. Ediciones Cor Iesu.
- Perrier, E. (2022). *El atractivo divino. La doctrina de la operación y del gobierno de las criaturas en santo Tomás de Aquino*. Ediciones Cor Iesu.
- Pieper, J. (2021). *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Ediciones Rialp.
- Ramirez, S. (1975). *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*. Biblioteca de autores cristianos.

–Reale, G., y Antiseri, D. (2018). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. II-III. Herder Editorial.

–Llorca, Villoslada y Laboa (2010). *Historia de la Iglesia católica*. Vol. III. Biblioteca de autores cristianos.

–Zanotti, J. G. (2005). *Hacia una hermenéutica realista*. Editorial Austral.