

La síntesis medieval: Tomás de Aquino

Francisca TOMAR ROMERO

1. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Con el nombre de «Filosofía Medieval» se designa el período de la historia de la filosofía que abarca desde el siglo VIII hasta el siglo XIV¹. Los siglos VIII y IX señalan la concentración de las fuerzas sobrevivientes de la cultura en los grandes imperios de Occidente: el imperio árabe y el imperio carolingio. Los dos hicieron posible un renacimiento cultural. Así pues, a efectos de periodización histórica y fijándonos sobre todo en la Historia de la Filosofía, la Edad Media comenzó cuando se agotaron los rebrotes del espíritu romano en el contexto germánico, y se inauguró una forma de filosofar original y nueva. Este hecho se produjo primeramente en Francia, con ocasión del renacimiento carolingio propiciado por Carlomagno (768-814), y pasó posteriormente al resto de la Europa Occidental.

El pensamiento medieval está inspirado en gran medida por el cristianismo. Con el cristianismo se introducen novedades en el plano del pensamiento frente a la filosofía griega: el tiempo ya no se concibe cíclicamente sino de un modo rectilíneo; el mundo tiene un principio, pues es creado en el tiempo, y está destinado a concluir, a tener un final. Frente a la tradición órfica, platónica y neoplatónica acerca del dualismo humano, la preexistencia del alma, su caída, su metempsicosis o transmigración y salvación consistente en el regreso al seno de la divinidad, la tradición cristiana considera que el alma humana es creada y no consubstancial

¹ Ciertamente, estos límites temporales son un tanto convencionales. Por un lado, como muchos de los temas de la filosofía medieval proceden de San Agustín, a veces el inicio del citado período se ha puesto en el siglo V. Por otra parte, puesto que después del siglo XIV persisten no pocas formas y temas medievales en filosofía, en algunas ocasiones se ha extendido dicho período hasta abarcar los siglos XV y XVI. Sin embargo, dichas ampliaciones en la extensión del período medieval parecen excesivas si tenemos en cuenta que los siglos inmediatamente anteriores al IX pueden designarse más propiamente como los de la Patrística; mientras que los siglos inmediatamente posteriores al XIV se consideran como pertenecientes a la filosofía del Renacimiento.

a la divinidad. Desde el punto de vista de la moral, el intelectualismo ético propio de la filosofía griega es reemplazado por una noción de pecado que se sustenta en la inclinación al mal de la naturaleza humana y el uso de su libertad.

Así, a diferencia de la filosofía griega que había centrado su reflexión en torno a la determinación del objeto, la filosofía medieval centrará su interés en Dios. La filosofía helenística había dado una orientación práctica al saber, dirigiéndolo hacia la felicidad del hombre. Es el caso del estoicismo y del epicureísmo, que colocaron la ética en el vértice del saber. A lo largo de los primeros siglos de nuestra era, la progresiva expansión del cristianismo y otras religiones místicas irá provocando la aparición de otros modelos de felicidad o «salvación individual», que competirán con los modelos filosóficos. Frente a la inicial hostilidad hacia la filosofía manifestada por algunos de los primeros padres apologistas cristianos, sus continuadores encontrarán en la filosofía, especialmente a partir del desarrollo del neoplatonismo de Plotino, un instrumento útil, no sólo para combatir otras religiones o sistemas filosóficos, sino también para comprender, o intentar comprender, los misterios revelados. Surge de ahí una asociación entre filosofía y cristianismo o, más en general, entre filosofía y religión, que pondrá las bases de la futura filosofía medieval, entre los cristianos, los musulmanes y los judíos. El tema fundamental de reflexión pasará a ser la divinidad, quedando subordinada la comprensión e interpretación del mundo, del hombre, de la sociedad, etc., al conocimiento que se pueda obtener de lo divino. Por consiguiente, las preocupaciones más constantes en la filosofía medieval son las que se centran en la cuestión de la naturaleza y propiedades de Dios y de la relación entre Dios y el mundo en tanto que creador². Ciertamente, estas caracterizaciones introductorias no hacen la debida justicia a la complejidad de la filosofía medieval³.

² Durante los siglos XI-XIII, las principales controversias que vertebraron el pensamiento medieval fueron las relaciones entre razón y fe, así como el problema de los universales. La fe, que suministra las creencias a las que no se puede renunciar, tratará de entrar en diálogo con la razón. La inicial sumisión de la razón exigida por la fe, dejará paso a una mayor autonomía propugnada, entre otros, por Santo Tomás de Aquino, que conducirá, tras la crisis de la Escolástica, a la reclamación de la independencia de la razón con la que se iniciará la filosofía moderna. Por otra parte, el realismo (trascendente o immanente), el nominalismo y el conceptualismo fueron corrientes que surgieron como respuesta a la cuestión acerca de los universales.

³ Así, por ejemplo, existen ciertos movimientos de la filosofía medieval (especialmente en el dominio de la filosofía natural), análisis y especulaciones que pueden ser considerados como una anticipación del pensamiento científico moderno. En este sentido, la crítica que se hizo de la física aristotélica y su concepción del movimiento fue decisiva para los posteriores inicios de la ciencia renacentista y barroca. Así, las soluciones de los físicos nominalistas (Buridán, Oresmes, Alberto de Sajonia) situaron a la mecánica en el camino de la ciencia moderna. También existen numerosos e importantes desarrollos en ámbitos como la lógica, la semiótica, etc.

No obstante, resulta legítimo afirmar que la filosofía medieval es un pensamiento en el que predominan los intereses *ontológicos* sobre los *gnoseológicos*.

2. LAS FUENTES DE LA SÍNTESIS TOMISTA

La filosofía de Santo Tomás (1225-1274) constituye la culminación del pensamiento cristiano medieval, a la vez que es tributaria de una larguísima tradición histórica. En algún sentido puede decirse que el tomismo nace de la confluencia de las grandes corrientes de pensamiento que cruzaron la antigüedad y el medievo: platonismo y aristotelismo, helenismo y arabismo, paganismo y cristianismo, sin olvidar otras corrientes secundarias, como la filosofía hebrea. Tomás de Aquino supo aprovechar el inmenso trabajo de asimilación de sus predecesores, tanto próximos como lejanos, e intentó descubrir y acoger toda manifestación válida del pensamiento humano, independientemente de su origen o procedencia⁴. Por ello podemos afirmar que su obra constituye un punto de referencia para todos los que buscan la verdad y tratan de promover al hombre desde su nivel profundo de pensador. Evidentemente, Tomás de Aquino es hijo de su tiempo: su obra aparece como respuesta a la necesidad histórica de ofrecer una visión de totalidad integradora, fiel a la razón y a la fe. Vivió en una cultura más ingenua: muchos de los elementos de la cultura de su tiempo se apoyaban sólo en la experiencia inmediata de los sentidos, que son un punto de partida necesario para el hombre, pero no suficiente. Sin embargo, habiendo nacido en un momento histórico concreto y teniendo el sello cristiano medieval, el pensamiento de Tomás de Aquino es un pensamiento esencial y dialogante. El suyo no es un sistema cerrado ni absoluto, sino que ofrece la posibilidad de un diálogo y de un encuentro intercultural⁵. Su obra demuestra apertura, una capacidad de acogida de toda verdad, venga de donde viniere. No le importó enfrentarse a los prejuicios de su tiempo y se mostró siempre abierto a toda aportación valiosa, dando acogida a toda partícula de verdad, sin importarle que ésta procediera de filósofos griegos, hebreos o musulmanes. Así pues, su pensamiento es

⁴ Cf. VV.AA., *Le fonte del pensiero di S. Thommaso, en Thommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. I, Napoli, Ed. Domenicane Italiane, 1975; SARANYANA, J. I., *Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona, Eunsá, 1985, pp. 216-218.

⁵ Cf. LOBATO, A. (dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, Valencia, Edicep, 1994, pp. 19-26.

abierto y propicia un clima de creatividad desde bases sólidas y desde el encuentro interdisciplinario. Ése era el auténtico espíritu de Tomás de Aquino y, probablemente, una de sus más valiosas herencias. Su obra constituye un esfuerzo por integrar en un sistema simple, pero coherente, el legado de sus antecesores. En este sentido, conviene señalar que su pensamiento no es la simple suma de elementos de sus predecesores, sino que constituye un sistema propio cuya nota distintiva y original es su noción filosófica del ser, la cual recorre y vertebra el conjunto de su pensamiento.

El marco básico de la filosofía de Tomás de Aquino, es decir, el entramado de sus principales tesis metafísicas es de origen aristotélico. Se empeñó en la gigantesca tarea de reconciliar el pensamiento de Aristóteles con el cristianismo y fue el más decisivo creador de la construcción intelectual llamada *escolástica*⁶. Santo Tomás había comenzado a familiarizarse con el Estagirita al comienzo de sus estudios, durante su primera estancia en la Universidad de Nápoles. Más tarde, las enseñanzas de su maestro, Alberto Magno, le ayudaron a comprender mucho mejor el alcance y trascendencia de la filosofía aristotélica. No en vano, los dos principales representantes del aristotelismo medieval fueron San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. El mérito de San Alberto fue descubrir las grandes posibilidades que ofrecía la filosofía de Aristóteles para dar un fundamento más sólido a la expresión racional del dogma cristiano, y haber orientado en ese sentido a su discípulo⁷.

⁶ Durante el siglo IX aparecen, como consecuencia del renacimiento carolingio, las *escuelas*. Y un cierto saber, cultivado en ellas, que se va a llamar la *Escolástica*. Por escolástica se entiende, en sentido estricto, aquella especulación filosófico-teológica que se cultivó y desarrolló en las escuelas del propio medievo, es decir, desde Carlomagno hasta el renacimiento, tal y como ha quedado consignada, sobre todo en la literatura de *Sumas* y *Quaestiones*. Originariamente, dichas escuelas fueron las de las catedrales y conventos, más tarde las universidades. En un sentido más amplio se designa también como escolástica el movimiento doctrinal de ese ámbito histórico que, aun sin emplear un método rigurosamente escolar, racional-conceptual, se mueve en el mismo mundo metafísico y religioso, como por ejemplo la mística. Ciertos autores han identificado completamente la filosofía medieval con la filosofía cristiana, estimando como a lo sumo incitantes o suplementarios los movimientos de la filosofía árabe y judía. No obstante, la filosofía de los árabes y judíos es conocida por los escolásticos cristianos e influyó fuertemente en ellos, al mismo tiempo que tuvieron el importante papel de ser los transmisores de los textos aristotélicos y dicha aportación caracterizó la época de plenitud de la escolástica.

⁷ Con la incorporación del aristotelismo el pensamiento medieval se enriquece con una visión puramente racional y secular de la realidad y de los problemas. Dicha incorporación es posible porque, a diferencia de la tradición agustiniana, Tomás de Aquino parte de una concepción relativamente más optimista de la naturaleza humana histórica (el hombre no ha quedado total y radicalmente corrompido por el pecado original) y, en segundo lugar, tiene una concepción relativamente moderada de la acción de la gracia, la cual no substituye o desplaza a la naturaleza humana, sino que la completa y perfecciona.

Tomás de Aquino, declarado Doctor de la Iglesia en 1567 por Pío V, no gozó de la comprensión y adhesión de sus coetáneos. Por el contrario, a lo largo de toda su vida tuvo que sufrir y combatir, no sólo el ataque de los profesores seculares (que negaban el derecho de los religiosos a la actividad docente e investigadora propia de la universidad), sino también la actitud de cerrada hostilidad respecto al aristotelismo de la mayoría de sus compañeros teólogos, herederos de las prohibiciones que, desde principios del siglo XIII, la Iglesia había formulado sobre el estudio de Aristóteles. A pesar de todo, convencido de que el auténtico pensamiento de Aristóteles, a diferencia de su interpretación averroísta, era compatible con la tradición agustiniana, Tomás de Aquino inició y culminó la integración del pensamiento aristotélico en la síntesis teológica y filosófica cristiana, con la única intención de proporcionarle nuevos elementos verdaderos⁸. No obstante, no dudó en corregir al Estagirita en temas importantes como su concepción acerca de la forma substancial como acto más profundo de las cosas, o completar su caracterización de Dios como Primer motor con las de Causa primera radical del mundo, eficiente en sentido creador y ejemplar, etc.

Platonismo y neoplatonismo también están presentes en el pensamiento del Aquinate. Recurre a las teorías platónicas de la participación y la causalidad ejemplar: los seres contingentes reciben la existencia de Dios, por lo que su existencia participa de alguna manera de la existencia de Dios, el único ser necesario⁹. Por otra parte, asume la teoría neoplatónica de los grados del ser, estableciendo una jerarquía que abarca desde los seres inanimados a Dios, pasando por los seres vegetativos, los sensitivos y los racionales, en el mundo material, y por los ángeles en el espiritual.

La consideración de Dios como causa ejemplar, teorizada por San Agustín, según la cual las Ideas de todas las cosas están en la mente de Dios, es parcialmente aceptada por Santo Tomás a través de su interpretación «analógica» del ser. En la medida en que todas las sustancias reciben la existencia de Dios, el ser no les pertenece propiamente sino que lo tienen por analogía con Dios; y lo mismo ocurre con las demás perfecciones. Lo cierto es que Tomás de Aquino aceptó la autoridad indiscutible de San Agustín, especialmente en Teología¹⁰,

⁸ Cf. FORMENT, E., *Filosofía del ser*, P.P.U., Barcelona, 1988, pp. 15-73.

⁹ Dicha tesis conduce a Sto. Tomás a similares dificultades a las que la teoría de la participación había llevado a Platón, aunque en un plano más estrictamente teológico.

¹⁰ Cf. GILSON, E., «Reflexions sur la controverse S. Thomas-S. Agustin», en *Mélanges Mandonnet*, pp. 371-383; CANALS, F., *Historia de la Filosofía Medieval*, Barcelona, Herder, 1985, pp. 224-228 y 246.

como puede comprobarse en sus doctrinas sobre la Trinidad, el pecado y la gracia; pero se mostró cauteloso en ciertos temas filosóficos. Así, aunque acogió e incorporó las doctrinas del trascendentalismo causal y el ejemplarismo divino, se apartó de San Agustín en otros temas como aspectos gnoseológicos, la naturaleza del alma, la cuestión acerca de las razones seminales (y su implícito hilemorfismo universal), o pruebas de la existencia de Dios.

Una obra de gran influencia en su pensamiento fue *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita. De esta obra recogió buena parte de las doctrinas sobre los trascendentales, el valor de la teología apofática y catafática (negativa y afirmativa) para el conocimiento de la esencia divina, la doctrina sobre el orden cosmológico del universo, o la solución al problema del mal (complementando la visión agustiniana). De Boecio y su *De hebdomadibus*, obtuvo el conocido binomio «*quod est*» y «*quo est*» o *esse*, que reinterpretó dándole un alcance que no había tenido en el contexto de su creador. También adoptó de este pensador romano importantes definiciones, como las de eternidad, persona, destino, providencia, etc. El *Liber de causis* también le sirvió para perfilar su noción del ser. Por otra parte, probablemente tomó de Avicena la distinción real entre *essentia* y *esse*, aunque la entendió de forma muy diferente a como la había concebido el pensador árabe.

Por último, aunque Tomás de Aquino distinguió cuidadosamente entre el orden de la fe y el de la razón, no es menos cierto que la Revelación cristiana le proporcionó una serie de elementos que supo incorporar a su síntesis filosófica: la noción de creación (que le permitió entender correctamente el principio de causalidad, así como los conceptos de necesidad y contingencia); la noción de espíritu puro creado o ángel (que le ayudó a perfilar su doctrina acerca de la subsistencia de las formas puras y rechazar el hilemorfismo universal); la autorrevelación de Dios en el libro del Éxodo (que le llevó a señalar el constitutivo formal de Dios); o el misterio de la unión hipostática (que le motivó a profundizar en las definiciones de persona y naturaleza).

3. RAZÓN Y FE

La relación del cristianismo con la filosofía viene determinada, ya desde sus inicios, por el predominio de la fe sobre la razón. Esta actitud queda reflejada en el «*Credo ut intelligam*» de San Agustín, y se transmitirá a lo largo de toda la tradición filosófica hasta Santo Tomás de Aquino, quien replanteará la relación

entre la fe y la razón, dotando a esta última de una mayor autonomía. El punto de partida externo de la filosofía de Santo Tomás fue la necesidad de distinguir la razón de la fe, y también la de ponerlas de acuerdo.

Santo Tomás se encontrará con un relativamente amplio desarrollo del pensamiento filosófico (aún al servicio de la fe) y con una nueva explicación de la realidad (el aristotelismo) que se había desarrollado en Europa recientemente y era conocida como «averroísmo latino». Hasta entonces la filosofía occidental se había mantenido en el marco de la tradición platónica, en un intento continuado de fusión del platonismo con el cristianismo, mediatizado por la versión dada ya por San Agustín. Santo Tomás romperá parcialmente con dicha tradición asumiendo el aristotelismo como base de su pensamiento filosófico. Romperá también con la tradición al adoptar una nueva postura respecto a las relaciones entre razón y fe.

Ciertamente, Santo Tomás será deudor de la tradición filosófica cristiana (de carácter fundamentalmente agustiniano) al aceptar el predominio de lo teológico sobre cualquier otra cuestión filosófica, así como los elementos de la fe que deben ser considerados como imprescindibles en la reflexión filosófica cristiana: el creacionismo, la inmortalidad del alma, las verdades reveladas de la Biblia y los evangelios. También asumió otros elementos, no menos importantes y que derivan de los anteriores, como la concepción de una historia lineal y trascendente (en oposición a la concepción cíclica de la temporalidad típica del pensamiento clásico). Sin embargo, esa relación de dependencia de la razón con respecto a la fe será modificada sustancialmente por Santo Tomás de Aquino.

La afirmación fundamental del tomismo es que la fe (o conocimiento por la revelación) no es contraria a la razón sino que viene a completarla y perfeccionarla. Existe una sola verdad y un solo conocimiento, aunque hay diversos planos en la organización de ese conocimiento. Es cierto que la verdad es una, pero para Santo Tomás no es menos cierto que la razón tiene su propio ámbito de aplicación, que es autónomo dentro de esa verdad única, al igual que ocurre con la fe. Y cada una es soberana en su dominio. Establece, pues, una distinción clara entre razón y fe, entre filosofía (dominio de la razón) y teología (dominio de la fe) tanto en virtud de su método, como por su objeto de estudio y su ámbito de aplicación¹¹. La filosofía ya no será concebida como la simple «criada de la teología».

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1; I, q. 1, a. 8.

Pero tampoco excluye la colaboración entre ambas, ni incluso una cierta sumisión de la razón a la fe en las cuestiones en que la razón no pueda definirse. Tanto la adopción del aristotelismo como su concepción de la naturaleza de la relación entre razón y fe, conducirán al Aquinate al desarrollo del «realismo filosófico», replanteando de un modo radicalmente nuevo numerosas cuestiones que hasta entonces se habían considerado ya decididas.

A lo largo del siglo XIII, junto con la influencia agustiniana también se había desarrollado una corriente de signo contrario, el averroísmo latino, que había insistido, entre otras, en la teoría de la «doble verdad». Según esta teoría, habría una verdad para la teología y una verdad para la filosofía, independientes una de otra, y cada una con su propio ámbito de aplicación y de conocimiento. La verdad de la razón puede coincidir con la verdad de la fe, o no. En todo caso, siendo independientes, no debe interferir una en el terreno de la otra. Santo Tomás rechazará esta teoría e insiste en la existencia de una única verdad, que puede ser conocida desde la razón y desde la fe. Sin embargo, reconoce la particularidad y la independencia de esos dos campos, por lo que cada una de ellas tendrá su objeto y método propio de conocimiento. La filosofía se ocupará del conocimiento de las verdades naturales, que pueden ser alcanzadas por la luz natural de la razón; y la teología se ocupará del conocimiento de las verdades reveladas, de las verdades que sólo pueden ser conocidas mediante la luz de la revelación divina. Ello supone una modificación sustancial de la concepción tradicional (agustiniana) de las relaciones entre la razón y la fe. La filosofía, el ámbito propio de aplicación de la razón deja, en cierto sentido, de ser la «sierva» de la teología, al reconocerle un objeto y un método propio de conocimiento.

Esta delimitación no impide que, en ocasiones, filosofía y teología coincidan en el objeto material. Santo Tomás acepta la existencia de un terreno «común» a la filosofía y a la teología, que vendría representado por los llamados «preámbulos» de la fe (la existencia y unidad de Dios, por ejemplo). Verdades reveladas entran, de hecho, en el ámbito de interés de la filosofía, como es el caso de la existencia de Dios que, además de ser conocida por la Revelación, puede ser demostrada por el discurso racional. En este sentido, teología y filosofía no son sino dos vías de acceso a una única verdad: el conocimiento de Dios¹².

¹² En relación con la cuestión acerca del conocimiento de Dios, tanto natural como sobrenatural, no podemos olvidar la respuesta de este gran teólogo de la Cristiandad que ha sido Tomás de Aquino ante el requerimiento, tres meses antes de su muerte, para que terminase la redacción de la Suma: «Después de lo que el Señor se

La filosofía se basa en la razón; la teología en la revelación. La distinción es clara, pero ambas pueden estar de acuerdo, ya que tanto la verdad alcanzada por la razón como la adquirida por revelación tienen su origen en Dios. Dios no puede engañarnos y, del mismo modo que la revelación es verdadera, la razón humana, obra de Dios, ha de llegar a la verdad si la utilizamos correctamente. En el caso de que la razón esté en contra de la verdad revelada, es la razón la que debe quedar en entredicho. La verdad revelada tiene más autoridad, puesto que no cabe error en la revelación. Por consiguiente, en este aspecto la filosofía seguiría siendo un auxiliar útil a la teología y, en ese sentido, Santo Tomás se refiere a ella todavía como la «criada» de la teología¹³. Puede suponerse que este modo de pensar, que parte de la fe, es más teológico que filosófico; pero debe tenerse en cuenta que, en el contexto de Tomás de Aquino, el problema de la fe y de la razón solamente puede plantearse dentro del ámbito de una fe. Partiendo de la fe, la solución de Santo Tomás es coherente: se trata de hacer de la fe algo inteligible y demostrable en el mayor grado posible. A esta tarea va encaminado todo el filosofar de Santo Tomás y, estrictamente hablando, su posición supondrá, junto con la distinción y complementariedad entre razón y fe, el fin de una sumisión de lo filosófico a lo teológico que se irá consolidando en los siglos posteriores en el seno mismo de la Escolástica.

4. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Santo Tomás no se ocupó específicamente de desarrollar una teoría del conocimiento, del modo en que se ocuparán de ello los filósofos modernos. Al igual que para la filosofía clásica, el problema del conocimiento se suscita en relación con otros problemas en el curso de los cuales es necesario aclarar en qué consiste conocer. En el caso de Santo Tomás esos problemas serán fundamentalmente teológicos y psicológicos.

Por ser el hombre punto de intersección entre lo meramente corporal y lo espiritual, su modo peculiar de conocer tiene una doble vertiente: por una parte, gracias a su cuerpo, el hombre parte de los sentidos para adquirir conocimiento;

dignó revelarme el día de San Nicolás me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más». Cf. GARCÍA LÓPEZ, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 15-17.

¹³ «Como la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona, conviene que la razón natural esté al servicio de la fe» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a.8).

pero por otra, gracias a su intelecto, el hombre puede abstraer de las cosas sensibles sus formas o esencias inteligibles, y remontarse así al mundo espiritual.

Habiendo rechazado las Ideas o formas separadas, Tomás de Aquino también estará de acuerdo con el planteamiento aristotélico que afirma que todo nuestro conocimiento comienza con los sentidos. Cuando el hombre nace, su alma es una «*tabula rasa*» en la que no hay contenidos impresos. Los objetos del conocimiento suscitan la actividad de los órganos de los sentidos, sobre los que actúan y producen la sensación, que es un acto del compuesto humano, del alma y del cuerpo (y no sólo del alma como pensaba Platón). Para que haya conocimiento es necesario, pues, la acción conjunta de ambos, por lo que la posibilidad de una intuición intelectual pura, que ponga directamente en relación el intelecto y el objeto conocido, queda descartada.

Santo Tomás seguirá la explicación del conocimiento ofrecida por Aristóteles. El objeto propio del conocimiento intelectual es la forma, lo universal; pero esa forma sólo puede ser captada en la sustancia. Por lo tanto, es necesario que la sustancia, la entidad concreta e individual, sea captada mediante los sentidos, para poder ofrecer al entendimiento su objeto propio de conocimiento. Esta actividad primaria es realizada por los sentidos que, en colaboración con la imaginación y la memoria¹⁴, producen una imagen sensible (*phantasma*) de la sustancia, que sigue siendo una imagen concreta y particular. Sobre esa imagen actuará el entendimiento agente, dirigiéndose a ella para abstraer la forma o lo universal, la «especie inteligible», produciendo en el entendimiento paciente la *species impressa* que, a su vez, como reacción producirá la *species expressa*, que es el concepto universal o *verbum mentis*¹⁵. El proceso de abstracción consiste, pues, en separar intelectualmente lo universal, que sólo puede ser conocido de esta manera. La consecuencia es la necesidad de tomar como punto de partida la experiencia sensible en todo conocimiento¹⁶. El proceso del conocimiento se da bajo la cooperación estrechísima de alma y cuerpo. Los sentidos perciben la realidad inmediata (*species sensibilis*); transmitida esta percepción a la mente, aparecen las imágenes (*phantasmata*). Hasta aquí el conocimiento es como el

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 6; *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1; CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, P.P.U., 1987.

¹⁶ Como veremos, ello también se aplica el conocimiento de las cosas divinas, por lo que Sto. Tomás adoptará el método «a posteriori» en su demostración de la existencia de Dios a través de las cinco vías.

de los animales. Pero el hombre, mediante la capacidad de abstracción, separa la esencia de lo real, y así concibe el universal.

El problema de los universales lo resuelve adoptando la postura de San Alberto: El universal es el concepto que existe sólo en la mente, pero con fundamento *in re* (en la cosa). Según Santo Tomás, el universal considerado como tal, como una unidad referida a muchos, no existe en la realidad, ni tampoco es un mero nombre, sino que existe en la mente como un concepto que se puede predicar de muchos sujetos. Ese concepto tiene un contenido significativo de valor real, es decir, un contenido que se da de hecho y realmente en una pluralidad de seres singulares, de los cuales ha sido abstraído por virtud del entendimiento agente. Precisamente por ese motivo, por haber sido abstraídos de los singulares, pueden predicarse los conceptos de nuevo con toda verdad. Con esta teoría, denominada «realismo moderado», se salva, por una parte, la universalidad y necesidad del conocimiento intelectual y, por otra, también su valor real¹⁷.

5. UNA METAFÍSICA DEL SER

La mayor parte de la metafísica tomista procede de Aristóteles, aunque también asume elementos procedentes del platonismo agustiniano y de la filosofía árabe. Al igual que Aristóteles, Santo Tomás concibe la metafísica como la ciencia del *ente en cuanto ente* y, como tal, la ciencia de las primeras causas y principios del ser. El ente es el concepto más universal y lo que primero cae bajo la aprehensión del entendimiento (*primum cognitum*). Asimismo, comparte con el Estagirita la teoría de las cuatro causas, de la sustancia y del acto y la potencia. Pero la necesidad de conciliar el aristotelismo con el cristianismo le llevará a introducir una nueva estructura metafísica, utilizada ya por Avicena, y que constituye uno de los aspectos más originales de su filosofía: la distinción entre esencia (*essentia*) y ser (*esse*). Además, recurrirá a las teorías platónicas de la participación, de la causalidad ejemplar y de los grados del ser.

¹⁷ En el siglo XIV se rechazó la solución de Santo Tomás y se volvió a una especie de nominalismo mitigado que, aunque nominalismo, consideraba que el universal era algo más que una mera voz: era un signo o símbolo de los singulares; pero no un signo arbitrario, como es la palabra, sino un signo natural, como el concepto. El universal es un concepto, pero sin valor real; no hay nada en la realidad que responda al contenido de ese concepto. Por esta razón se ha llamado a esta teoría «conceptismo», «conceptualismo» o «terminismo».

Esencia y ser son los dos principios entitativos o principios que constituyen el ente. La esencia está respecto a la existencia como la potencia respecto del acto. Lo que una cosa es, su esencia, puede ser comprendido independientemente de que esa cosa exista o no; es decir, independientemente de su existencia o no, la esencia se mantiene inalterable siendo lo que es. La esencia sería, pues, una cierta forma de ser en potencia: para existir (estar presente en la realidad) tendría que ser actualizada por otra entidad que le diese la existencia, ya que nada puede ser causa de su propia existencia. Por lo tanto, todas las cosas que existen son un compuesto de esencia y ser. Con la denominación *esse*, Santo Tomás quiere señalar el acto mismo de existir. Es el acto último por el que un ente es lo que es. Así, es lo más íntimo de las cosas, el acto de todo acto, la perfección de toda perfección y, junto con la esencia, es uno de los principios que constituyen el ente¹⁸. El Aquinate utiliza esta distinción para diferenciar el ser de Dios del ser de las criaturas. Mientras que en los seres sensibles la esencia no se identifica con el ser, en Dios no hay diferencia alguna: su Esencia consiste en Ser. Pero si hablamos de ser, refiriéndonos a Dios y a los entes sensibles, no lo hacemos en un sentido unívoco, ni tampoco equívoco, sino por *analogía*.

Por otra parte, todos los entes creados, en virtud de su composición entitativa, son contingentes: no son necesarios, no tienen en sí mismos la causa de su propio ser o existir. ¿De dónde les viene, pues, el ser o la existencia? Aplicando el principio de causalidad, ha de proceder de otra sustancia que exista eminentemente, es decir, de una sustancia cuya esencia consista en existir y sea, por lo tanto, un ser necesario: Dios. Se establece así una distinción o jerarquía entre los seres: los contingentes, los que reciben su ser o existencia; y el Ser Necesario, aquel en que la esencia y el ser se identifican.

En definitiva, todos los entes son pero no son de la misma manera: entre sus respectivos modos de ser no existe univocidad ni equivocidad, sino una analogía. Dios es el Ser; y el resto de los entes no son el ser, pero tienen ser en cuanto *participan* de él. Dios, como ser Necesario y Subsistente, cuya Esencia se identifica con su Ser, es la Causa del ser de los entes. La doctrina tomista de la participación afirma que todos los entes participan del ser en el grado o medida que viene marcado, señalado por su esencia. Respecto al ser, la esencia está en po-

¹⁸ «Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos y por lo mismo la perfección de todas las perfecciones» (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9).

tencia y es el sujeto que recibe al ser y al recibirlo lo limita en sus perfecciones. Recordemos que el ser es acto y, por consiguiente, perfección. Así pues, los entes más perfectos son aquellos que participan en un mayor grado del ser. De esta manera, Tomás de Aquino establece una jerarquía o gradación de los entes, de clara inspiración neoplatónica, cuya perfección y correspondiente orden en la escala viene determinado por su grado de participación en el ser. En síntesis, analogía, causalidad y participación vertebran y configuran la metafísica del ser tomista¹⁹.

6. DIOS: SU EXISTENCIA Y ESENCIA

El pensamiento de Santo Tomás es profundamente sistemático, perfectamente trabado: unas verdades se apoyan en otras, a partir de las cuales se deducen con enorme rigor lógico. La exposición más completa y simplificada de su pensamiento se encuentra en las dos primeras partes de la *Suma Teológica*. Nada más comenzar la *Suma*, nos enfrenta directamente con el problema de Dios y de su demostración racional. Si queremos entender la filosofía de Santo Tomás de un modo sintético, deberemos partir de Dios; pero no simplemente del Dios revelado sino, a la vez, del Dios descubierto por la razón.

Por lo que respecta a la existencia de Dios, Santo Tomás afirma taxativamente que no es una verdad evidente para la naturaleza humana por lo que deberá ser probada. La proposición «Dios existe», nos dice, es evidente considerada en sí misma (*quoad se*), pero no considerada respecto al hombre y su razón finita y limitada (*quoad nos*). Por tanto, es necesaria una demostración racional de la existencia de Dios. Ahora bien, una demostración *a priori* no es adecuada para probar la existencia de Dios: esta demostración parte del conocimiento de la causa, y de él llega al conocimiento del efecto; pero Dios no tiene causa. También rechaza el argumento ontológico o «prueba ab simultáneo» de San Anselmo, ya que considera que realiza un tránsito ilegítimo que atenta contra el principio de no contradicción al atribuir una existencia real a una esencia ideal o mental. Sólo nos queda, pues, partir del conocimiento que proporciona la expe-

¹⁹ «La metafísica de Santo Tomás no es la metafísica de Aristóteles, porque es la metafísica de Aristóteles enteramente transfigurada; (...) llevó la sabiduría metafísica al grado de la toma intuitiva más fundamental y universal de que la razón es capaz. Una metafísica nacida de la intuición del acto de ser..., es por naturaleza capaz de abrazarlo todo» (MARITAIN, J., *El campesino del Garona*, p. 185).

riencia humana, de los seres que conocemos, tomados como efectos, y remontarnos, a través de ellos, a su causa: esto es lo que se conoce como argumentación *a posteriori*, a partir de la experiencia. Las célebres cinco vías tomistas son demostraciones *a posteriori*, que parten de diversos aspectos de la criatura en cuanto tal (efectos), conocidos por la experiencia y se remontan a Dios como Causa.

De este modo, en la *Suma Teológica* I, q. 2, a. 3, Tomás de Aquino expone cinco argumentos o caminos, que denomina vías, para demostrar la existencia de Dios. La formulación que realiza es una elaboración o sistematización a partir de demostraciones de otros autores (principalmente, Aristóteles, Avicena, Platón y San Juan Damasceno), profundizándolas con su síntesis filosófica original. En este sentido debe decirse que, aunque haya tomado diversos elementos de otros filósofos, las vías son originales suyas, ya que él las dotó de una gran profundización en virtud de la cual son aplicación de los principios de su metafísica del ser. La sencillez de la exposición tomista no debe llevar a pensar que las vías no suponen suficientes conocimientos metafísicos. Por el contrario, cada paso de las argumentaciones está presuponiendo haber accedido a los puntos fundamentales de la metafísica: la estructura trascendental del ente, la doctrina de la participación, la causalidad predicamental intrínseca y extrínseca, y la necesidad de fundamentación de la causalidad predicamental por parte de la causalidad trascendental.

Las vías expuestas por Santo Tomás tienen una estructura parecida: el punto de partida consiste en un hecho de experiencia que es considerado en un plano metafísico. Sobre él se aplica el principio de causalidad y se observa la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de las causas. Finalmente se concluye la necesidad de la existencia de Dios bajo una formalidad concreta²⁰.

El punto de partida de la cognoscibilidad de la esencia divina es el término de las vías que demuestran su existencia. Dios se nos manifiesta como Primer motor

²⁰ La primera vía parte de la experiencia del movimiento y llega a Dios como Primer Motor Inmóvil. La segunda vía parte de la experiencia de la causalidad eficiente, y concluye la existencia de Dios como Primera Causa Incausada. La tercera vía toma su punto de partida en la generación y corrupción, y llega a Dios como Ser Necesario por sí mismo. La cuarta vía tiene su punto de partida en los grados de perfección que encontramos en los entes para concluir la existencia de Dios como Ser sumamente perfecto, como Ser separado o Perfección pura separada. La quinta y última vía parte de la experiencia de la finalidad de las cosas y alcanza la existencia de Dios como Inteligencia ordenadora del mundo.

inmóvil, Causa eficiente incausada, Ser Necesario no por otro, Ser por esencia y Primera inteligencia ordenadora. Y lo que se nos ofrece en ese punto final de cada una de las vías es Dios como absolutamente trascendente, Ser Separado, Absoluto y, como tal, radicalmente fuera de las causas de los efectos de los que hemos partido para llegar hasta Él. De ahí nace precisamente la *incomprehen-sibilidad* de Dios, pues se dice que algo es comprendido cuando es completamente abarcado por la inteligencia, es decir, cuando es conocido en la misma medida en que es cognoscible. La incomprehen-sibilidad es trascendencia respecto al conocimiento creado, derivada y correlativa a la trascendencia metafísica. La suprema excedencia de Dios, su trascendencia, implica la imposibilidad de que nuestro conocimiento pueda alcanzar lo que Dios es. Aunque no es posible un conocimiento comprensivo de lo que es Dios, el hombre puede tener un conocimiento verdadero sobre Dios. La concepción tomista, aún reconociendo que nuestro conocimiento de Dios es más bien de naturaleza negativa (*quid Deus non sit*), afirma que se trata de un conocimiento en el sentido más explícito y de significado genuinamente humano, si bien parcial o limitado²¹.

Nuestro conocimiento de Dios tiene un carácter analógico. La analogía en el conocimiento es posterior y consiguiente a la analogía en el ser. Es decir, el conocimiento que tenemos de Dios es analógico, porque existe una analogía entre las criaturas y Dios: hay una semejanza entre Dios y las criaturas y al mismo tiempo una desemejanza. Semejanza, porque todo agente obra algo semejante a sí; y obra en cuanto está en acto. Al ser Dios la causa primera de todos los seres, causa del *ser* de todas las cosas, y siendo el *esse* el efecto metafísico directo y primero de la acción divina creadora, todas las cosas son semejantes a Dios. Pero esa semejanza es parcial, recibida, participada, porque es parcial, recibido y participado el *esse* de la criatura. Entre Dios y las criaturas existe desemejanza porque se trata de una infinita diferencia metafísica, ya que la participación trascendental del ser en la creación comporta un descenso ontológico de lo simple a lo compuesto, del Todo a lo parcial, del Infinito a lo finito. Y respecto a la semejanza entre Dios y las criaturas no conviene olvidar —como señala Santo Tomás— que es más conveniente decir que la criatura es semejante a Dios que lo contrario; pues se dice que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma²². Por consiguiente, a la analogía en el ser corresponde deriva-

²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12; *Contra Gentes*, III; *In librum De causis*, Prop. VI, lect. 6, n. 175.

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, 29.

damente la analogía en el conocimiento: Lo que se afirma de Dios y de las criaturas se predica de modo análogo, según una semejanza o proporción, que se fundamenta —según hemos visto— en la participación del Ser por el ser del ente. El carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios hace que en todos los enunciados humanos sobre Dios haya afirmación, negación y eminencia²³.

La infinita trascendencia del Ser divino y su consiguiente incompreensibilidad lleva consigo la inefabilidad de Dios. El Ser divino propiamente es innombrable, inexpresable. Sin embargo, puede ser significado por diversos nombres. El nombre más propio de Dios es el de *Ser subsistente*. Confluyen en él la revelación del nombre de Dios en la Biblia («Yo soy el que soy»)²⁴ con el vértice de la especulación filosófica. Dios es *El que es*; ese nombre es el que designa a Dios en su realidad singular, significa la misma sustancia divina incommunicable. El constitutivo formal de Dios, según Santo Tomás, es el *Mismo Ser Subsistente* (*Ipsium Esse Subsistens*)²⁵: éste es el atributo fundamental del que se derivan todos los demás.

7. LA CREACIÓN Y EL ORDEN: LA ESCALA DE LOS ENTES

A pesar de la raíz aristotélica de su pensamiento, respecto al tema de la creación Santo Tomás seguirá la tradición agustiniana, conciliándola con su explicación de la estructura metafísica esencia-ser. Según ella todos los seres se componen de esencia y ser, excepto Dios, en quien la esencia se identifica con su ser. Sólo Dios, por lo tanto, es un ser necesario, pues sólo él debe su existencia a su propia esencia: su esencia es existir. Los demás seres, ya sean materiales o inmateriales, reciben la existencia del ser necesario.

La creación no debe entenderse, en Santo Tomás, como una emanación de Dios ni como una necesidad suya. Al igual que el resto de los filósofos medievales tributarios de la tradición cristiana, el Aquinate afirmará la creación *ex nihilo*, es decir, la creación del mundo mediante un acto de Dios totalmente libre, radical y originario. La nada no representa una materia informe preexistente, sino la inexistencia absoluta; y no puede tomarse como la causa de la creación, pues ésta es sólo obra de Dios. Dios crea *ex nihilo* (de la nada). Por haber sido crea-

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 2.

²⁴ Éxodo, 3, 14.

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.

do de la nada y bajo la acción divina, el universo requiere tres causas: *eficiente, ejemplar y final*. El mundo tampoco es creado por «emanación» necesaria de la naturaleza divina, tal y como había postulado Plotino: Dios no está sujeto a ninguna necesidad, sino que crea libremente. El mundo podría no haber sido creado, o haber sido creado de otro modo, tal como había defendido ya San Agustín. Dios creó el mundo en un acto libre y voluntario²⁶.

La afirmación de la existencia de una escala de los seres, es decir, que toda la naturaleza se halla ordenada según un cierto orden o jerarquía, es una doctrina filosófica cuyos orígenes se remontan al neoplatonismo y que se ha venido repitiendo en toda nuestra tradición filosófica²⁷. Aunque los ingredientes de dicha doctrina procedan de Platón y de Aristóteles²⁸, donde primero aparece totalmente organizada en un esquema general coherente es en el *neoplatonismo*: La Escala del Ser, tal como implica el principio de la expansividad de la autotranscendencia del *Bien*, se convierte en la concepción esencial de la cosmología neoplatónica. En ella, las diferencias cualitativas se tratan como necesariamente equivalentes a las diferencias de excelencia, a la diversidad de rangos dentro de una jerarquía²⁹.

²⁶ En cuanto a saber si la creación ha tenido lugar en el tiempo Santo Tomás afirma que la razón no puede zanjar esa cuestión, ya que tanto la tesis como la antítesis son indemostrables para la razón. La razón humana no puede probar la eternidad o temporalidad del mundo. Pero la revelación nos dice que el mundo no ha sido eterno. Se adhiere, por ello, a lo que manifiesta la Revelación: que la creación tuvo lugar en el tiempo.

²⁷ La constancia y vigencia de esta doctrina no es extraña si tenemos en cuenta que la existencia de dicha escala u orden de los seres es un hecho fácilmente comprobable en nuestra experiencia cotidiana. Nuestra experiencia y sentido común nos muestran que la realidad es multiforme, es decir, plural y diversa. Los entes se agrupan en géneros y especies, pero aún así los individuos de una misma especie no se confunden entre sí, pues también poseen diferencias individuales. Por tanto, la realidad se extiende en *profundidad*, y junto a una multiplicidad *cuantitativa* se nos descubre una multiplicidad *intensiva*: Desde la materia (*prope nihil*) hasta Dios (*omnitudo realitatis*) se escalonan todos los seres según su diversa *plenitud de realidad o perfección*, la cual se corresponde a una mayor o menor plenitud de ser.

²⁸ Ya en los diálogos platónicos encontramos ocasionales insinuaciones de que las Ideas, y por tanto sus contrapartidas sensibles, no tienen todas igual rango metafísico o excelencia; pero esta concepción, no sólo de las existencias, sino también de las esencias como algo jerárquicamente ordenado, sólo es en Platón una vaga inclinación, no una doctrina específicamente formulada. Aristóteles, a pesar de su reconocimiento de la multiplicidad de los posibles sistemas de clasificación de la naturaleza, fue quien principalmente sugirió a los naturalistas y filósofos de los tiempos posteriores la idea de clasificar todos los animales, por lo menos, en una única escala natural ordenada según el grado de «perfección» (cf. ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, 732a 25-733b; IDEM, *De anima*, 414a 29-415a 13).

²⁹ El neoplatonismo tratará de poner de relieve la *jerarquía* de los términos que componen el orden universal. Las *Institutiones theologicae* de Proclo, y, en dependencia de esta obra, los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita y el *De causis*, entre otros, presentan una escala de grados de perfección que se reduce esencialmente a: el ser, la vida, la inteligencia. Cf. PROCLO, *Institutiones theologicae*, c. 101 (pp. LXXXIII-LXXXIV); PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, V, 3 y 5; *Liber de causis*.

Desde el neoplatonismo, esta doctrina de la escala de los seres pasó a los complejos presupuestos que configuraron la teología y la cosmología de la Cristiandad medieval, teniendo su máxima expresión en las tesis de Santo Tomás de Aquino. Pero, en la transmisión de dichas ideas neoplatónicas no debemos olvidar la gran importancia que tuvieron dos autores: San Agustín y el desconocido autor del siglo V de una extraña colección de escritos erróneamente atribuidos al discípulo ateniense de San Pablo, y que por ello es conocido como Pseudo-Dionisio. La *teoría de la bondad y de la perfección* que San Agustín, inspirándose en el *Libro de la Sabiduría*, propone en su opúsculo *De natura boni contra Manicheos* y que con tanta insistencia y bajo tan variadas formas reaparece en sus obras y en la de otros autores, como San Buenaventura, puede considerarse como uno de los pilares de la filosofía tomista y, más concretamente, de la doctrina sobre la *escala de los seres*, la cual constituye su más evidente y manifiesta plasmación y que en Santo Tomás encontramos plenamente formulada³⁰. Dicha teoría de raíz agustiniana consiste en la concepción del ser real como constituido por tres elementos solidarios e irreducibles entre sí: la *especie*, el *modo* y el *orden*³¹, que son las tres dimensiones en que se articula necesariamente todo ser finito y que constituyen la expresión y medida de su perfección. Éstos han sido comunicados por Dios a toda criatura para que reproduzca, en grado *original* y *propio*, su infinita Perfección y Bondad. Por este triple carácter las criaturas penden de Él y lo revelan como su primera Causa *ejemplar*, *eficiente* y *final*.

Junto a la *species*, término de relaciones de ejemplaridad, y al *modus*, término de eficiencia, hay un tercer elemento que constituye al supuesto en término de relaciones de finalidad. Es la capacidad que acompaña y distingue a la perfección de poder comunicarse a otros, y de tender a esta comunicación. Se trata del *ordo* o tercer elemento de la perfección finita, cuya naturaleza no es estática, sino *ponderal*. Este orden no es simplemente posicional, sino funcional; es el elemento en virtud del cual el ente realiza un valor. Por tanto, el orden es la dimensión ontológica que significa el dinamismo tendencial de las cosas. Por el orden adquiere un supuesto su última perfección, fundada y exigida por la especie y el modo. La proyección de esta noción de orden en el marco más amplio del Universo desempeña un importante papel en el pensamiento de Santo

³⁰ Cf. TOMAR, F., «La escala de los seres en la filosofía de Tomás de Aquino», en *Revista Española de Filosofía Medieval* (1993) 0, pp. 225-238.

³¹ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5.

Tomás, ya que éste tiene una amplia visión de la Naturaleza como *un orden* de los seres según su mayor o menor perfección, poder y bondad³².

Esta doctrina de *la escala de los seres* de Santo Tomás, en la que se integran sus tesis acerca de la perfección y orden del Universo, constituye un fiel reflejo de su *filosofía del ser*. Así, los grados de perfección que aparecen en la escala de los seres no son concreciones o determinaciones contenidas en alguna categoría de los entes, sino que constituyen distintas *participaciones del ser*: El ser es la perfección máxima, por lo que no es perfectible o receptivo de perfecciones, sino que es siempre perfecto. Lo que ocurre es que en los entes el ser es *participado y limitado* al ser recibido en una *esencia* finita, por lo que se posee la perfección según el grado de limitación o reducción que marca la esencia. En definitiva, los grados de perfección no pueden ser adecuadamente entendidos si no es como *grados* en la mayor y más perfecta posesión del ser, ya que toda perfección y nobleza de cualquier ente le pertenece según su ser.

Santo Tomás ofrece una visión jerárquica y piramidal de la realidad creada³³. La jerarquización de los seres vendrá dada por la mayor o menor simplicidad de estos, es decir, por su mayor o menor cercanía al puro ser de Dios. La creación supone una separación infinita entre Dios y las criaturas. Sólo Dios, como acto puro, es el existir subsistente, es el ser a *se*, el ser cuya esencia y ser se identifican en una plenitud absoluta de ser y en una simplicidad suma. Los demás seres, al recibir la existencia, no consisten ya en ser, sino en otra cosa: son tales o cuales seres que, además, existen. De ahí su insuficiencia ontológica (contingencia). En la cúspide de la creación están los ángeles, que sólo tienen la mínima composición entitativa de esencia y ser. No tienen materia; son lo más simple y perfecto que puede ser una criatura, pero quedan infinitamente por debajo de Dios. Son puras formas que tienen existencia, y por ser puras formas, sin materia (principio de individuación de las esencias corpóreas), cada ángel es una especie. En una escala inferior se encuentran los hombres. Además de su composición entitativa, el hombre es un ser compuesto, en su nivel esencial, de materia (cuerpo) y forma (alma). El alma es una forma substancial que está substancialmente unida al cuerpo. Por su propia naturaleza, el hombre está situado en esa frontera en la que convergen lo material o corpóreo y lo inmaterial o espiritual³⁴. Por

³² Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentes*, III, c. 20; *Ibid.*, II, c. 68.

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 65, a. 2; I, q. 18, a. 3; *Contra Gentes*, IV, c. 11.

³⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 2; I, q. 61, a. 3.

debajo del hombre y su vida intelectual, se situarían los niveles propios de la vida sensitiva, vegetativa y los entes inertes. De este modo el Aquinate explica la creación como un orden de seres participado, compuesto y finito. No obstante, se trata de seres efectivos, no de puras «apariencias», ni tampoco de «partes» del Ser. Son seres que han recibido el acto de ser mediante una creación. Ello les hace seres contingentes, pero no menos reales e independientes.

8. EL HOMBRE Y SU ALMA

La doctrina tomista acerca del hombre difiere de la agustiniana. En este sentido, también la concepción del hombre en Santo Tomás está basada en la concepción aristotélica. Pero, al igual que ocurre con otros aspectos de su pensamiento, ha de ser conciliada con las creencias básicas del cristianismo: la inmortalidad del alma y la creación.

De acuerdo con el hilemorfismo, afirma que el hombre está compuesto de materia y forma. La unión entre alma y cuerpo no es accidental, sino sustancial. El hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, representando el alma la forma del cuerpo. El cuerpo constituye el principio de individuación; el alma le da al hombre su condición en cuanto tal. Cada alma humana es creada individualmente por Dios. No podría provenir por generación, porque ello supondría preexistencia en potencia en la materia, o lo que sería lo mismo, tendría un origen material. Hay tantas almas como hombres, y cada una «vive» para sí su inmortalidad. Por otra parte, también cabe destacarse que Tomás de Aquino considera al hombre como persona: adopta la definición de Boecio de persona como «substancia individual de naturaleza racional» que concibe como «lo subsistente en la naturaleza racional».

Frente a la afirmación de algunos de sus predecesores de que existen en el hombre varias formas sustanciales, como la vegetativa y la sensitiva, Santo Tomás afirma la unidad hilemórfica del hombre: el ser humano constituye una unidad en la que existe una única forma sustancial, el alma racional, que informa inmediata y directamente a la materia prima constituyendo el compuesto «hombre». Desaparecen el alma vegetativa y sensitiva, pero no la racional, que tiene ser en sí misma. Así, del mismo modo que Aristóteles había concebido la existencia de una sola alma en el hombre que engloba las funciones vegetativa y sensitiva, Santo Tomás afirma que esa única alma es la que regula todas las funciones del hombre y determina su corporeidad. Las facultades o potencias del alma pueden ser clasifica-

das en tres grupos jerárquicamente relacionados: las facultades o potencias vegetativas, las sensitivas y las racionales. Tenemos, pues, una clasificación similar a la aristotélica. No se trata de tres tipos de alma, sino de tres facultades o potencias de la misma alma racional. En sus funciones vegetativas el alma se ocupa de todo lo relacionado con la nutrición y el crecimiento. En sus funciones sensitivas, el alma regula todo lo relativo al funcionamiento de los sentidos externos, así como la imaginación y la memoria. En sus funciones racionales distingue como facultades propias del alma el entendimiento (agente y paciente) y la voluntad, con la que trata de explicar el deseo intelectual, quedando el sensitivo explicado por las funciones sensitivas del alma. Para Santo Tomás, la definición de una facultad viene determinada por su objeto. Así, a pesar de que todas ellas proceden de la misma alma racional, se pueden distinguir *realmente* entre sí, dado que tienden a aplicarse a distintos objetos. Por su misma naturaleza, la voluntad está orientada al bien en general, es decir, la felicidad, la beatitud³⁵. Para Tomás de Aquino, el libre albedrío no es algo distinto de la voluntad, sino la voluntad misma en el ejercicio de la elección de los medios para conseguir su fin: es la capacidad por la que un hombre es capaz de juzgar libremente, en cuanto a la elección de los medios que le permiten alcanzar el fin de su conducta.

La caracterización del tomismo como un *intelectualismo* ha pasado a ser tradicional³⁶. Sin embargo, la interpretación intelectualista, lejos de expresar la verdadera esencia y espíritu de la filosofía de Santo Tomás, constituye un tópico que, en realidad, ha venido a desorientar sobre su auténtico sentido. El intelectualismo implica una disgregación del *unum per se* que es la persona como consecuencia de la previa restricción del *realismo* tomista. De ahí que, frente a esta concepción fragmentaria de la perfección humana que supone el intelectualismo, se deba insistir en la radical unidad óptica de nuestro psiquismo y no fragmentarlo destacando su aspecto intelectual (como hace el intelectualismo), ya que en la obra del Aquinate *inteligencia* y *voluntad* son dos potencias o facultades humanas rigurosamente complementarias que brotan de una misma raíz y se dirigen a un común destino³⁷. Así, frente a la interpretación meramente intelectualista del tomismo que

³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6.

³⁶ A ello ha contribuido decisivamente la versión del «intelectualismo tomista» formulada por P. ROUSSELOT en su obra *L'intellectualisme de Saint Thomas* (1924) que se ha convertido en un texto clásico.

³⁷ Cf. TOMAR, F., «La inteligencia y la voluntad en la filosofía de Santo Tomás de Aquino», en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: Actes du IX Congrès International de Philosophie Médiévale*, New York-Ottawa, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, 1992, pp. 939-948.

concede valor tan sólo a la inteligencia (limitándola aún al conocimiento conceptual y discursivo) y que ha hecho aparecer la doctrina de Santo Tomás como incapaz de ponerse realmente en contacto con la existencia y la vida, se debe recuperar la vertiente agustiniana presente en el discurso tomista subrayando los elementos afectivos y volitivos de su filosofía. Santo Tomás no desdeña la voluntad y su actividad afectiva considerándolas como algo constitutivamente imperfecto sino que, por el contrario, si es fundamental en el sistema del Angélico la afirmación del valor absoluto del acto intelectual, es igualmente fundamental y en el mismo grado la del valor absoluto de la voluntad y de su acto, el amor.

Con Tomás de Aquino el alma se sigue concibiendo como principio vital y como principio de conocimiento, pero se rechaza la interpretación platónica de la relación entre el alma y el cuerpo. Platón había atribuido al alma, y no al hombre, esas funciones vitales y cognoscitivas, mientras que la interpretación hilemórfica de Santo Tomás le llevará a atribuir esas funciones al hombre: es el ser humano, el individuo, el que vive y conoce, el que razona y entiende, el que imagina y siente. Todo ello es imposible sin tener un cuerpo, por lo que éste ha de pertenecer al hombre con el mismo derecho que le pertenece el alma. La relación del alma y el cuerpo es una relación natural e implica una unión substancial. No se trata de una unión accidental, o de una situación forzada y antinatural, según la cual estaría el alma en el cuerpo como el prisionero en la celda. Tampoco se puede interpretar la interdependencia entre la alma y el cuerpo como un castigo para el alma, en contra de lo que los neoplatónicos afirmaban, y que dio pie al desarrollo de algunas herejías basadas o inspiradas en el gnosticismo.

A pesar de la unión substancial, el alma constituye una *forma subsistente*. De esta manera, Tomás de Aquino considera que, al separarse del cuerpo, el alma humana sigue ejerciendo sus funciones propias. Esta realidad hace que el alma sea inmortal. Para Aristóteles, dada la imposibilidad de existencia de formas separadas, la inmortalidad del alma queda descartada, en contra de lo que afirmaba Platón. Mucho se ha discutido sobre si el Estagirita aceptaba o no una cierta inmortalidad del entendimiento y, en ese caso, si la inmortalidad afectaría a la sustancia individual o a la forma universal. Los averroístas latinos entendieron que la inmortalidad afectaba a la forma universal, afirmando la existencia de un único entendimiento agente, común a todos los hombres. Santo Tomás afirmará, por el contrario, la inmortalidad individual.

No obstante, dada la necesidad de explicar la inmortalidad del alma, Santo Tomás afirmará que en ella existen ciertas facultades que le pertenecen como tal,

y que no dependen para nada de su relación con el cuerpo. El alma humana, aunque esencialmente vinculada al cuerpo, puede existir con independencia de éste, ya que sus funciones superiores (entender y querer) no se limitan a lo sensible, sino que conocen realidades inmateriales, mediante la abstracción, y son capaces de tender hacia bienes no sensibles. Así, la intelección es una facultad que le pertenece al alma incluso en su estado de separación del cuerpo, en cuanto tiene como objeto de conocimiento no los cuerpos, sino el ser. Por consiguiente, Santo Tomás defenderá la inmortalidad del alma apoyándose en su inmaterialidad: el alma es inmaterial y, por tanto, simple: no tiene partes sensibles o materiales. La muerte es corrupción. La corrupción supone la disgregación de un todo en sus partes. Sólo puede morir, corromperse o disgregarse aquello que es material y está compuesto de partes. Luego, el alma es inmortal. En síntesis, la subsistencia e inmaterialidad del alma son las características esenciales del alma, a partir de las cuales, Tomás de Aquino demuestra su inmortalidad³⁸.

9. LA ÉTICA: UNA TEOLOGÍA MORAL

Existen dos polos en torno a los que gira básicamente la especulación filosófica: el conocimiento de nuestro origen y la consideración de nuestro fin último y beatitud. Esta última cuestión, el discernimiento del fin último o bien supremo del hombre, constituye el punto de partida y primer principio de todo el saber moral. Esto es así debido a que el fin, «último en la ejecución, es primero en la intención, principio y razón de todas las cosas que se dirigen al fin»³⁹. Por tanto, siendo el fin último la causa final primera de todo el obrar humano, la consideración y conocimiento del mismo debe situarse en el comienzo mismo de la moral como principio y regla del obrar del hombre. De aquí se desprende la necesidad e importancia de conocer concretamente cuál es el fin último de la persona, el bien supremo correspondiente al hombre en cuanto tal, ya que si el hombre se engaña, buscando como bien supremo algo que no lo es realmente, malogra sus fuerzas y hace fracasar la inclinación más profunda de su ser.

Esta necesidad ya fue advertida por la filosofía antigua, que tuvo la indagación acerca de nuestro fin último como uno de sus principales cometidos. Y en este sentido cabe interpretar la afanosa búsqueda de la felicidad por

³⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 2.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1.

parte del epicureísmo hedonista, la filosofía humanista y moralizante de Séneca y Cicerón en sus obras *De vita beata* y *De finibus bonorum et malorum*, la especulación platónica acerca del Sumo Bien y, muy especialmente, la ética eudemonista, teleológica y marcadamente intelectualista de Aristóteles.

Así pues, en la filosofía griega la felicidad es el fin último y supremo bien del hombre, lo que constituye su verdadero sentido de la vida. Y este concepto de *eudaimonia* fue aplicado por San Agustín y Santo Tomás al fin consistente en la visión beatificante de Dios dado con la revelación. De esta manera, el mero eudemonismo es superado mediante el pensamiento de la perfección interna de la personalidad, asequible solamente con la posesión de Dios por conocimiento y amor.

Siguiendo, pues, sus raíces aristotélicas Santo Tomás está de acuerdo con Aristóteles en la concepción teleológica de la naturaleza y de la conducta del hombre: toda acción tiende hacia un fin, y el fin es el bien de una acción. Hay un fin último hacia el que tienden todas las acciones humanas. Tomás de Aquino concibe la ética como la ciencia que considera el orden que la razón humana introduce en los actos de la voluntad. Dicho orden se establece con vistas al fin último de la vida humana; viene expresado por ley moral, y se realiza a través de las virtudes morales.

Por tanto, si bien Santo Tomás adoptó un punto de vista eudemonista y teleológico similar al aristotélico, no podemos dejar de advertir un cambio de énfasis que marca una diferencia muy considerable entre su teoría ética y la de Aristóteles. Así, por mucho que Santo Tomás se valga del lenguaje aristotélico, su teoría moral se mueve en un plano distinto al de Aristóteles: lo que en Aristóteles se llama felicidad es en Santo Tomás una felicidad imperfecta, temporal, propia de esta vida y que el Aquinatense considera como ordenada a la felicidad perfecta, la cual sólo puede alcanzarse en la vida futura y consiste principalmente en la visión de Dios⁴⁰. El Aquinate coloca la doctrina del fin último de la vida humana en el umbral de todo el edificio moral, convirtiéndola en el principio y regla suprema de todo estudio del orden moral, en fuente y norma primera de todas

⁴⁰ Cf. TOMAR, F., «El fin último del hombre y la contemplación en Santo Tomás», en *Etica e società contemporanea: Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A.*, vol. III, Libreria Editrice Vaticana, 1992, pp. 201-212.

las lucubraciones y reglas morales⁴¹. Por consiguiente, la teoría moral de Santo Tomás es en parte filosófica y en parte teológica, por lo que se puede hablar en nuestro autor de una teología moral que tiene en la doctrina del fin último y la bienaventuranza su fundamento o regla suprema⁴².

La felicidad consiste en perseguir aquello que es lo más natural para la propia naturaleza. Según Aristóteles lo más genuino del hombre es el uso de la razón, del logos, así el hombre será feliz en la medida en que desarrolle al máximo su poder cognoscitivo y ejercite la capacidad racional. Ahora bien, mientras que Aristóteles identificaba la felicidad con la posesión del conocimiento de los objetos más elevados (con la teoría o contemplación), Tomás de Aquino, de acuerdo con su concepción trascendente del ser humano y su intención de conciliar aristotelismo y cristianismo, identifica la felicidad con la contemplación beatífica de Dios, con la vida del santo. Para el Aquinate, la vida del hombre no se agota en esta tierra, por lo que la felicidad no puede ser algo que se consiga exclusivamente en el mundo terrenal. Como el alma del hombre es inmortal, el fin último de las acciones del hombre trasciende la vida terrestre y se dirige hacia la contemplación de Dios (Causa Primera y principio del ser) en la vida futura. Es importante señalar que Tomás de Aquino no concibe dicha contemplación en términos estrictamente intelectualistas; es decir, no considera que sea simplemente un acto de conocimiento, sino también de amor. Y esto es así debido a que este acto de la contemplación en el que el hombre alcanza su último fin, su supremo bien y perfección, no sólo es el acto más perfecto de conocimiento, sino que en él también se realiza la unión amistosa real, actual y perfecta que constituye el último término a que tiende el amor. Por tanto, la contemplación no debe ser entendida como una mera posesión intelectual, sino como un acto de entrega de amor que lleva a la unión con Dios. La contemplación no es un acto abstracto de conceptualización, no es una captación fenomenológica de esencias, sino una visión de intimidad, una visión amorosa y una comunión real

⁴¹ Si la moral toma en consideración todos los actos de la vida humana en cuanto ordenados al último fin, se entiende el orden de la Segunda Parte de la *Summa Theologiae*, en la que al Tratado del fin último o Bienaventuranza, en el que se establece el fin de la moral, sigue el Tratado de los actos humanos I-II, q. 6-21), considerados como medios para alcanzar dicho fin. Esta intención en la ordenación es manifestada por el propio Tomás al afirmar: «En primer lugar hay que tratar del último fin de la vida humana y luego de aquello por lo cual el hombre puede llegar a este fin o apartarse de él. Porque del fin se derivan las reglas acerca de los medios que al fin se ordenan» (*S. Th.*, I-II, q. 1, preámbulo).

⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Físicos*, 1.2 c. 78 lect. 12; *Éticos*, 1, c. 1-2; *In quattuor libros Sententiarum*, Sent. 1, d. 1, d. 38; *Contra Gentes*, III, c. 2-17, 23-63; *Summa Theologiae*, I, q. 65, a. 2; I, q. 93; I-II, q. 1-5.

con Dios. De este modo, aristotelismo y agustinismo están presentes en su concepción acerca de la contemplación. De esta manera, tal y como Santo Tomás la concibe, la contemplación unifica en sí la actividad intelectual y volitiva, superando todo intelectualismo y voluntarismo en amplitud y profundidad, ya que hace consistir el fin último del hombre en la contemplación de Dios, pero entendiéndola como un acto en el que convergen directamente nuestras dos facultades superiores en su respectivo modo de obrar más perfecto y más simple: la inteligencia, por un acto de intuición; la voluntad, por el gozo del bien poseído, pero más aún por el amor generoso de su objeto; amado, como Persona que es, con amor de amistad y, más concretamente, con amor de Caridad⁴³.

La felicidad que el hombre puede alcanzar sobre la tierra es una felicidad incompleta para Santo Tomás, pues encuentra en el hombre el deseo mismo de contemplar a Dios, no simplemente como causa primera, sino tal como es Él en su esencia. No obstante, dado que es el hombre particular y concreto quien siente ese deseo, hemos de encontrar en él los elementos que hagan posible la consecución de dicho fin. A la razón le corresponde dirigir al hombre hacia su fin, y el fin del hombre ha de estar acorde con su naturaleza por lo que, al igual que ocurría con Aristóteles, la actividad propiamente moral recae sobre la deliberación, es decir, sobre el acto de la elección de la conducta.

Partiendo del principio de que todo lo real tiende a su fin, Santo Tomás hace notar cómo hasta los seres que carecen de razón se encaminan hacia la finalidad para la que han sido creados. Sobre este concepto de fin se funda el de ley natural o moral, entendida ésta como vía hacia el fin. Santo Tomás la define como *participación de la ley eterna en la criatura racional*, que permite alcanzar la felicidad, a la que el hombre es encaminado de manera natural. Así pues, la ley moral es la norma de conducta del obrar humano y determina lo que conviene o no al hombre según su propia naturaleza. Pero el hombre es, por naturaleza, un ser racional y, por consiguiente, la ley moral debe ser al mismo tiempo natural y racional.

La misma razón que tiene que deliberar y elegir la conducta del hombre es, a su vez, parte de la naturaleza del hombre, por lo que ha de contener de alguna manera las orientaciones necesarias para que el hombre pueda elegir adecuada-

⁴³ Cf. TOMAR, F., «Amor y contemplación en Santo Tomás», en *Actas del I congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1992, pp. 459-466.

mente. Al reconocer el bien como el fin de la conducta del hombre, la razón descubre su primer principio: *se ha de hacer el bien y evitar el mal*. Este principio tiene, en el ámbito de la razón práctica, el mismo valor que los primeros principios del conocimiento teórico o especulativo (no contradicción, identidad). Al estar fundado en la misma naturaleza humana es la base de la ley moral natural, es decir, el fundamento último de toda conducta y, en la medida en que el hombre es un producto de la creación, esa ley moral natural está basada en la ley eterna divina.

Existe una ley eterna que es la ordenación del gobierno divino del mundo. La ley eterna es la norma suprema de la moralidad, ya que la ley natural o moral es la participación de la ley eterna en la criatura racional⁴⁴. Según Santo Tomás, la ley eterna es conocida por cada hombre en sí mismo de forma inmediata y espontánea (al menos en sus principios más generales) y es aplicada a través de un juicio práctico o prudencial, que se denomina conciencia moral (y que no debe ser confundida con la conciencia psicológica). De este modo, el ejemplarismo moral de San Agustín queda aceptado en cuanto a su fundamentación trascendente, al presentarse la ley natural impresa en la mente humana como una participación de la ley eterna.

Por otra parte, de la ley natural emanan las leyes humanas positivas, que serán aceptadas si no contradicen la ley natural y rechazadas o consideradas injustas si la contradicen. A pesar de sus raíces aristotélicas, Santo Tomás conduce la moral al terreno teológico, al encontrar en la ley eterna un fundamento trascendente de la ley natural. Por otra parte, los dos soportes de la ética tomista, el fin y la ley eterna, configuran el pensamiento moral de Santo Tomás sobre una base totalmente objetiva, en cuanto trascendente al sujeto. La ley moral natural no es relativa, sino la misma para todos los hombres (es universal); los preceptos de la ley natural no pueden modificarse ni alterarse con el tiempo (es inmutable) y ningún hombre con uso de razón puede alegar ignorancia sobre sus contenidos (sus preceptos son evidentes).

El medio para conseguir la felicidad es la virtud. Se trata una conducta adquirida o hábito de naturaleza que facilita el obrar conforme a la ley. Aparte de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), Santo Tomás distingue, al igual

⁴⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91.

que Aristóteles, dos clases de virtudes: las morales y las intelectuales. También coincide con el Estagirita al considerar las virtudes como hábitos, acciones buenas encaminadas a vivir correctamente. Por virtud entiende, pues, un hábito selectivo de la razón que se forma mediante la repetición de actos buenos y que consiste en un término medio, en conformidad con la razón⁴⁵.

10. LA TEORÍA POLÍTICA: LA LEY Y EL BIEN COMÚN

La filosofía jurídica y política de Santo Tomás se desarrolla en torno a la idea de la justicia legal recibida de Aristóteles y el concepto agustiniano del orden. Su pensamiento político se encuentra principalmente en algunas de las cuestiones de la *Suma teológica*, en el *De regne et regno* (también conocido como *De regimine principum*) y en el *Comentario a la Política*.

Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en sus principales ideas sobre la vida social y política. Ya hemos comprobado cómo piensa que la naturaleza es un sistema de fines. Dentro de este sistema se encuentran las sociedades humanas y el hombre, que es un «viviente social y político». Esto equivale a decir que también la sociedad es algo natural. El ser humano necesita de la sociedad, que no se organiza según impulsos del instinto como en los animales gregarios, sino por medio de la razón.

El atributo esencial de quien gobierna es promulgar la ley. Probablemente una de las aportaciones más importantes de Tomás de Aquino al pensamiento político sea, precisamente, su estudio acerca de la ley. Su análisis de los elementos esenciales a la ley concluye con su famosa definición: «la ley es una cierta ordenación de la razón para el bien común promulgada por quien tiene a su cargo el cuidado de la comunidad»⁴⁶.

La cuestión acerca del bien común fue recogida por los autores escolásticos (Egidio Romano, Francisco Suárez...) y, en particular, por Tomás de Aquino. Por

⁴⁵ La doctrina ética de las virtudes morales e intelectuales no sólo es expuesta detalladamente por Santo Tomás en el *Comentario a la Ética a Nicómaco*, sino que penetra el desarrollo total de la segunda parte de la *Suma Teológica*.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II, q. 90, a. 4. Los elementos esenciales de la ley son la racionalidad, el bien común, la autoridad y la promulgación. En definitiva, se trata de las cuatro categorías de causa aristotélicas: la causa material, final, eficiente y formal, respectivamente.

su parte, el Aquinate también señala el bien común, entendido como bien común inmanente, como fin o causa final de la sociedad civil⁴⁷. ¿En qué consiste dicho bien común para Tomás de Aquino? En primer lugar, el bien común es aquello que hace posible la vida virtuosa de los ciudadanos⁴⁸. Pero la consecución de esa vida digna o virtuosa implica la exigencia de otros muchos bienes, tanto materiales como espirituales, y además convenientemente ordenados y jerarquizados. De ese modo, el mencionado bien común llega a concretarse en el orden, la tranquilidad, la paz, la unidad, la amistad, el bienestar, la salud pública⁴⁹.

El bien común exige la existencia de una función directiva dentro de la sociedad, la existencia de una autoridad. Por tanto, la justificación básica del gobierno es su contribución al bien común. En último término, el bien común es la felicidad de los miembros de la sociedad, y esta felicidad consiste en la vida virtuosa. Encontramos así una idea típicamente aristotélica, pero con un contenido diferente, ya que para Tomás de Aquino la virtud ya no es la *areté*, sino la virtud de la moral cristiana, que es el camino para llegar hasta el fin sobrenatural al que está llamado el hombre. Aunque la obtención del último fin sobrenatural no es misión directa del gobierno secular, Santo Tomás considera que una vida secular ordenada facilita la práctica de las virtudes y la consecución del fin último.

El fin general que es el bien común se concreta en fines más específicos como son la vigencia de la paz interna y externa, y la administración de la justicia. Siguiendo a San Agustín, Tomás de Aquino da mayor importancia a la paz que Aristóteles: la paz es la salud del cuerpo colectivo⁵⁰. Del mismo modo, afirma que la paz no puede estar separada de la justicia, porque es el fruto directo de la misma. En última instancia, ese fin común al que tiende cualquier ley es definido por Tomás de Aquino como la «amistad» entre los seres personales⁵¹.

⁴⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, c. 80; *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 4; I-II, q. 90, a. 2; *De regimine principum*, I, 1.

⁴⁸ «Los hombres se reúnen en sociedad para vivir dignamente, lo que no puede conseguirse si todos y cada uno no vive así individualmente. Pero la vida humana digna es la que se conforma a la virtud. Por consiguiente, la vida virtuosa es el fin de la sociedad civil» (TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, cap. 15).

⁴⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, c. 3; I, c. 11; *Contra Gentes*, IV, c. 76.

⁵⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, c. 3; *Contra Gentes*, IV, c. 76.

⁵¹ «Entre todos los bienes del mundo no hay ninguno que pueda dignamente preferirse al de la amistad» (TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, c. 11). Ya Aristóteles había advertido del desbordamiento de la justicia por el amor al escribir. «Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia» (*Ética a Nicómaco*, VIII, 1155 a). San Agustín tomó nuevamente esta temática, enriquecida con el cristianismo, cuando afirmó «Ama et quod vis, fac» *Comentario a la 1ª Epístola de s. Juan*, 7). Cf. TOMAR, F., «La virtud ética de la amistad en Santo Tomás», en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, SOFIME, 1996, pp. 465-478.

El Estado ha de procurar el bien común, para lo cual legislará de acuerdo con la ley natural⁵². Toda ley humana deriva de la ley natural, porque no hay ley si no es justa. La ley humana puede derivar de la ley natural de dos modos: como conclusión lógica de un principio o como determinación concreta del mismo⁵³. Las leyes contrarias a la ley natural no obligan en conciencia (por ejemplo, las contrarias al bien común, o las dictadas por egoísmo). Las leyes contrarias a la ley divina⁵⁴ deben rechazarse y no es lícito obedecerlas. Respecto a las formas de gobierno, Santo Tomás sigue a Aristóteles, distinguiendo tres formas legítimas y tres formas ilegítimas de gobierno que son la degeneración de las anteriores. Así, analizando las formas de gobierno sancionadas por la tradición clásica (monarquía, aristocracia y democracia), Santo Tomás afirma que ninguna de ellas debe ser considerada ilícita a priori. Se convierten en ilícitas cuando degeneran en tiránicas, y este peligro no lo corren solamente la monarquía y la aristocracia, sino también toda democracia que no respete la justicia. Aunque la monarquía parece proporcionar un mayor grado de unidad y de paz, Santo Tomás tampoco descarta las otras formas de gobierno válidas, y no considera que ninguna de ellas sea especialmente deseable por Dios.

Finalmente, señalaremos que, como hombre de la plenitud medieval, Tomás de Aquino tiene especial sensibilidad para el concepto de Cristiandad como unidad del mundo europeo. Como hombre de la Iglesia piensa que el signo y la causa de dicha unidad es el Papado y no el Imperio (que apenas menciona). Asume plenamente el principio de la subordinación de lo inferior a lo superior y, en ese sentido, la subordinación de lo temporal a lo espiritual. Sin embargo, distingue claramente los planos y mantiene la autonomía de ambos poderes, por lo que no se sitúa dentro de la corriente, predominante en el siglo XIII, que otorga valor jurídico a la superioridad espiritual de la Iglesia⁵⁵.

⁵² Tomás de Aquino niega la concepción voluntarista de la ley basada en la conocida fórmula del *Digesto* (*quod placuit principi, legis habet vigorem*). Por el contrario, afirma la definición de San Isidoro: «lex in ratione consistit» (*Etim. V*).

⁵³ Estos dos modos de derivación dan lugar a dos categorías de Derecho positivo: el primero, por conclusión, da origen al *ius gentium* (normas necesarias para que pueda existir una relación estable entre los hombres); el segundo, por determinación, da lugar al *ius civile* (que concreta el modo particular de aplicación de los principios del Derecho natural en una comunidad concreta). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 4.

⁵⁴ Por «ley divina» entiende las normas contenidas en la Sagrada Escritura. Se trata de un tipo de ley positiva establecida por Dios; pertenece al ámbito sobrenatural pero no invalida los códigos naturales de la razón sino que los perfecciona.

⁵⁵ Cf. PRIETO, F., *Manual de historia de las teorías políticas*, Madrid, Unión Editorial, 1996, p. 182.