

**UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR  
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA  
METAFÍSICA**

# **"Metafísica de: Tomás de Aquino"**

**PROFESOR:**

Lic. Francisco Mauro Guandique

**ALUMNOS:**

Rojas López, José Gustavo



Ciudad Universitaria, 26 de Septiembre de 2011

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>3-4</b>
<b>I. La Filosofía Occidental: Santo Tomás. Por Xavier Zubiri</b>	<b>5</b>
<b>II. Contexto Histórico, Socio-Cultural y Filosófico</b>	<b>6-8</b>
<b>III. Vida y obra de Tomás de Aquino</b>	<b>8'10</b>
<b>IV. Teoría del conocimiento</b>	<b>10-13</b>
<b>V. Metafísica</b>	<b>13-16</b>
<b>VI. Pruebas de la existencia de Dios</b>	<b>16-17</b>
<b>CONCLUSIÓN</b>	<b>18</b>

## INTRODUCCIÓN.

Al estudiar a Santo Tomás de Aquino se nos presenta un panorama que singularmente destaca por la abundancia de referencias bibliográficas que existen con relación a su vida y obra filosófica y teológica; abordar el tema con carácter altamente riguroso supondría una extensión en los diversos temas con los que sobresalió que nos llevaría a un reporte documental de muchas decenas de páginas, mencionamos esto porque en el presente se ha querido mostrar los variados tópicos filosóficos de su obra, de forma muy sintética, tratando de exponer a grandes rasgos su pensamiento el cual está catalogado como el culmen de la teología cristiana.

En una cátedra cuando el joven Tomás cursaba sus estudios con su maestro Alberto Magno, un compañero –cuentan las crónicas de su vida- hizo una broma en referencia al tímido chico que no hablaba en absoluto; el maestro dirigiéndose hacia su callado estudiante y colocando mano en hombro del chico dijo al conglomerado que de Tomás se escuchaba y sabía poco, pero que todo el mundo escucharía y hablaría de él. Y casi que esas palabras fueran proféticas Tomás ha sido desde su época la figura más representativa de la iglesia Católica y su expansionismo en el Medioevo. La escolástica encontró un nuevo enrutamiento mejor edificado gracias a la magnífica capacidad metódica y entregada de su siervo de Aquino.

El concepto de “ser” es fundamental, no solo en el tomismo, sino en cualquier filosofía. El simple hecho de la existencia de los seres, plantea a la inteligencia humana un conjunto de interrogantes que desembocan en la siguiente: ¿Por qué existe algo, o más bien nada?

Si no existiera nada, ni Dios, ni mundo, no habría problema del “ser”, porque no habría objeto de la cuestión ni siquiera sujeto para proponerla.

El hombre, un ente entre otros- decía Heidegger- “hace ciencia”, yo agregaría, hace razonamientos, piensa sobre todo lo que existe, y, en este “hacer” lo que ocurre es nada menos que la irrupción de un ente llamado “hombre” en la totalidad de lo ente, de un modo tal que en esa irrupción y por medio de ella el ente se abre en eso que Él es y cómo es. Esta irrupción que se abre es la que a su modo ayuda a lo ente a ser Él mismo.

En cualquier lugar y por muy lejos que llegue todo tipo de investigación en busca de lo ente, nunca encontrará al "ser". Lo único que encuentra siempre es a lo "ente", porque tal investigación permanece aun antes de empezar anclada en lo ente con la intención de explicarlo.

Zubiri decía que a "lo que llamamos hombre, pues, con su misma historia, con su destino, forma parte del conjunto de lo ente (naturaleza, physis, mundo)".

La physis, en ella el hombre se encuentra impotente, incapaz y este es el carácter fundamental que hace que el hombre griego sea esencialmente una parte de ella, dominado y doblegado por ella. El hombre pues, en tanto que existe como hombre, habla. Y al hablar expresa lo que ve y siente de la naturaleza; el hombre no es más que un vehículo en el cual la naturaleza encuentra su modo de expresión y este expresarse es el logos.

## **I. La Filosofía Occidental: Santo Tomás. Por Xavier Zubiri**

Aristóteles considera al Theos como una Ousía, es decir algo que se basta a sí mismo. El Theos está a mucha distancia de lo que será para nosotros la idea de infinitud.

Θεος es ακινητον esto quiere decir inmóvil, inmutable. Para Aristóteles la realidad del mundo no es cognoscible para Dios; ni tan siquiera se planteó este problema, pues en ese caso dependería de la realidad que conoce.

El Dios griego es inmutable, inmóvil, pero no tiene que ver nada con un Dios infinito, esta no era una idea griega. El Dios en Aristóteles se piensa a sí mismo y se quiere a sí mismo; Aristóteles hace del intelecto divino "objeto" de su propia intelección y ahí concluye todo. Dios no se ocupa más que de sí mismo, de la misma manera que los hombres nos ocupamos de nosotros y en cierta manera de los demás.

Esto determina su relación con el mundo. Desde el punto de vista de Dios, esta relación es nula; el Theos de Aristóteles no tiene ninguna relación con el mundo. Este pone al mundo en movimiento (proton kinon) pero este no ha hecho al mundo, el mundo ya estaba ahí absolutamente. Lo único que hace este motor inmóvil para poner al mundo en movimiento es "suscitarlo"; es decir, como substancia perfecta que es, existe hacia ella por parte de las cosas un cierto deseo, no un deseo de ir a Dios, sino un deseo de estar en movimiento.

También la relación de Dios con el mundo es totalmente diferente en la metafísica occidental. Precisamente como dato de fe, ésta, la metafísica occidental, ha creído siempre que Dios ha creado al mundo de la nada. Y crear el mundo de la nada significa, en primer lugar, que se produce algo que antes no era: ex nihilo sui.

Para un griego SER sería SER SIEMPRE, SER DE VERAS, el mundo comienza por SER ALGO.

Para el mundo occidental SER no significa SER-SIEMPRE, sino SER NO-NADA, es decir SER CREADOS.

En la metafísica occidental, el hombre no es como para un griego, un ente que con su "logos" va a decir lo que las cosas son, sino que primaria y radicalmente es un "viador" entre la casi-nada, que es el hombre, y Dios, que es la realidad plenaria.

## **II. Contexto Histórico, Socio-Cultural y Filosófico.**

### **a. Histórico**

Durante el siglo XIII Europa experimenta un gran desarrollo económico y cultural, consolidándose la estabilidad de algunos reinos que apuntan ya a la creación de los estados modernos. Francia, con Luis IX, e Inglaterra, tras la firma de la Carta Magna, son un buen exponente de ello. El Sacro Imperio Romano Germánico, por el contrario, se desmorona a lo largo del siglo, perdiendo su influencia en Italia, y poniendo de manifiesto la imposibilidad de la idea de una cristiandad unida políticamente bajo un mando único, sea este del emperador o del papado.

Federico II Hohenstaufen es coronado en Roma emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, en el año 1220, por el Papa Honorio III. También le correspondía, entre otros, el reino de Sicilia, que abarcaba el sur de Italia, hasta la región de la Campania, y la isla de Sicilia, en el que quedaba comprendido Nápoles. Federico II establecerá su residencia en el reino de Sicilia y viajará sólo esporádicamente a Alemania. Fue llamado "Stupor mundi", anticristo, por su constante ruptura con los usos de la época y sus enfrentamientos con el papado. Federico II fallece en 1250, el 13 de diciembre, tras su muerte se desata una batalla dinástica.

### **b. Socio-Cultural**

A lo largo del siglo XI los burgos (fortalezas militares) y las ciudades (sedes episcopales) irán perfilando como centros administrativos y políticos sobre los que se irán asentando el desarrollo de la actividad comercial y el desarrollo de las ciudades medievales, ya con otras funciones y significados. El resurgimiento de la actividad comercial se concentrará en las costas de Flandes y en Venecia. En la costa de Flandes se centraliza el comercio con los pueblos del norte y en Venecia el de las rutas comerciales que no habían caído en manos del islam, especialmente con Bizancio. Así, a las tradicionales clases de los monjes, caballeros u campesinos se irán sumando los artesanos y los burgueses, afincados en las ciudades, estableciéndose una nueva división del trabajo de la que no se podrá ya prescindir. Las ciudades se revitalizan y se repueblan, y los comerciantes se agrupan en torno a los burgos y las zonas marítimas donde se encontraban los enclaves de las antiguas rutas marítimas.

Durante el siglo XIII las ciudades alcanzan numerosos acuerdos que les permiten desarrollar sus propias legislaciones e instituciones urbanas, pactando para ello ya con los señores feudales, ya con los reyes, ya con el clero, en función de quien estuviera dispuesto a apoyar sus intereses. Entre otros logros, y en distintas ciudades, se consigue el conocimiento de la libertad individual (que pone a resguardo del poder señorial), la creación de tribunales propios de la ciudad en los que se deben resolver sus propios

asuntos, el establecimiento de una legislación penal propia de la ciudad, la abolición de las prestaciones serviles, contrarias al comercio y a la industria, y una amplia autonomía política o capacidad de autogobierno local a través de los concejos o ayuntamientos.

Una nueva clase de burgueses expresará su religiosidad creando cofradías adheridas a una parroquia o convento y plasmarán una construcción de las catedrales góticas del siglo XIII. El arte gótico, que irradia al resto de Europa desde Francia, queda reflejado principalmente en la arquitectura, que es caracterizado por su expresividad, naturalismo y verticalidad, así como por la policromía de vidrieras y retablos. Las catedrales de Chartres, Reims, París y Beauvais son un claro exponente del gótico de la época clásica.

Igualmente, el desarrollo de la cultura optará por cauces ajenos a la formación clerical anterior, y se crearán las Escuelas municipales, estas escuelas están subvencionadas, administradas por la ciudad, que no estaban dirigidas por clérigos, y las universidades, para dar cabida a la exigencia de conocimientos y de formación dentro de la burguesía. Entre las universidades, será la de París la que alcance mayor prestigio en la época, seguida por las de Bolonia y Oxford. En ellas, estudiantes precedentes de toda Europa seguirán las enseñanzas de los profesores más refutados de la época en disciplinas tan dispares como teología, derecho o ciencias naturales.

La actividad cultural, por lo demás, a través de las escuelas de traductores, que Toledo es un buen ejemplo, amplía su campo de intereses y conocimiento, al rescatar una gran parte de la producción grecolatina y árabe que había permanecido desconocida por los europeos a lo largo de la Alta Edad Media. Serán, precisamente, por ejemplo, las traducciones de la obra de Aristóteles, de Guillermo de Moerbeke, directamente del griego al latín, las que utilice Santo Tomás para acceder al conocimiento del pensamiento de su maestro e inspirado en la filosofía. Por otra parte comienza el desarrollo de la literatura en lengua vernácula, en sus diversas facetas: teatro, narrativa y lírica.

### **c. Filosófico**

La actividad filosófica, con el auge de las universidades, abandona definitivamente el entorno eclesiástico y, aunque la mayoría de los profesores que ejercen en ellas la docencia sean canónigos o clérigos, los problemas que les ocupan empiezan a trascender el marco meramente teológico para ir dejando paso a la autonomía de una razón que se reclama capaz de tratar las cuestiones filosóficas con independencia de las restricciones que la fe impone a sus reflexiones. Una muestra de ello será el declive de las posiciones agustinianas en el mismo seno de la iglesia, sustituidas rápidamente por las nuevas posiciones de Alberto Magno y Santo

Tomás de Aquino, inspiradas en la filosofía aristotélica, cuyo avance es una de las características de la filosofía en el siglo XIII. Entre los defensores de posiciones aristotélicas radicales destacarán los llamados averroístas latinos, uno de cuyos más destacados representantes será Siger de Bravante, junto con Boecio de Dacia. Será precisamente en la universidad de París en donde tenga lugar los más acerbos enfrentamientos entre las posiciones defendidas por unos y otros.

En la difusión y aceptación del pensamiento de Aristóteles Habría que destacar la actividad de filósofos cordobeses averroes y Maimónides. Averroes con sus comentarios a las obras de Aristóteles se convertirá en el filósofo de referencia de los aristotélicos, incluido Santo Tomás. Por su parte, Maimónides, con la *Guía de descarriados*, en la que se propone asentar las creencias judías sobre las bases aristotélicas, adoptará posiciones sobre la relación entre la razón y la fe similares a las de Santo Tomás. La obra de ambos obtuvo gran difusión en Europa.

### **III. Vida y obra de Tomás de Aquino**

Santo Tomás de Aquino marca una etapa decisiva de la escolástica. El lleva a término la obra iniciada por San Alberto Magno.

Santo Tomás se vale de un talento filológico nada común: el aristotelismo ya no es para él, como lo era para San Alberto Magno, un todo confuso en el que se ha integrado tanto las teorías originales como las diversas interpretaciones de los filósofos musulmanes. Trata de establecer el verdadero significado del aristotelismo, tomándolo de los textos del Estagirita; de los intérpretes islámicos se valen como fuentes independientes, cuya fidelidad a Aristóteles examina cuidadosa y críticamente. Aristóteles con las verdades que Dios ha revelado al hombre y de las que la Iglesia es depositaria: ésta es la labor que se propone Santo Tomás con toda claridad.

Para llevar a cabo esta tarea son necesarias dos condiciones fundamentales:

- Separa claramente la filosofía de la teología, la investigación racional, guiada y sostenida tan sólo por principios evidentes, de la ciencia cuyo supuesto previo es la revelación divina. En efecto, solamente mediante esta clara separación, la teología puede servir de complemento a la filosofía, y la filosofía servir de preparación y auxiliar de la teología.
- Es hacer válido, dentro de la investigación filosófica, como criterio de dirección y norma, un principio que indique la disparidad y separación entre el objeto de la filosofía y el objeto de la teología, entre el ser de las criaturas y el ser de Dios.

Estas dos condiciones están ligadas entre sí: puesto que la filosofía y la teología no puede estar separadas una de otra, si no se delimitan sus objetos respectivos; y la filosofía no



puede ser preparadora y auxiliar de la teología, que es su verdadera culminación, si no incluye y hace válido en sí misma el principio de justificación precisamente esta función suya preparatoria y subordinada, la diferencia que hay entre el creado y el ser de Dios. Este principio es la clave de bóveda del sistema tomista.

Es el que ayudará a Santo Tomás a determinar las relaciones entre razón y fe, y a establecer la *regula fidei*, a centrar alrededor de la función de la abstracción la capacidad de conocer del hombre; a formular las pruebas de la existencia de Dios; a aclarar los dogmas fundamentales de la fe.

Probablemente, esta fórmula es la más adecuada para expresar el principio de la reforma radical que Santo Tomás aportó al aristotelismo. El ser de Dios y el de las criaturas es distinto. Los dos significados de la palabra ser ni son idénticos ni completamente distintos; sino que se corresponden proporcionalmente, de tal modo que el ser divino implica todo lo que la causa implica respecto al efecto. Santo Tomás lo expresa diciendo que el ser no es unívoco ni equívoco, sino análogo, es decir, que implica proporciones distintas. La proporción es en este caso una relación de causa y efecto: el ser divino es causa del ser finito. Santo Tomás relaciona este principio con la analogía del ser, que Aristóteles afirmó acerca de las distintas categorías. Pero en el Estagirita no puede concebir una distinción entre el divino y el ser de las demás cosas; el ser aristotélico es verdaderamente uno, su causa está en la sustancia. Para Santo Tomás el ser no es uno. El creador está separado de la criatura; las determinaciones finitas de la criatura nada tienen que ver con las determinaciones infinitas de Dios, sino que únicamente las reproducen de modo imperfecto y demuestran su acción creadora.

Santo Tomás acaba en la contingencia del ser del mundo y en su dependencia de la creación divina.

Santo Tomás de Aquino, proveniente de los condes de Aquino, nació en Roccasecca, cerca de Cassino, Italia. En 1225 o 1226, empezó sus estudios en el monasterio de Montecassino. En 1243 en Nápoles, ingresó en la orden de los dominicos; y de allí fue enviado a París, donde estudió con San Alberto Magno. En 1248, cuando San Alberto pasó a enseñar a Colonia, Santo Tomás lo siguió, y no volvió a París hasta el 1252; comentó entonces la Biblia y las Sentencias. Inmediatamente se notó el éxito de su docencia.

Entonces, Santo Tomás fue nombrado, junto con su amigo San Buenaventura, maestro de la Universidad de París (1257). El libro de Guillermo fue condenado y quemado en Roma, y su autor fue expulsado de Francia por San Luis.

En 1259, Santo Tomás abandonó París y volvió a Italia, siendo entre 1261 y 1264 huésped del papa Urbano IV en Orvieto y Viterbo. En 1265 se le encargó que organizara los estudios de la orden de Roma. Durante este período de residencia en Italia escribió sus mayores obras: la suma contra gentiles, comentario a las sentencias, y I y II parte de la

summa theologiae. En 1269 regresó a París, ocupando durante tres años su cátedra de maestro de teología. Nuevas luchas le ocuparon durante esta época.

En 1272, ante la insistencia de Carlos de Sicilia, hermano de Luís IX de Francia, regresó a Italia para enseñar en la Universidad de Nápoles. Pero en enero de 1274 marchó al Concilio de Lyon, nombrado por Gregorio X. En el viaje enfermó, en casa de su sobrina Francisca de Aquino. Se hizo trasladar al monasterio cisterciense de Fossanova, cerca de Terracina, y allí murió el 7 de marzo de 1274.

Al morir Santo Tomás sólo contaba con 48 o 49 años; pero su obra era ya amplísima, pero su principal actividad es la que desarrolló durante su regreso a Italia y su segunda estancia en París en 1259 al 1272. El primer escrito durante la segunda estancia de Santo Tomás en París (hacia 1270), va contra los averroístas latinos. Del segundo: el resto, es obra de Bartolomé de Lucca.

#### **IV. Teoría del conocimiento**

La teoría del conocimiento tomista está calcada de la de Aristóteles. Su rasgo más original es el relieve que toma el carácter abstractivo del proceso de conocer y por consiguiente, la teoría de la abstracción.

El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio entre los sentidos corpóreos que conocen la forma unida a la materia de las cosas particulares y los entendimientos angélicos que conocen la forma separada de la materia. Es una virtud del alma que es forma del cuerpo; por lo tanto, puede conocer las formas de las cosas sólo en cuanto están unidas a los cuerpos y no (como quería Platón) en cuanto están separadas. Pero en el acto de conocerlas, las abstrae de los cuerpos; por consiguiente, conocer es *abstraer* la forma de la materia individual, sacar lo universal de lo particular, la especie inteligible de las imágenes singulares (fantasmas). Al igual que podemos tomar en consideración el color de un fruto prescindiendo del fruto, sin que por ello afirmemos que esté separado del fruto, así podemos conocer las formas o especies universales del hombre, del caballo, de la piedra, prescindiendo de los principios individuales a que están unidos; pero sin pretender que existan separados de ellos. Por lo tanto, la abstracción no falsifica la realidad. No afirma la separación real de la forma respecto a la materia individual: sólo permite la *consideración separada* de la forma; y esta consideración es el conocimiento intelectual humano. Hemos de notar que esta consideración separa la forma de la materia, *individual*, no de la materia en general, pues, si no, no podríamos comprender que el hombre, la piedra o el caballo están también compuestos de materia. "La materia es doble, dice Santo Tomás, es decir, *común e individual*: común, como la carne y los huesos; individual, como *esta* carne y *estos* huesos. El entendimiento abstrae la especie de la cosa natural de la materia sensible individual; pero no de la materia sensible común. Por ejemplo, abstrae la especie del hombre de esta carne y de estos huesos que no pertenecen a la naturaleza de la especie, sino que son partes del individuo, de las que,

por lo tanto, podemos prescindir. Pero la especie del hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos en general."

De ello se deduce que, para Santo Tomás, el *principium individuationis*, lo que determina la naturaleza propia de cada individuo y, por tanto, lo diferencia de los otros, no es la materia común (pues todos los hombres tienen carne y huesos, y no se diferencian por eso), sino la materia *signada* o, como también él mismo dice, la "materia considerada bajo dimensiones determinadas". Y así un hombre es distinto de otro porque está unido a determinado cuerpo, distinto en dimensiones, es decir, por su posición en el espacio y en el tiempo, del de los demás hombres. También se deduce de esta teoría que el universal no subsiste fuera de las cosas individuales, sino que sólo es real en ellas. De manera que está *in re* (como forma de las cosas) y *post rem* (en el entendimiento); *ante rem*, sólo en la mente divina, como principio o modelo (*idea*) de las cosas creadas.

El universal es el objeto propio y directo del entendimiento. Por razón de su propio funcionamiento, el entendimiento humano no puede conocer directamente las cosas individuales. En efecto, actúa abstrayendo la especie inteligible de la materia individual; y la especie que es resultado de esta abstracción es el universal mismo. Por tanto, la cosa individual sólo la puede conocer el entendimiento indirectamente, por una especie de reflexión. Dado que el entendimiento abstrae el universal, de las imágenes particulares y nada puede entender si no es mirando a las imágenes mismas (*convertendo se ad phantasmata*), conoce indirectamente también las cosas particulares, a las que pertenecen las imágenes. El entendimiento que abstrae las formas de la materia individual es el *entendimiento agente*. El entendimiento humano es un entendimiento finito que, a diferencia del entendimiento angélico, no conoce en acto todos los inteligibles, sino que solamente tiene la *potencia* (o posibilidad) de conocerlos; por lo tanto, es un *entendimiento posible*. Pero como "nada pasa de la potencia al acto si no es por obra de lo que ya está en acto", la posibilidad de conocer, propia de nuestro entendimiento, llega a ser conocimiento efectivo por acción de un *entendimiento agente*, que actualiza los inteligibles, abstrayéndolos de las condiciones materiales, y actuando (según el símil aristotélico) como la luz sobre los colores. Contra Averroes y sus seguidores, Santo Tomás afirma explícitamente la unidad de este entendimiento con el alma humana. Si el entendimiento agente estuviera separado del hombre, no sería el hombre el que comprendería, sino el supuesto entendimiento separado el que comprendería al hombre y las imágenes que en él hay; por consiguiente, el entendimiento debe formar parte esencial del alma humana. Por ello también el entendimiento agente no es uno solo, sino que hay tantos entendimientos agentes como almas humanas; contra la tesis de la unicidad del entendimiento, defendida por los averroístas, va dirigido el famoso opúsculo de Santo Tomás, *De unitate intellectus contra Averroistas*. El procedimiento de abstracción del entendimiento garantiza la *verdad* del conocimiento intelectual, porque garantiza que la *especie* que existe en el entendimiento es la *forma* misma de la cosa, y por ello hay correspondencia (*adaequatio*) entre el entendimiento y la cosa. Siguiendo la definición que dio Isaac (§ 245) en su *Líber de definitionibus*, Santo Tomás define la verdad como "la adecuación del entendimiento y la cosa". Las cosas naturales, de las que nuestro

entendimiento recibe el saber, son su *medida*, ya que él posee la verdad sólo en cuanto se corresponde con las cosas. En cambio, éstas son medidas por el entendimiento divino, en el que subsisten sus formas al igual que las formas de las cosas artificiales subsisten en el entendimiento del artesano. "El entendimiento divino es medidor, pero no medido; la cosa natural es medidora (respecto al hombre) y medida (respecto a Dios); pero nuestro entendimiento es medido, y no mide las cosas naturales, sino únicamente las artificiales (*De ver.*, q. 1, a. 1). Por lo tanto, Dios es la suma verdad, en cuanto su entender es la medida de todo lo que existe y de cualquier otro entender (*Sum. tbeol.*, 1, q. 16, a. 5). Por ello, la *ciencia* que tiene de las cosas es la *causa* de éstas, de la misma manera que la ciencia que el artesano tiene de la cosa artificial es causa de ésta. En Dios, el *ser* y el *entender* coinciden: conocer las cosas significa, en Dios, comunicarles el ser, siempre que al entender esté unida la voluntad creadora. Esto establece una diferencia radical entre el entendimiento divino y el humano, entre la ciencia de Dios y la del hombre. Dios entiende todas las cosas mediante la *simple inteligencia* de la cosa misma: con un solo acto aprehende (y, si quiere, crea) la esencia total y completa de la cosa, mejor dicho, de todas las cosas en su totalidad y plenitud. En cambio, nuestro entendimiento no llega con un solo acto a conocer perfectamente una cosa, sino que primero aprehende alguno de sus elementos, por ejemplo, la esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento, y luego pasa a entender la propiedad, los accidentes y todas las disposiciones propias de la cosa. De aquí se deduce que el conocimiento intelectual del hombre tiene lugar mediante actos sucesivos, que se siguen en el tiempo; actos de *composición* o de *división*, es decir, afirmaciones o negaciones, que expresan mediante *juicios* o proposiciones lo que el entendimiento, sucesivamente, conoce de la cosa misma. La acción del entendimiento de proceder de una composición o división a otras sucesivas composiciones o divisiones, es decir, de un juicio a otro, es el *razonamiento*, y la ciencia que se va formando por juicios de afirmación o de negación sucesivos y conexos es la *ciencia discursiva*. Por consiguiente, el conocimiento humano es un conocimiento *racional*, y la ciencia humana es una ciencia *discursiva*, caracteres que no se pueden atribuir al conocimiento de Dios y a su ciencia, que lo entiende *todo* y *simultáneamente* en sí mismo, mediante un acto simple y perfecto de *inteligencia*.

Esto también establece una diferencia radical entre la autoconciencia divina y la humana. Dios no sólo se conoce a sí mismo, sino a todas las cosas, a través de su esencia, que es acto puro y perfecto, y, por lo tanto, perfectamente inteligible por sí mismo. El ángel, cuya esencia es acto, pero no acto puro, porque es esencia creada, se conoce a sí mismo por esencia; pero las demás cosas sólo puede conocerlas por sus semejanzas. En cambio, el entendimiento humano no es acto, sino potencia; no se actualiza si no es a través de las especies abstraídas de las cosas sensibles por obra del entendimiento agente; por lo tanto, sólo puede conocerse en el acto de hacer esta abstracción. Este conocimiento puede verificarse de dos maneras: singularmente, como cuando Sócrates o Platón tienen conciencia (*percipit*) de tener un alma intelectual por el hecho de que tienen conciencia de entender; y generalmente, como cuando consideramos la naturaleza de la mente humana basándonos en la actividad del entendimiento. Este segundo conocimiento depende de la

luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, en la que están las razones de todas las cosas; y exige una investigación diligente y sutil, mientras el primero es inmediato. En el carácter razonador del conocimiento humano existe la posibilidad de error. El sentido no se engaña acerca del objeto que le es propio (por ejemplo, la vista acerca de los colores), a menos que haya una perturbación accidental del órgano. El entendimiento no puede engañarse acerca del objeto que le es propio. Ahora bien, el objeto del entendimiento es la esencia o *quiddidad* de la cosa; por lo tanto, no se engaña acerca de la esencia, pero puede engañarse en cuanto a las particularidades que acompañan a la esencia, que llega a conocer componiendo y dividiendo (es decir, mediante juicio) o por razonamiento. También el entendimiento puede incurrir en error acerca de la esencia de las cosas compuestas, al dar la definición resultante de diferentes elementos: esto ocurre cuando adscribe a una cosa la definición (cierta en sí misma) de otra cosa, por ejemplo, la del círculo al triángulo; o cuando une elementos opuestos, en una definición que es por ello falsa; por ejemplo, si define el hombre como "animal racional alado". En cuanto a las cosas simples, en cuya definición no hay composición, el entendimiento no puede engañarse, sino solo quedar en defecto, y seguir ignorando su definición.

## V. Metafísica

En el *De ente et essentia*, que es su primera obra y viene a ser su *Discurso del Método*, Santo Tomás establece el principio fundamental que reforma la metafísica aristotélica y la adapta a las necesidades del dogma cristiano: la distinción real de esencia y existencia. Este principio, cuya progresiva introducción en la filosofía medieval hemos estudiado, es aceptado por Santo Tomás en la forma que le había dado Avicena. Pero el principio le sirvió a Avicena para fijar rigurosamente la necesidad del ser, de todo el ser, incluso del finito. En efecto, la diferencia entre el ser cuya esencia implica la existencia (Dios) y el ser cuya esencia no implica la existencia (el finito), consiste, según Avicena, en que el primero es necesario *por sí*, el segundo es necesario por *otro*, y por ello deriva de este otro (del ser necesario) en cuanto a su existencia actual. En la interpretación de Avicena, el principio excluye la creación, y sólo implica la derivación causal y necesaria de las cosas finitas de Dios. En cambio, en la doctrina tomista tiene la misión de llevar la exigencia de la creación a la misma constitución de las cosas finitas, y por ello es el principio reformador que Santo Tomás utiliza para adaptar el aristotelismo a la tarea de interpretar el dogma.

En la doctrina tomista, el primer resultado de ese principio es separar la distinción de potencia y acto de la de materia y forma, convirtiéndola en una distinción aparte. Para Aristóteles, potencia y acto se identifican, respectivamente, con materia y forma-, no hay potencia que no sea materia, ni acto que no sea forma, y viceversa. En cambio, Santo Tomás considera que no sólo la materia y la forma, sino también la *esencia* y la *existencia* están entre sí en relación de potencia y acto. La esencia, que él denomina también *quiddidad* o *naturaleza*, no sólo comprende la forma, sino también la materia de las cosas

compuestas, pues *comprende todo lo que está expresado en la definición de la cosa*. Por ejemplo, la esencia del nombre, cuya definición es "animal racional", no sólo comprende la "racionalidad" (forma), sino también la "animalidad" (materia). De la esencia, entendida así, se distingue el *ser* o *existencia* de las cosas mismas; podremos entender, por ejemplo, *qué (quid)* es el hombre o el fénix (*esencia*), sin saber si el hombre o el fénix *existe (esse)* (*De e. et ess.*, 3). Por ello, sustancias como el hombre y el fénix están compuestas de esencia (materia y forma) y de existencia, que pueden separarse entre sí: en ellas la esencia está *en potencia* respecto a la existencia, la existencia es el *acto* de la esencia-, y la *unión de la esencia con la existencia, es decir, el paso de potencia a acto, exige la intervención creadora de Dios*. Ahora bien, en las sustancias que son forma pura sin materia (los ángeles, como inteligencias puras), falta la composición de materia y forma, pero no la de esencia y existencia; en efecto, también en ellas la esencia sólo es potencia con relación a la existencia y, así, también su existencia exige un acto creador de Dios. Sólo en Dios la esencia es la misma existencia, porque *Dios es por esencia, es decir, por definición; por tanto, en Dios no hay una esencia que sea potencia; El es acto puro*. Por tanto, la esencia puede estar en las sustancias de tres maneras: 1.º en la única sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia; por ello, Dios es necesario y eterno; 2.º en las sustancias angélicas, carentes de materia, la existencia es distinta de la esencia; de modo que su ser no es absoluto, sino creado y finito; 3.º en las sustancias compuestas de materia y forma el ser viene del exterior, y es, por consiguiente, creado y finito. Estas últimas sustancias, dado que incluyen materia, que es principio de individualización, se multiplican en una serie de individuos, lo que no ocurre en las sustancias angélicas, por carecer de materia. Mediante esta reforma radical de la metafísica aristotélica, Santo Tomás hace que *la misma constitución de las sustancias finitas exija la creación divina*. Aristóteles, al identificar la existencia en acto con la forma, establece que donde hay forma hay realidad en acto, y por ello la forma es por sí mismo indestructible e increable, y, por tanto, necesaria y eterna como Dios. Con ello garantiza la necesidad y la eternidad de la *estructura formal* del universo (géneros, especies, formas y, en general, sustancias). Su universo excluye la creación y toda intervención activa de Dios en la constitución de las cosas. Pero, precisamente por esto, su sistema pareció (y lo era) irreductiblemente contrario al cristianismo, y poco adecuado para expresar sus verdades fundamentales. La reforma tomista cambia radicalmente la metafísica aristotélica, transformándola de estudio del ser *necesario* en consideración del ser *creado*.

Por consiguiente, el término "ser" aplicado a la criatura *tiene un significado no idéntico, sino semejante o correspondiente al ser de Dios*. Este es el principio de la *analogía del ser* que Santo Tomás toma de Aristóteles; pero le da un valor completamente distinto. Aristóteles había distinguido ciertamente varios significados del ser, pero sólo en relación con las categorías, y los había reducido todos al único significado fundamental, que es el de *sustancia (ousia)*, el ser en cuanto ser, objeto de la metafísica. Por ello no distinguía, ni podía distinguir, el ser de Dios del ser de las demás cosas; por ejemplo, Dios y la mente son sustancias precisamente en el mismo sentido. En cambio, Santo Tomás, gracias

a la distinción real entre esencia y existencia, ha distinguido el ser de las criaturas, que puede separarse de (a esencia y que, por lo tanto, es creado, y el ser de Dios, que se identifica con su esencia, y es, por consiguiente, necesario. Estos dos significados del ser no son *unívocos*, es decir, idénticos, ni tampoco *equívocos*, es decir, simplemente distintos; son *análogos*, es decir, semejantes, pero de distinta proporción. Sólo Dios es el ser por esencia: las criaturas tienen el ser por participación; las criaturas en cuanto son, son semejantes a Dios, que es el primer principio universal de todo el ser, pero Dios no es semejante a ellas: esta relación es la analogía. La relación analógica se extiende a todos los predicados que se atribuyen al mismo tiempo a Dios y a las criaturas; porque es evidente que en la Causa agente han de subsistir de un modo simple e indivisible aquellos caracteres que en los efectos son múltiples y divididos; al igual que el sol, a pesar de la unidad de su fuerza, produce formas múltiples y distintas en el mundo terreno. Por ejemplo, el término "sabio" aplicado al hombre indica una perfección distinta de la esencia y de la existencia del hombre, mientras que aplicado a Dios, significa una perfección, que es idéntica a su esencia y a su ser. Por ello, aplicado al hombre, da a entender lo que quiere significar; aplicado a Dios, deja fuera de sí la cosa significada, que trasciende los límites del entendimiento humano. La analogía del ser hace evidentemente imposible una sola ciencia del ser, como era la filosofía primera aristotélica. La ciencia que trata de las sustancias creadas y se vale de principios evidentes a la razón humana es la metafísica. Pero la ciencia que trata del Ser necesario, la teología, tiene mayor grado de certeza y unos principios que proceden directamente de la revelación divina: por ello, es superior en dignidad a todas las otras ciencias (incluso la metafísica), que son para ella subordinadas y siervas.

Dado que el ser de todas las cosas (excepto Dios) es siempre un ser creado, la creación, aunque es una verdad de fe como inicio de las cosas en el tiempo, es, en cambio, una verdad demostrada como producción de las cosas de la *nada* y como derivación de todo ser de Dios. En efecto, sólo Dios es, como hemos visto, el ser que es por esencia, es decir, que existe necesariamente y por sí mismo: las demás cosas toman el ser de El, *por participación*, al igual que el hierro se pone al rojo por el fuego. También la materia prima es creada. Y todas las cosas del mundo forman una jerarquía ordenada según su mayor o menor grado de participación en el ser de Dios. Dios es el término y supremo fin de esta jerarquía. En El residen las *ideas*, es decir, las formas ejemplares de las cosas creadas, formas que no están separadas de la sabiduría divina; luego hemos de decir que Dios es el único ejemplar de todo.

La separación entre el ser creado y el ser eterno de Dios, propia de tal metafísica, permite que Santo Tomás salve la absoluta *trascendencia* de Dios con relación al mundo y corte el paso a cualquier forma de panteísmo que quiera identificar de algún modo el ser de Dios y el ser del mundo. Santo Tomás alude a dos formas de panteísmo, aparecidas a fines del siglo XII, para refutarlas. La primera es la de Amalrico de Bena, que considera a Dios como "el principio formal de todas las cosas", es decir, la esencia o naturaleza de todos los seres creados. La segunda es la de David de Dinant, que identificó a Dios con la materia prima. Contra esta forma de panteísmo, así como contra la otra de origen estoico

(pero que Santo Tomás conoció por una tesis de Terencio Varrón, citada por San Agustín (*De civ. Dei*, VII, 6), de que Dios es el alma del mundo, Santo Tomás opone el principio de que Dios no puede ser elemento componente de las cosas del mundo. Como causa eficiente, Dios no se identifica con la forma ni con la materia de las cosas cuya causa es, sino que su ser y su actuación son absolutamente *primeros*, es decir, trascendentes, con relación a dichas cosas

## VI. Pruebas de la existencia de Dios

La distinción metodológica de Aristóteles entre lo que es primero "por sí" o "por naturaleza" y lo que es primero "para nosotros", es seguida y respetada constantemente por Santo Tomás. Ahora bien, si Dios es primero en el orden del ser, no lo es en el orden de los conocimientos Humanos, que empiezan por los sentidos. Por tanto, es necesaria una demostración de la existencia de Dios-, y debe partir de lo que es primero para nosotros, es decir, de los efectos sensibles, y ha de ser *a posteriori* (*demonstratio quia*). Por ello, Santo Tomás rechaza explícitamente el argumento ontológico de San Anselmo: aunque tengamos a Dios por "aquello sobre lo cual nada mayor puede pensarse", no se deduce que El exista en realidad (*in rerum natura*) y no sólo en el entendimiento. Santo Tomás cita cinco *vías* para llegar de los efectos sensibles a la existencia de Dios. Estas *vías*, que ya hacía expuesto en la *Summa contra Gentiles* (I, 12 y 13), se enuncian en su formulación clásica en la *Summa theologiae*.

La primera *vía* es la prueba *cosmológica*, deducida de la *Física* (VIII, 1) y de la *Metafísica* (XII, 7) de Aristóteles. Parte del principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro". Ahora bien, si aquello que lo mueve se mueve a su vez, es preciso que también él] sea movido por otro, y así sucesivamente. Pero es imposible seguir así hasta el infinito, porque entonces no habría un primer motor ni los otros moverían, como, por ejemplo, el bastón no se mueve si no es movido por la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nada; y todos consideran que ese motor es Dios. Este argumento fue utilizado en la escolástica latina por vez primera por Adelardo de Bath; luego, insistieron en él Maimónides y San Alberto Magno.

La segunda *vía* es la prueba *causal*. En la serie de causas eficientes no podemos remontarnos hasta el infinito, porque entonces no habría una causa primera, y, por consiguiente, tampoco una causa última ni causas intermedias: por lo tanto, debe haber una causa eficiente primera, que es Dios. Esta prueba está tomada de Aristóteles (*Met.*, II, 2). Avicena la había vuelto a exponer.

La tercera *vía* se deduce de la *relación entre posible y necesario*. Las cosas posibles sólo existen en virtud de las cosas necesarias: éstas tienen la causa de su necesidad o en sí o en otro. Si tienen la causa en otro, remiten a este otro, y como o se puede suponer una cadena de causas hasta el infinito, es preciso llegar a algo que sea necesario por sí" y sea causa de la necesidad de lo que es necesario por otro: y tal es Dios. Esta prueba está tomada de Avicena.



La cuarta vía es la de los *grados*. En las cosas hay más o menos verdad, más o menos bien y más o menos de todas las demás perfecciones; por consiguiente, también debe haber un grado máximo de dichas perfecciones, que será la causa de los grados menores, como el fuego, que es el máximo calor, es la causa de todas las cosas calientes. Luego, la causa del ser y de la bondad y de toda perfección es Dios. Esta prueba, de origen platónico, está tomada de Aristóteles (*Met.*, II, 1).

La quinta vía se infiere del *gobierno de las cosas*. Las cosas naturales, privadas de inteligencia, están, sin embargo, dirigidas a un fin: esto no sería posible si no estuvieran gobernadas por un Ser dotado de inteligencia, como la flecha no puede dirigirse hacia el blanco si no es por obra del arquero. Luego, hay un Ser inteligente que ordena todas las cosas naturales a un fin: y este Ser es Dios. Esta es la prueba más antigua y venerable de todas: es muy probable que Santo Tomás siga en su exposición a San Juan Damasceno y Averroes.

## CONCLUSIÓN

No siendo creaturas del "ser", sino más bien una expresión de él, medio por el cual se expresa convertido en logos, estamos en tal precariedad con relación a la concepción griega del "ser". Según estos, somos como ese esperma arrojado al mundo para participar de la naturaleza del mismo "ser", asimilándolo y exponiéndolo, hemos sido eyaculados para preguntarnos por eso que nos hace "ser" lo que somos, pero sin separarnos de él, porque somos en él.

El pecado capital de la concepción Medieval Cristiana, es el hecho de separarnos del "ser", limitarlo a un nombre, colocarle las expresiones máximas –quizá inalcanzables- a las que aspira el hombre; y a nosotros los hombres, nos convierten en sus creaturas, en entes automatizados (pre-configurados) que solamente podemos aspirar a "tratar de entender" el fin ilusorio para el qué y al qué fuimos creados.

Vaya trabajo que los metafísicos genuinos se han echado en hombros, comprender e interpretar esa concepción originaria griega, por medio de la rigurosidad de las palabras en el sentido más amplio y originario del lenguaje –logos- que utilizaban en aquellos lejanos siglos.

Esa clarificación en el logos, parecería ser la diafanidad de la expresión y la exactitud del sentido de sus escritos. Cada palabra con el abordaje filológico riguroso, provocan en ocasiones que esos metafísicos sean tanto más incomprensibles que el mismo Aristóteles al que ellos están estudiando y exponiendo.

¿Por qué esta "clarificación" nos parece tan indigeribles, tan compleja? Quizá por el hecho que en esa "iluminación" al pensamiento por medio del logos, está ese "shock" de toparnos con 1. Esa nueva modalidad indagativa y 2. Llevarnos la sorpresa de qué, lo que estaba allí no era tanto como creíamos o nos lo habían hecho creer.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bibliografía en Internet (formatos digitales)
  - <http://www.aafi.filosofia.net/didactica/apuntes/segundo/tomas.pdf>
  - <http://www3.planalfa.es/santaceciliaca/filosof%C3%ADa/primer%20trimestr/es/t8stomas.pdf>
  - <http://www.lopezdemendoza.es/desc/Filosofia/AQUINO.pdf>
  - [http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/materiales/pepe/05\\_tomas\\_aquino.pdf](http://mimosa.pntic.mec.es/~sferna18/materiales/pepe/05_tomas_aquino.pdf)
  - [http://profefilosofia.50webs.com/apuntes/Tema\\_5.pdf](http://profefilosofia.50webs.com/apuntes/Tema_5.pdf)
  
- Bibliografía impresa (libros)
  - La Filosofía Medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica.  
Saranyana, Josep-Ignasi  
Pamplona: Ediciones Universales de Navarra 2007.
  
  - Lecciones de Filosofía  
Xavier Zubiri  
Madrid: Alianza Editorial, 1980.
  
  - Historia de la Filosofía.  
Julian Marías  
Madrid: Biblioteca de la Revista de occidente 1980.
  
  - ¿Qué es Metafísica?  
Martin Heidegger  
Madrid: Alianza Editorial, 2003.
  
  - Historia de la Filosofía II: Filosofía Medieval.  
Eudaldo Forment  
Madrid: Palabra 2004
  
  - Textos de Filósofos Medievales II  
Clemente Fernández  
Madrid: BAC. Biblioteca de Autores Cristianos