

## ESTUDIO PRELIMINAR

### I. LA SÍNTESIS FILOSÓFICO-TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS

#### 1. Averroísmo, aristotelismo y agustinismo

Por su amplitud y profundidad, es muy difícil, por no decir imposible, exponer una síntesis del pensamiento filosófico de Santo Tomás. El problema se agrava porque se trata de una filosofía que no es meramente una transformación de la aristotélica, con muchos elementos platónicos y agustinianos, sino que la trasciende en su fundamentación, en su contenido y en su finalidad. Se trata de una filosofía, que es, como dijo Gilson: “irreducible a cualquiera de los sistemas del pasado y, por sus principios, permanece perpetuamente abierta la futuro”<sup>1</sup>.

Aún siendo esencial la incorporación del aristotelismo en la filosofía de Santo Tomás, que utiliza como instrumento de su teología, es innegable que, en su síntesis filosófico-teológica, es profundamente agustiniano y, por tanto, platónico. No solamente en su teocentrismo y en su consecuente humanismo, sino también en otros puntos capitales de su propia síntesis.

Su misma empresa de integrar el aristotelismo, en la síntesis teológico-filosófica cristiana, la justifica acudiendo a San Agustín. La escolástica tradicional, al combatir el averroísmo, por sus errores contra la fe, también impugnaba las doctrinas de Aristóteles. El nuevo sistema, que había sido recibido con gran entusiasmo en la Facultad de Artes de la Universidad de París, recién fundada, recogía el *corpus aristotelicum*, junto con gran cantidad de conocimientos científicos, que le daban gran prestigio, expuestos ambos en una sistemática neoplatónica. Era un sistema filosófico completo y elaborado independientemente del cristianismo. Hasta entonces sólo se habían conocido filosofías fragmentarias.

En esta nueva visión del mundo, racional y no cristiana, venía confundida la obra aristotélica con la filosofía de sus comentaristas, que la convertían en un sistema acabado y cerrado a la fe. Era una comprensión científica estrictamente

---

<sup>1</sup> É. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965 (trad. de *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, Paris, <sup>2</sup>1952), p. 502.

inmanente, incompatible con el creacionismo, con la libertad y la providencia de Dios, e incluso con la inmortalidad personal del hombre.

Con el averroísmo, se pasaba del teocentrismo del pensamiento cristiano a un cosmocentrismo opuesto a la fe cristiana, como lo era también a la del Islam y a la del judaísmo. Los sistemas de los comentadores musulmanes y judíos no se habían elaborado desde la religión islámica o judaica. Los filósofos semíticos no fueron los creadores de una especie de escolástica musulmana o judía parecida a la escolástica cristiana, que sería, por tanto, su precursora. Su actitud era totalmente opuesta de la postura escolástica.

La filosofía cristiana procedía de la ciencia sagrada y sólo una mínima parte de sus elementos provenía de la filosofía o dialéctica de las Artes liberales, profesada en las escuelas medievales y en el siglo XIII en las Facultades de Artes. Los teólogos medievales especulaban sistemáticamente sobre los misterios revelados, pero no para explicarlos, sino para entenderlos, hasta donde el entendimiento humano, que consideraban limitado, pudiese llegar. Según la formulación de San Agustín, se pretendía la inteligencia de la fe. Para entenderla elaboraron una filosofía, pero a partir de la fe y orientada hacia ella. La primacía de la fe quedaba asegurada en toda reflexión filosófica, porque la misma la fe la había generado, para que volviera sobre ella y ayudara a la comprensión de aquello que proporciona al entendimiento humano, aunque sin negar el carácter misterioso de sus contenidos ni la limitación de la razón. La filosofía estaba subordinada completamente a la fe.

La actitud de los pensadores musulmanes y judíos era totalmente contraria a la propia de la escolástica, porque no ponían la filosofía al servicio del Corán o de la Biblia. No subordinaban la filosofía a la religión. Su posición inversa a la filosofía cristiana consistía en absorber, desde su monismo y racionalismo, a la misma religión.

Con la llegada de este aristotelismo a la Universidad de París, la relación de dependencia mutua entre la filosofía y la teología, con su inseparabilidad e irreductibilidad, características expresadas con el título dado a la filosofía de “*ancilla theologiae*”, la situación cambiaba radicalmente. La Facultad de Artes se encontró entonces en posesión de una filosofía independiente, en cuanto a su origen y también en cuanto a su fin, de toda teología y que sin embargo proporcionaba una explicación racional del mundo y del sentido de la vida del hombre. Desde ella sus profesores empezaron a tomar una actitud de afirmación de la autosuficiencia de la filosofía y, por lo mismo, de emancipación de la ciencia sagrada y, por ello, de toda la tradición teológica. Se desencadenó así un dramático proceso cultural, que supuso una nueva forma de realizar las tareas filosóficas y teológicas.

Con lo que se ha llamado el averroísmo latino no sólo se empezó la separación de la filosofía y la teología, y, con ella, la evolución de la misma Facultad

de Artes, que culminó en su transformación posterior en Facultad de Filosofía, sino también un enfrentamiento, que fue progresando en los tiempos modernos. En la Facultad de Teología, los recelos y las hostilidades a la filosofía aristotélica, provocadas por la visión anticristiana del averroísmo, dieron lugar a lo que se ha llamado el “agustinismo”. No obstante, el conjunto de doctrinas, que fueron configurándose en esta corriente, no son estrictamente agustinianas. El que se las haya definido así se debe al hecho de que, también polémicamente frente a la nueva actitud de San Alberto y Santo Tomás de integración del aristotelismo en la visión cristiana, sus representantes invocaron la autoridad de San Agustín.

En el “agustinismo” del siglo XIII se continuaba el agustinismo, que se había sistematizado en la escolástica anterior. Sin embargo, se entremezclaban las doctrinas auténticamente agustinianas, como la de la iluminación divina y la de las razones seminales, con otras opuestas, como una interpretación del iluminismo conexas con la teoría del entendimiento agente separado, propia de Avicena y del neoplatonismo árabe. También la doctrina del hilemorfismo aplicado a lo espiritual, y la de la pluralidad de formas, que se encuentran en el judío Avicibrón.

Como los agustinianos, Santo Tomás también combatió al averroísmo. Su polémica antiaverroísta, tuvo, sin embargo, una triple función. Primera, combatir los errores contra la fe. Segunda, mostrar que el averroísmo iba contra el auténtico aristotelismo. Tercera, defender la ortodoxia de su empresa de integración del aristotelismo en la síntesis teológico-filosófica cristiana. Estos dos últimos objetivos tuvo que realizarlos con grandes esfuerzos, porque la escolástica tradicional en su oposición al averroísmo incluyó el aristotelismo y, por este motivo, consiguió que se llegaran a condenar como heterodoxas tesis sustentadas por el mismo Santo Tomás.

Frente a esta reacción antiaristotélica, Santo Tomás recuerda que San Agustín elaboró su filosofía cristiana admitiendo la verdad enseñada por los filósofos griegos, y que, por ello, puede aceptarse lo racionalmente verdadero del aristotelismo, que es así conciliable con la verdad revelada. Su aceptación de Aristóteles no es, por tanto, por una postura ecléctica, sino en cuanto tiene algo de verdad. Defiende, con ello, la independencia intelectual en la búsqueda de la verdad.

Del mismo modo que San Agustín depuró muchas verdades platónicas, ahora podía hacerse con el aristotelismo, que contiene igualmente elementos verdaderos, pero contaminados por las interpretaciones de los comentaristas. Frente a los recelos que provocaba su actitud de admitir lo verdadero de Aristóteles, Santo Tomás hace notar que la depuración de errores del pensamiento pagano es algo que ya hizo San Agustín con Platón. Escribe: “Dice San Agustín en *De doctrina christiana* (2, c. 40) ‘si acaso los llamados filósofos han dicho

alguna verdad en armonía con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, como a injustos poseedores, pues hay en las doctrinas de los gentiles ciertas fábulas supersticiosas que debe evitar todo cristiano que proceda del paganismo'. Y por esto San Agustín, imbuido de las doctrinas de los platónicos, recogió cuanto en ellas halló conforme con la fe y corrigió lo que era contrario a ella".

Añade Santo Tomás, en esta cuestión de la *Summa Theologiae*, dedicada al conocimiento intelectual de las cosas materiales: "Platón afirmaba que las formas de las cosas, que llamó 'ideas', subsisten con independencia de la materia, por cuya participación decía que nuestro entendimiento conoce todas las cosas; de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce por participación de la misma idea. Pero, como parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mismas y sin materia [...] por eso San Agustín admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, en conformidad con las cuales han sido hechas todas las cosas y conforme a ellas conoce las cosas el alma humana"<sup>2</sup>.

Con estas palabras, advierte Santo Tomás que la afirmación de la subsistencia de las esencias de los distintos entes fuera de ellos mismos es incompatible con la fe cristiana. No acusa, sin embargo, a San Agustín de haber mantenido esta tesis. A la inversa, muestra que éste fue el límite que le impidió seguir completamente a Platón. La doctrina del ejemplarismo, característica esencial del agustinismo, se debe precisamente a la rectificación de San Agustín a este punto del ideal-realismo platónico. Del platonismo, aceptó, por tanto, lo que era conforme a la fe, y lo contrario lo rectificó o bien lo excluyó.

Como dice en otro lugar: "San Agustín siguió a Platón hasta donde lo soportaba la fe católica"<sup>3</sup>. Incorporó aquellos elementos platónicos, que eran verdades de orden racional, porque por serlo podían adicionarse a las verdades reveladas por Dios. Además, con estos argumentos Santo Tomás, manifestaba que el mismo San Agustín asumió verdades del paganismo, integrando una filosofía que, como la de Platón, no era fácilmente asimilable por la religión cristiana. También, indirectamente mostraba que ya había componentes filosóficos paganos en la Teología escolástica.

<sup>2</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a5, c.

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a10, ad8.

## 2. Platonismo y aristotelismo

Con el contraataque, que realiza Santo Tomás para defenderse de quienes veían en la recepción del aristotelismo una amenaza para la ortodoxia, quiere advertir que tiene el derecho, y hasta el deber, de aceptar todo lo que es verdadero de Aristóteles, en las mismas condiciones en que San Agustín lo hizo con Platón. Por consiguiente, concluye, lo que toma de Aristóteles lo hace por fidelidad a la verdad de orden racional, después de depurar todo lo que es verdad en este plano y que, por ello, no es armónico con la verdad revelada.

Considera, además que la filosofía aristotélica, ya purificada de errores, tiene una doble ventaja. En primer lugar, porque puede ser utilizada por la ciencia sagrada, aunque sin las interpretaciones del aristotelismo semítico. Precisamente por ello, el mismo Santo Tomás tuvo que comentar la mayor parte de las obras de Aristóteles, tarea a la que se dedicó durante toda su vida. En segundo lugar, los elementos filosóficos aristotélicos incorporados pueden servir para evitar los peligros que lleva el platonismo.

En un estricto idealismo platónico, el pensamiento cristiano está tentado, en primer lugar, a considerar como malo, no sólo la tendencia a quedarse y cerrarse en lo material, y a empeñarse en negar lo espiritual y hasta la posesión de un yo espiritual, sino incluso los mismos cuerpos y las dimensiones corpóreas del hombre. En cambio, en la filosofía aristotélica manifiestamente se afirma que la realidad corpórea no solamente está constituida por lo material sino también por algo inmaterial, como es la forma, que es así otro constitutivo intrínseco. Gracias a ella, la realidad material es constitutivamente buena. Santo Tomás nota que: “Aun cuando la materia, por su potencialidad, está alejada de la semejanza de Dios, sin embargo, por tener ser, conserva cierta semejanza con el ser divino”<sup>4</sup>.

De que sea pura potencia, no se infiere que: “la materia prima no tenga razón de bien”<sup>5</sup>, porque: “La materia prima, como quiera que no es ente más que en potencia, así también no es bien más que en potencia”<sup>6</sup>. Explica Santo Tomás que: “La materia misma, según que es producida por un arte divino, por esta razón, es bien y fin, en la medida que la acción del creador se termina con la misma”<sup>7</sup>. La materia prima, por tanto: “Participa del bien, ya que lo apetece y ninguna cosa apetece más que lo semejante a ella”<sup>8</sup>. Puede decirse que de algún

---

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a11, ad3.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a3, ob3.

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a3, ad1.

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *De malo*, q1, a2, ad9.

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a2, ad1.

modo participa del ser. De ahí que sea una semejanza general o vestigio de Dios.

En cambio: “Los platónicos, que no distinguían la materia de la privación, decían que la materia no era ente”<sup>9</sup>. La materia no participaba de nada, porque: “Ningún ente se dice malo por participación, sino por privación de participación”<sup>10</sup>. Por el contrario, la materia no es un mal, “la privación de algo que corresponde por naturaleza y no se tiene”<sup>11</sup>. La materia es la capacidad de acto del ser, creada por Dios. Simultáneamente crea la capacidad para recibir los bienes comunicados y estos bienes creados por pura generosidad.

Dios, bien infinito, por el acto libre de la creación, comunica el bien; y lo hace poniendo en las criaturas la capacidad de participarlo por semejanza. Dios otorga así el bien participado y la capacidad de poseerlo. Como consecuencia, por una parte, las limitaciones de las criaturas no suponen un mal, el denominado mal metafísico. No existe este mal, porque la finitud es un bien, aunque limitado. La limitación o finitud es un modo de participar del bien, es la condición para poder poseer el bien. Por otra, según esta doctrina hilemórfica, se concebirá el hombre como una unidad substancial, en la que la sensibilidad, las dimensiones vegetativas y corpóreas son consideradas esenciales y positivas.

En segundo lugar, desde el platonismo, al afirmarse sólo el valor del mundo inteligible, despreciando el de lo sensible, por su carácter mutable y contingente, podría despreciarse el sentido literal e histórico de la Sagrada Escritura, por referirse a cosas y a hechos concretos, que están situadas en el mundo sensible. Este sentido, sin embargo, es el fundamental.

Explica Santo Tomás que: “El autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual puede no sólo acomodar las palabras a lo que quiere decir (que esto pueden hacerlo los hombres), sino también las cosas mismas. Por tanto, así como en todas las ciencias la palabra significa alguna cosa, lo propio de esta ciencia es que las cosas significadas por las palabras signifiquen algo a su vez. Así, pues, la primera acepción en que se toma la palabra, que es la de significar alguna cosa, pertenece al primer sentido, llamado histórico o literal, y lo que a su vez, significa la cosa expresada por la palabra llámase sentido espiritual, que se apoya en el literal y lo supone”.

El sentido espiritual se subdivide en: alegórico, “en cuanto el contenido de la antigua Ley es figura de lo que contiene la nueva”; moral, “en cuanto que lo

<sup>9</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a2, c.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q49, a3, ad4.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *De malo*, q1, a2, c.

cumplido en Cristo o en lo que a Cristo representa es signo de lo que nosotros debemos hacer”, anagógico, “en cuanto significa lo que hay en la gloria”<sup>12</sup>.

Nota también que, por un lado: “Nada de esto engendra confusión en la Sagrada Escritura, ya que todos los sentidos se apoyan en el literal”. Además: “No por esto se desperdicia cosa alguna de la Sagrada Escritura, porque nada de lo necesario para la fe hay en el sentido espiritual, que no se consigne en alguna parte claramente en sentido literal”<sup>13</sup>. No hay nada oculto en la Escritura, que sólo puedan entender algunos.

Por otro lado: “El llamado sentido parabólico está contenido en el literal, porque las palabras pueden tener un significado propio y otro figurado, y en este caso, el sentido literal no es la figura, sino lo figurado; y así, cuando la Sagrada Escritura habla del brazo de Dios, el sentido literal no es que Dios tenga semejante miembro corpóreo, sino lo que este miembro significa, o sea la potencia operativa”<sup>14</sup>.

En un ámbito totalmente platónico, el sentido literal o histórico sería solamente la imagen o símbolo de otro esencial, que se encontraría fuera de las cosas mismas y que, por otra parte, sería el sentido fundamental, el auténtico y verdadero. La historia de la salvación quedaría así totalmente desvirtuada.

En tercer lugar, las concepciones platónicas habían llevado a una interpretación desviada de la doctrina bíblica del pecado original. Se entendía la corporalidad y la animalidad, con la sexualidad y la generación, como un efecto de la caída originaria. Además, por este pecado la inteligencia humana estaba inmersa en lo sensible y material. Al mismo tiempo, se consideraba que la naturaleza pura o no caída podía contemplar por sí misma los misterios revelados. En el estado de naturaleza caída, tales misterios eran inasequibles sólo porque la inteligencia se encontraba hundida en el mundo sensible. Quedaba así identificado el orden sobrenatural, que es superior y trasciende las condiciones naturales de las criaturas, con el mundo de las ideas de Platón, totalmente inteligible para el hombre.

En cambio, por el camino del realismo, seguido por Aristóteles, que pone lo sensible como punto de partida del conocimiento intelectual, era posible delimitar un doble orden verdades. Unas, las naturales, que se alcanzan por la razón humana; y otras, las sobrenaturales, que se reciben de la revelación por la fe. Distinción que le sirve a Santo Tomás no para independizar la razón de la fe, sino para afirmar la absoluta trascendencia de lo sobrenatural.

---

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q1, a10, c.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q1, a10, ad1.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q1, a10, ad3.

El doble orden de conocimiento intelectual, por sus principios –la razón natural y la fe divina– y por sus objetos –lo alcanzable de hecho por la razón natural y los misterios escondidos en Dios, junto con otras verdades que la razón humana podría haber alcanzado–, era preciso establecerlo. Los teólogos, manteniéndose fieles a la concepción unitaria y amplia de sabiduría cristiana de San Agustín, que englobaba la religión y la filosofía, sin identificarlas, ni relacionarlas, aunque se afirmaba la anterioridad y la primacía de la fe sobre la razón, no habían trazado los límites entre lo natural y lo sobrenatural. Así, algunos reconociendo la incapacidad del hombre para acceder a la comprensión del misterio trinitario, lo atribuían a los efectos del pecado original. Por haber inmerso a la inteligencia humana en lo sensible, le había hecho incapaz de entender lo que es más inteligible, Dios y sus misterios<sup>15</sup>.

### 3. La naturaleza y la gracia

Además de estas ventajas de la filosofía aristotélica, Santo Tomás no cree, por último, que con su incorporación a la síntesis teológico-filosófica cristiana tenga que abandonarse la herencia recibida de San Agustín. Él mismo le fue fiel en sus principios capitales. Siguiendo a San Agustín, establece la siguiente tesis fundamental, que puede considerarse el principio directivo de toda la doctrina tomista: “La gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona”<sup>16</sup>.

El don de la gracia es una realidad creada, distinta de Dios y de las personas divinas. El don maravilloso de la gracia, causado por Dios e inherente al hombre, le redime y santifica, capacitándole para obrar adecuadamente hacia el fin sobrenatural que Dios le ha destinado. Como realidad entitativa, la gracia no es una substancia, sino un accidente, concretamente una cualidad espiritual. Esta cualidad, que trasciende todo lo natural, afecta vitalmente al alma espiritual del hombre, cualificándola interiormente, aunque respetando su substancia.

La gracia no destruye lo natural sino que lo lleva a su culminación, porque la naturaleza en cuanto tal es de suyo buena, pero ha sido herida por el pecado y, por ello, necesita ser sanada por el don sobrenatural de Dios. Todas las realidades puedan ser utilizadas legítimamente y tienen también la posibilidad de ser ordenadas al fin último sobrenatural. El Aquinate nota que la gracia es armonizadora, unitiva. Su carácter distintivo con respecto a la naturaleza es la suavidad.

<sup>15</sup> Véase: Alejandro de Hales, *Summa universae theologiae*, Quaracchi, Biblioteca Franciscana Scholastica Medii Aevii, 6 vols., 1924-1979, Introd., q1.

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q1, a8, ad2.



La gracia no sólo no es opuesta a la naturaleza humana con sus bienes propios y sus imperfecciones, sino que además las exige como sujeto al que perfeccionar. Al sanar y elevar la naturaleza, la gracia no la destruye, antes bien la supone para perfeccionarla. Santo Tomás lo expresa con esta otra tesis derivada de la anterior: “La gracia presupone la naturaleza, al modo como una perfección presupone lo que es perfectible”<sup>17</sup>.

Todo puede ser salvado por la gracia, e incluso ser apto para constituirse en instrumento de la salvación. No, en cambio, el mal en sí mismo, porque no es un valor humano, que asuma la gracia, sino una herida del pecado, que ésta tiene que sanar. La gracia únicamente no se une con lo antinatural. Puede decirse que todo lo antinatural es anticristiano.

Una tercera tesis de Santo Tomás, derivada de la fundamental, aunque también se sigue de la anterior, es que la gracia restaura a la naturaleza en su misma línea. En su situación actual, el hombre: “Necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza”<sup>18</sup>. De ahí que la gracia se conforme o amolde a la naturaleza, tanto en sentido específico como individual. Por esta avenencia, se explica que la gracia actúe en cada naturaleza individual de modo diferente.

Es constante la afirmación de Santo Tomás de la necesidad y de la primacía de la gracia. En cualquier estado en que se encuentre el hombre, necesita de la gracia para realizar todas y cada una de las obras, que llevan a la vida eterna, e incluso las que por sí mismo no llevan a ella pero sí disponen para la misma, como el pensamiento y el deseo de creer, el deseo de salvación, la petición de perdón, etc. Nada puede conducir a la vida eterna que no sea sobrenatural, ya que los medios para un fin, en este caso sobrenatural, deben guardar proporción o consonancia con él. Los medios y el fin tienen que estar en el mismo plano.

La gracia se necesita con necesidad absoluta, o sin restricción alguna, para poder querer y cumplir el bien sobrenatural y divino en cualquier estado. No sólo porque el hombre no tiene derecho a la gracia, sino también porque el hombre en el estado actual de naturaleza caída no puede salir del mismo sin la gracia. La iniciativa de la concesión de la gracia siempre procede Dios.

Asimismo el movimiento inicial de lo sobrenatural procede de la misma gracia. No se comienza nunca por las solas fuerzas naturales. No hay, por consiguiente, ninguna preparación natural positiva para la primera gracia, y es ésta la que prepara para las demás gracias. “Para que Dios infunda la gracia en el alma, ninguna preparación se exige que Él mismo no realice”<sup>19</sup>. Tampoco cabe ninguna preparación natural negativa, en cuanto remoción del pecado, que es im-

---

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q2, a2, ad1.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109, a3, c.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q112, a2, ad3.

pedimento para la gracia. El hombre sin la gracia de Dios no puede, por tanto, prepararse de ningún modo para recibir la gracia inicial.

El hombre necesita la primera gracia, que Dios no niega a nadie y da a todos por igual, para recibir ulteriores gracias. Aunque puede rechazarla, siempre que una gracia extraordinaria no lo impida. Al igual que la obtención de la vida natural no depende del hombre, tampoco la vida sobrenatural, en el primer momento, es una opción humana o efecto de alguno de sus actos, aunque como la anterior puede después el hombre aceptarla o rechazarla. Si deja que la gracia inicial siga su curso recibirá otras gracias.

De esta doctrina, se desprende que ninguna obra meritoria es anterior a la gracia, sino que todas ellas son una consecuencia de la misma. Santo Tomás no ve ninguna oposición entre la afirmación de San Pablo: “Juzgamos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley”<sup>20</sup>, y la de Santiago, “La fe sin las obras es muerta”<sup>21</sup>. Sostiene el Aquinate que el hombre se salva: “Por la fe, y esto sin las obras de la Ley [...] sin las obras de los preceptos morales; de tal manera, sin embargo, que se entienda, sin obras que precedan a la justicia: pero no sin obras que se sigan de la justicia, porque como se dice en *Santiago* (2), ‘la fe sin las obras’, quiere decir subsiguientes a la justicia ‘es muerta’”<sup>22</sup>.

También siguiendo a San Agustín, Santo Tomás divide la gracia en operante y cooperante. “En aquellos efectos en que nuestra mente es movida y no motor, sino que es Dios sólo el motor, la operación se atribuye a Dios, y en este sentido se llama ‘gracia operante’; más en aquel efecto en el cual nuestra mente es movida y mueve, la operación no sólo se atribuye a Dios, sino también al alma, y en este sentido se llama ‘gracia cooperante’”<sup>23</sup>.

Con esta distinción, puede precisar Santo Tomás que “La justificación del pecador es efecto de la gracia operante”, y el “mérito es efecto de la gracia cooperante”<sup>24</sup>. El ser justificado, o pasar del estado de pecado al estado de justicia o de orden, es un efecto de la gracia operante, que es radicalmente anterior y fundante del mérito de las buenas obras. Éstas son efecto de la gracia cooperante, que es a su vez fruto de la justificación.

La salvación o justificación no proviene de la gracia y de las obras conjuntamente, sino que proviene de la sola gracia, raíz y fundamento de justificación. Las buenas obras tienen mérito porque son fruto de la justificación. Al igual que un árbol que no da frutos está muerto, sin buenas obras meritorias no hay fe o

<sup>20</sup> *Romanos*, 3, 28.

<sup>21</sup> *Santiago*, 2, 26.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *In Romanos*, III, lect4, n317.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q111, a2, c.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q113, Intr.

gracia. Sin embargo, así como tampoco en sus frutos el árbol tiene el principio radical de su vida y de su misma fructificación, en las obras meritorias no está la explicación de la salvación.

Por consiguiente, por una parte, como indica Santo Tomás: “Es necesario que sea primeramente justificado internamente el corazón del hombre por Dios, para que el hombre haga obras proporcionadas a la gloria divina”<sup>25</sup>. Este es el sentido de la afirmación de San Pablo. Por otra, que: “Después que el hombre ha sido justificado por la fe, es necesario que su fe obre por la caridad para conseguir la salvación”<sup>26</sup>. Si no lo hace es que no esta viva, tal como indica el pasaje de Santiago.

La afirmación de la primacía y necesidad de la gracia no implica la negación a la libertad humana. Después de la previa moción divina de la gracia inicial, el hombre puede aceptar la gracia o ponerle impedimento. De manera que: “Está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia”. Por ello: “No sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de Él depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, ‘Quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad (*1 Timoteo*, 2, 4). Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol”<sup>27</sup>.

En el estado actual de naturaleza humana, afectada por el pecado, el hombre por sí mismo, sin la gracia, no podrá, por mucho tiempo o en acciones difíciles, no poner impedimentos a la gracia. Como precisa el Aquinate: “Lo que se ha dicho, de que depende del poder del libre albedrío el no poner obstáculos a la gracia, corresponde a aquellos en quienes está íntegra la potencia natural. Más si por un desorden precedente se desviase hacia el mal, no dependería absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia. Pues aunque en un momento pueda por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia. Así, pues, cuando se elige algo que es contrario al fin último, se pone un obstáculo a la gracia que conduce al fin. Por lo tanto, es manifiesto que, después del pecado, el hombre no puede abstenerse de todo pecado antes de ser reducido de nuevo por la gracia al orden debido”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *In Romanos*, IV, lect1, n325.

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *In Romanos*, X, lect2, n831.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c159.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c160.

La naturaleza caída tiene el poder de no resistir a la gracia, pero no permanentemente, en los actos fáciles, aquellos que, ni por su magnitud ni por la dificultad que requieren, no exigen todas las fuerzas de una naturaleza sana, sino que bastan algunas, como las que tiene un enfermo para realizar los actos que puede hacer en su estado. Tiene también el poder de resistir a la gracia en todos.

El primer poder, a diferencia de este último, es una perfección, y como tal queda perfeccionado y aumentado por la gracia. Puede decirse que el no poner resistencia a la acción de la gracia en los actos fáciles se debe a la naturaleza, aunque también a la gracia, cuando ésta le ayuda. En cambio, el no poner resistencia de manera perfecta a la acción de la gracia, o en los actos difíciles, los que por la magnitud de la obra o la dificultad que entrañan, necesitan de todas las fuerzas de la voluntad y que, por tanto, son imposibles para una naturaleza enferma, se debe a la misma gracia. La gracia en ambos casos es la que regenera al libre albedrío, de tal manera que éste es así capaz de cooperar activamente con la misma gracia, de consentir a su acción, Todo ello sin que se pierda la libertad. Por el contrario, ésta ha quedado perfeccionada con la gracia, aunque el hombre siempre conserve el poder de resistirla.

Además, Dios, si quiere, incluso puede quitar el impedimento que pone el hombre y hacer que continúe el curso de la gracia, sin afectar tampoco a la libertad, por medio de una gracia extraordinaria. Explica Santo Tomás: “Mas, aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia”<sup>29</sup>.

Como se indica en la tercera tesis sobre la naturaleza y la gracia, también el hombre necesita la gracia para lograr la perfección en cuanto a su naturaleza. No sólo es necesaria la gracia para la elevación de la naturaleza al orden sobrenatural, sino también para poder superar el mal, lograr la perfección natural adecuada al hombre.

En primer lugar, para el conocimiento de las verdades prácticas es necesaria moralmente la gracia externa de la divina revelación. Explica Santo Tomás que: “La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos

---

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c161.

más comunes de la ley natural; pero con la costumbre de pecar hace que se oscurezca su juicio en los casos particulares. Más sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es trino, sino las que están al alcance de ella, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren”<sup>30</sup>.

En segundo lugar, es necesaria la gracia interna para querer y obrar bien, incluso más que en el entendimiento, porque como también indica el Aquinate: “La naturaleza humana quedó más corrompida por el pecado en cuanto al apetito del bien que en cuanto al conocimiento de la verdad”<sup>31</sup>. La razón que aporta es la siguiente: “La infección del pecado original [...] mira primariamente a las potencias del alma. Luego, debe fijarse, ante todo, en aquella que nos da la primera inclinación al pecado. Como ésta es la voluntad, síguese que el pecado original se fija, ante todo, en la voluntad”<sup>32</sup>.

Sin embargo, en el orden del querer y obrar el bien honesto natural, en el estado de naturaleza humana caída, cabe, sin la gracia de Dios, acciones morales honestas. En este estado el hombre conserva la potencia física o natural de querer y obrar el bien natural honesto, aunque no así toda la potencia moral, o libre de obstáculos. El pecado no ha disminuido ni destruido la potencia física de querer y obrar el bien honesto.

El mal moral es como una enfermedad, que no extingue la vida, pero atenúa las fuerzas o la debilita. Impide, por tanto, la potencia moral, aunque tampoco para todo bien. Indica Santo Tomás que: “Como la naturaleza humana no está de tal modo corrompida por el pecado que esté privada de todo bien de la naturaleza, puede uno –también en el estado de naturaleza caída–, por virtud de su naturaleza, hacer algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas semejantes, pero no todo el bien que le es connatural, hasta el punto de que en ninguna cosa sea deficiente; lo mismo que el enfermo puede hacer algunos movimientos, aunque no con la perfección del hombre sano, mientras no se restablezca con el auxilio de la medicina”<sup>33</sup>.

Puede, por tanto, el hombre hacer algún bien, pero no todo el bien honesto proporcionado a su naturaleza, ya que ello exige todas sus fuerzas sanas. En la situación actual del hombre, aunque esté afectado por el pecado: “En un mo-

---

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q99, a2, ad2.

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109, a3, ad3.

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q83, a3, c.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q109, a2, c.

mento puede por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia”<sup>34</sup>.

En cosas difíciles, no puede dejar de poner impedimentos a la gracia, ni en fáciles que duren mucho tiempo, pues éste hace difícil lo fácil Sin embargo, sí puede hacer cosas fáciles y por algún tiempo, como amar a Dios, aunque con amor ineficaz o imperfecto; cumplir algún precepto de la ley natural, e incluso evitar algún vicio, e incluso todos los vicios por poco tiempo. En cambio, le es imposible no sucumbir en tentaciones graves. En definitiva no puede hacer todo el bien, ni perseverar en el mismo.

Por este motivo, señala Santo Tomás, fue necesario principalmente para nuestra salvación eterna que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad se encarnase, asumiendo una naturaleza humana en toda su integridad, con todas sus limitaciones e incluso con los efectos del pecado, como el dolor y la muerte, a pesar de no tener pecado, pero también fue conveniente en el mismo orden de la naturaleza. Sin la Encarnación: “Hubiesen desaparecido totalmente la Tierra el conocimiento de Dios, la reverencia a el debida y la honestidad de las costumbres”<sup>35</sup>.

Este beneficio, al igual que otros muchos que “exceden la comprensión humana”, que se siguen de la Encarnación: “Nos es conferido por la humanidad de Cristo”<sup>36</sup>. Santo Tomás atribuye, por tanto, a la humana naturaleza individual de Cristo el carácter de fuente de toda gracia. Además afirma incluso que: “Cristo [...], en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios”<sup>37</sup>.

Debe advertirse sobre esta tesis teológica que no implica que todo ello competa a aquella humanidad individual de Cristo en virtud de una fuerza propia de lo humano. No hay nada humano que sea salvador. Ni aunque tuviese toda la perfección que le corresponde según su misma naturaleza, podría salvar al hombre.

Manteniendo siempre la primacía de la gracia, como San Agustín, Santo Tomás afirma la bondad de la naturaleza y al mismo tiempo la necesidad de la gracia en el orden natural para ser restaurado en su perfección propia. Todo lo humano puede ser salvado, e incluso, regenerado por la gracia, contribuir a la salvación, pero por sí mismo carece capacidad redentora ni meritoria de la salvación sobrenatural. De manera que: “Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comu-

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c160.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q1, a6, c.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q1, a2, c.

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q2, pról.

nica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fue instrumento de su divinidad”<sup>38</sup>.

Santo Tomás no sólo conserva fielmente la doctrina de la gracia de San Agustín, que no atenúa en ningún modo, sino también el teocentrismo y el interiorismo, los dos rasgos característicos del pensamiento agustiniano, que tampoco minimiza. Puede entenderse incluso el nuevo encauzamiento que imprimió al pensamiento cristiano como la integración de las concepciones del mundo y del hombre de Aristóteles al teocentrismo de San Agustín. Sin embargo, estas doctrinas aristotélicas, al ser subsumidas bajo los principios del teocentrismo agustiniano, quedaron profundamente renovadas. En la misma escuela agustiniana se ha llegado a decir que Santo Tomás es el gran discípulo de San Agustín en todas la enseñanzas por las que este último es llamado “Doctor de la gracia”<sup>39</sup>.

#### 4. El ejemplarismo

En la síntesis de Santo Tomás, se encuentran junto con las doctrinas aristotélicas plenamente modificadas por los principios agustinianos, muchos puntos nucleares del pensamiento platónico, aunque cristianizados por San Agustín. En el pensamiento filosófico de Santo Tomás, se retiene fielmente el legado platónico de San Agustín. Se ha dicho, por ello, que Santo Tomás es el más platónico de los aristotélicos<sup>40</sup>.

Podría incluso ampliarse esta apreciación afirmando que el Aquinate es un filósofo y teólogo agustiniano que asumió las doctrinas de Aristóteles, porque son muchos los contenidos que tomó del platonismo tanto cristiano como incluso pagano. Uno de ellos es la doctrina ejemplarista, que tiene un carácter nuclear y fundante en el pensamiento de San Agustín, y que la constituyó al integrar el platonismo en su metafísica cristiana. Como no podía admitir que la acción creadora de Dios hubiera sido irracional afirmaba la existencia de Ideas eternas, de las que las cosas existentes en el mundo son pálidos reflejos. De ahí que tales ideas sean los modelos o ejemplares de todas ellas, tanto de las específicas como las individuales.

---

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q8, a1, ad19.

<sup>39</sup> Cfr. F. Canals Vidal, “Actualidad teológica de Santo Tomás”, *Verbo*, 1976 (141-142), pp. 127-150, p. 131.

<sup>40</sup> Paradójicamente el agustinismo ulterior, que se enfrentó al tomismo, fue desplatonizando en sucesivos momentos la tradición agustiniana.

Estas ideas ejemplares agustinianas representan la transformación de las Ideas de Platón, realidades subsistentes en sí mismas, en ideas divinas. No admitía la existencia de un mundo de ideas subsistente en sí mismo, tal como afirmaba Platón, ni existente en una mente universal como había enseñado Plotino. Ello supondría entender que la creación se habría realizado según un modelo independiente de Dios, al que, por tanto, estaría supeditado. Las ideas ejemplares, para San Agustín, existen en Dios y, por ello, en Él preexisten todas las cosas, igual que en la mente de un artista están con anterioridad de su realización las obras de arte. Las ideas ejemplares son las Ideas de la Inteligencia eterna de Dios. Así las ideas platónicas las coloca San Agustín como existentes en la mente divina, efectuando una inversión de la perspectiva platónica, porque fundamentaba su eternidad en la única y verdadera eternidad de Dios.

También Santo Tomás dirá: “Como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por el entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea”<sup>41</sup>. Admite, por tanto, la existencia de las ideas platónicas. “Si Platón admitió las ideas como principios de conocimiento y producción de las cosas, este doble carácter tienen, tal como nosotros las ponemos en la mente divina. En cuanto principios de la producción de las cosas pueden llamarse ejemplares [...]. En cuanto principios cognoscitivos, se llaman con propiedad razones. En cuanto ejemplares, se refieren a lo que Dios hace en cualquier tiempo que sea, y en cuanto principios cognoscitivos, a todo lo que conoce en sus razones propias, en cuanto las conoce especulativamente”<sup>42</sup>.

Al igual que San Agustín, el Aquinate coloca las ideas en la mente divina, porque: “Dios no conoce las cosas por ideas subsistentes fuera de Él”. Este es el punto que no admite de la teoría de las ideas, lo justifica recordando que: “También Aristóteles desapruueba la opinión que Platón tenía de las ideas, pues éste las ponía como existentes por sí mismas, no en el entendimiento”<sup>43</sup>.

Además de asumir la inversión de la perspectiva platónica y neoplatónica de San Agustín, el Aquinate profundiza esta modificación agustiniana, haciendo que las ideas divinas sean la misma esencia de Dios en cuanto conocida. “Dios, por su esencia, es semejanza de todas las cosas y, por tanto, la idea de Dios no es más que la esencia divina”<sup>44</sup>. Queda así probado que las ideas ejemplares no constituyan un sistema inteligible independiente de Dios, sino su esencia, que Él conoce como modelo de las esencias de las cosas. “Dios conoce su esencia con absoluta perfección y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a1, c.

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a3, c.

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a1, ad1.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a1, ad3.



Pero la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. Por consiguiente, Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura”<sup>45</sup>.

Además puede resolver el problema que dejó pendiente San Agustín de compaginar la multiplicidad de ideas ejemplares con la simplicidad de Dios. Explica el Aquinate que, por una parte, aunque sólo hay una esencia divina, hay muchas ideas, que se identifican con ella, porque: “La idea no designa la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de esta cosa o de aquella otra. Por eso, decir que en Dios hay muchas ideas equivale a decir que hay muchas razones entendidas en su única esencia”<sup>46</sup>.

Por otra, que: “La idea de lo hecho está en la mente del que lo hace como algo que se conoce, pero no como la especie o idea por la que se conoce, pues esto último es la forma que pone al entendimiento en acto. Así, la forma del edificio es en la mente del constructor, algo que él conoce, y a cuya semejanza construye el edificio material. A la simplicidad del entendimiento divino no se opone que conozca muchas cosas. Lo que se opondría es que le informasen muchas especies. Por consiguiente, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas”<sup>47</sup>.

La intelección divina de las cosas creadas y la intelección humana son distintas. “Las cosas naturales ocupan un lugar medio entre la ciencia de Dios y la nuestra, ya que la nuestra la tomamos de las cosas que Dios produce por la suya. Por tanto, si es cierto que las cosas naturales son anteriores a nuestra ciencia y la miden, también lo es que la ciencia divina es anterior y medida de las cosas naturales. Algo parecido a un edificio, que es una cosa media entre la ciencia del artífice que lo levantó y la del que lo conoce después de hecho”<sup>48</sup>.

Distinción que también puede aplicarse a la verdad del entendimiento divino y a la del humano. “Cuando las cosas son regla y medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se acomode a las cosas, y esto es lo que sucede en nosotros, pues de que las cosas existan o no, depende de que nuestro parecer sea verdadero o falso. Pero cuando el entendimiento es regla y medida de las cosas, la verdad consiste en que éstas se acomoden al entendimiento, y

---

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a2, c.

<sup>46</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a2, ad1.

<sup>47</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a2, c.

<sup>48</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a8, ad3.

por esto decimos que un artista hace obra verdadera cuando ésta coincide con la idea artística<sup>49</sup>.

Las tesis del conocimiento divino en la propia esencia y en causa, que Santo Tomás tomó de Averroes<sup>50</sup>, implica que Dios lo conozca todo en sí mismo. “Dios se ve a sí mismo en sí mismo, ya que a sí mismo se ve por esencia; y las otras cosas no las ve en ellas mismas, sino en sí mismas, por cuanto su esencia contiene la imagen de lo que no es Él”<sup>51</sup>. Estas cosas son conocidas por Dios en su propio interior, en su propia esencia, modelo ejemplar de todo, y además las conoce como en causa, porque Dios también es su causa eficiente.

La intelección de Dios es un conocimiento desde su esencia y como causa de las cosas. Frente a Avicena y Algazel<sup>52</sup>, declara el Aquinate: “Tomando otro camino –que es el de Averroes–, se ha de decir que como Dios es causa de las cosas por su ciencia, tanto se extenderá la causalidad de Dios cuanto se extienda la ciencia divina”<sup>53</sup>.

Precisa además que la ciencia de Dios es causa efectiva de todo lo creado, en cuanto determinada por su divina voluntad. “La ciencia de Dios es causa de las cosas [...]. Si, pues, no hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad”<sup>54</sup>.

Hay que tener en cuenta que, para Santo Tomás, en la ciencia divina se puede distinguir la ciencia de visión y ciencia de simple inteligencia. Si la ciencia divina se extiende tanto como su causalidad, Dios contemplándose a sí mismo, verá todo lo creado, en el pasado, en el presente y en el futuro. “Algunas cosas no son actualmente entes, pero lo fueron o lo serán y de éstas se dice que Dios tiene ciencia de visión. Y se llama así, porque como el entender de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, y ésta incluye en su simultaneidad sin sucesión la duración de todos los tiempos, la mirada de Dios se posa en el tiempo en cuanto en cualquier instante del tiempo existe, como en cosas que están en presencia suya”.

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q21, a2, c.

<sup>50</sup> Averroes, *Destructio destructionum philosophiae Algazalis*, (versión Calo Calonymos), edición e introducción de B. H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1961, VI, 7, p. 277; VI, 9, pp. 282-283. Véase: A. García Marqués, *Necesidad y substancia. Averroes y su proyección en Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 1989, pp. 136-138.

<sup>51</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a5, c.

<sup>52</sup> Véase: Averroes, *Destructio destructionum philosophiae Algazalis*, VI.

<sup>53</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a11, c.

<sup>54</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a8, c.

Dios no sólo ve lo que gracias a su ciencia, voluntad y poder tendrá existencia y por tanto, todo lo que es efecto de su ciencia como causa eficiente, sino que también ve en su esencia, como causa ejemplar, todos los posibles. “En cambio, hay otras cosas que están en el poder de Dios o de las criaturas que, sin embargo, ni existen, ni existieron, ni existirán en la realidad, y respecto de ellas no se dice que tenga Dios ciencia de visión, sino de simple inteligencia y se emplea esta fórmula porque entre nosotros las cosas que se ven tienen otro ser distinto del que las ve”<sup>55</sup>.

Las cosas meramente posibles también forman parte de la ciencia divina, porque “La ciencia de Dios es causa de las cosas, porque lleva adjunta la voluntad, y por esto no es indispensable que exista, o que haya existido, o que tenga que existir todo lo que Dios conoce, sino solo que Él quiere o permite que exista. [...] en la ciencia de Dios no entra que las cosas existan, sino que puedan existir”<sup>56</sup>.

De las cosas con existencia actual, que han existido, existen o existirán, Dios tiene ciencia de visión. De los objetos sin existencia actual, que no han existido, ni existen, ni existirán, ciencia de simple inteligencia. Entre ambas todavía se puede situar una tercera igualmente fundamental, la ciencia de aprobación.

Esta nueva distinción tiene su fundamento en que todo constructor, humano o divino, puede diferenciarse: lo que puede hacer; lo que quiere hacer y lo que realmente hace. Los tres distingos no coinciden perfectamente, ni en Dios mismo. Dios no quiere todo lo que puede hacer; ni hace de hecho todo lo que quiere, pues hay deseos de la voluntad divina que no se cumplen, porque por no estar todavía en la eternidad ni, por tanto, acabados o terminados, pueden ser cambiados por la libertad divina e incluso algunos frustrados por la libertad que Dios ha dado a la criatura. La ciencia de lo que puede hacer, pero no querrá hacer, es la de simple inteligencia. La ciencia de lo que Dios quiere, de lo que es un futuro incoado, del que tiene una futurición condicionada, independientemente que lo haga o no, es la de aprobación. La de lo que realmente hace es ciencia de visión, de los futuros perfectos o terminados, cuya futurición es absoluta, y que se identifican con las cosas existentes, sean pasadas, presentes o futuras.

Las ideas ejemplares, por consiguiente, son la misma esencia de Dios, pero en cuanto está en su mente y la conoce como participable de muchas maneras por las criaturas. De ahí que: “Si ningún entendimiento fuese eterno, ninguna verdad sería eterna, y puesto que sólo el entendimiento divino es eterno, sólo en él tiene eternidad la verdad. Y sin embargo, no se sigue que cosa alguna, más

---

<sup>55</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a9, c.

<sup>56</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q14, a9, ad3.

que Dios, sea eterna, porque la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios”<sup>57</sup>.

## 5. La iluminación divina

Al asumir el aristotelismo, Santo Tomás, no abandonó el ejemplarismo, doctrina básica del neoplatonismo cristiano de San Agustín. En cambio, la corriente agustiniana posterior lo reafirmó por la línea del voluntarismo, haciendo que fuese la voluntad divina la constituyente de las ideas ejemplares. Tampoco el Aquinate se opuso a la doctrina de la iluminación, en la que asimismo se ratificó la escuela agustiniana, como el otro motivo decisivo en su hostilidad a su recepción de Aristóteles.

Santo Tomás advirtió que esta doctrina de San Agustín, que ha sido siempre tan problemática y uno de los temas de más difícil interpretación de todo su pensamiento, está situada en un contexto religioso, profundamente cristocéntrico, y, por ello, alejado del plano filosófico. Advierte que lo claro en el iluminismo es, en primer lugar, que si la mente juzga las cosas con juicio firme y absoluto lo hace en virtud de las razones eternas y divinas. En segundo lugar, que, para explicar que el hombre pueda juzgar a la luz de las razones divinas, hay que admitir una participación de su mente de la luz de las verdades eternas.

La participación de la mente humana en la luz de la verdad eterna, que explica San Agustín, integrando el platonismo en temas del evangelio de San Juan y de la Sagrada Escritura, es interpretada por Santo Tomás como la presencia de una luz participada en la mente humana, que atribuye a la acción creadora de Dios. Admite, por tanto, no sólo la afirmación de Platón de que las ideas son “principios [...] de la producción de las cosas”, expresada en el ejemplarismo tomista, sino también la de que son “principios de conocimiento”<sup>58</sup> para el hombre.

Para explicar en que sentido “el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas”<sup>59</sup>, en las ideas en cuanto “principios cognoscitivos”<sup>60</sup>, o en cuanto “conforme a ellas conoce las cosas el alma humana”, precisa que: “Una cosa se conoce en otra de dos maneras. Una, como en objeto conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. De esta manera el

<sup>57</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q16, a7, c.

<sup>58</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a3, c.

<sup>59</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a5, c.

<sup>60</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q15, a3, c.

alma no puede en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; en cambio, así es como conocen los bienaventurados, los cuales ven a Dios y todas las cosas en Dios”.

El entendimiento humano en su estado actual no adquiere su conocimiento de las esencias corporales viéndolas en la mente Dios, como en un espejo, en un objeto conocido, sino de una segunda manera, que señala a continuación. “Otra, como en su principio de conocimiento. Como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz. En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas todas las cosas”<sup>61</sup>.

A la luz participada por la que conocemos, Santo Tomás la denomina “entendimiento agente”, utilizando la terminología aristotélica. “Es menester que haya en el alma una potencia activa inmaterial que abstraiga las mismas imágenes de sus condiciones materiales, lo cual pertenece al intelecto agente; de suerte que éste es como una ‘virtualidad’ participada de una substancia superior, a saber, Dios”<sup>62</sup>.

En virtud de su misma espiritualidad, el alma tiene el entendimiento agente, un poder activo connatural, que le permite entender, y que es una participación del divino por el que Dios realmente posee las verdades eternas. De manera que: “El intelecto agente es cierta virtualidad de la que participan nuestras almas, algo así como cierta luz”, y añade: “la causa exterior de la cual participa está luz decimos que es Dios, quien nos instruye interiormente infundiendo a nuestra alma una luz de este tipo”<sup>63</sup>.

Para mostrar la compatibilidad del agustinismo y el platonismo, en este punto con el aristotelismo, añade, Santo Tomás: “Por esto, afirma Aristóteles (*De anima*, III, 5) que el intelecto agente es como un hábito y una luz, y en los Salmos (IV, 7) se dice: ‘Señor, sobre nosotros, está sellada ‘la luz de vuestro rostro’. Y algo semejante sucede en los animales, que ven de noche; sus pupilas están en potencia para todos los colores, sin tener en acto ningún color determinado. Pero en virtud de una especie de luz inmanente a ellos, de alguna manera hacen los colores visibles en acto”<sup>64</sup>. Sobre este versículo del Salmo, comenta

---

<sup>61</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a5, c.

<sup>62</sup> Tomás de Aquino, *De anima*, a5, c.

<sup>63</sup> Tomás de Aquino, *De anima*, a5, ad6.

<sup>64</sup> Tomás de Aquino, *De anima*, a5, c.

también: “Como si dijera: Por el sello de la luz divina en nosotros todo se da a conocer”<sup>65</sup>.

No obstante, indica asimismo que: “El intelecto agente no es tal que su acto tenga por objeto las especies de las cosas, como tampoco la luz puede hacer que la facultad visiva conozca cualquier especie de color, sino sólo la de aquellos colores que están presentes a la facultad visiva”<sup>66</sup>.

El entendimiento agente “por su substancia está en acto”<sup>67</sup>, pero su actuación espontánea no consiste en producir los objetos inteligibles, sino su actualidad. “El intelecto agente hace que los mismos inteligibles que antes eran en potencia sean en acto, por esto los abstrae de la materia”. Su acción no es la de determinar el contenido de los inteligibles, que se encuentra en las imágenes sensibles, aunque en potencia, por la materia que constituye a los cuerpos, que además los individualiza. El intelecto agente: “En consecuencia, respecto a los inteligibles se compara como acto en cuanto es cierta capacidad activa inmaterial, que puede hacer todas las cosas semejantes a sí mismo, es decir inmatrimales. De este modo, aquellas cosas que son inteligibles en potencia, las hace inteligibles en acto, como la luz hace los colores en acto no porque en sí misma posea la determinación de todos los colores”<sup>68</sup>.

Por consiguiente: “Porque además de la luz intelectual para conocer las cosas materiales necesitamos las especies inteligibles que provienen de los mismos objetos, hay que concluir que no conocemos las cosas materiales sólo por la participación de las razones eternas, como decían los platónicos afirmando que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia”<sup>69</sup>.

No considera que en esto último le siguiera San Agustín, y cita para corroborarlo el siguiente texto: “¿Acaso porque los filósofos demuestran con pruebas irrefutables que todo lo temporal fue hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuántos los principios germinales de cada uno? ¿Acaso no acudieron, más bien, al análisis de la historia de tiempos y lugares?”<sup>70</sup>.

San Agustín, en definitiva: “No entendió que todas las cosas son conocidas ‘en las razones eternas’ o ‘en la verdad inmutable’ en el sentido de que viésemos las mismas razones eternas”. Santo Tomás citándole escribe a continua-

<sup>65</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a5, c.

<sup>66</sup> Tomás de Aquino, *De anima*, a5, ad6.

<sup>67</sup> Tomás de Aquino, *In de anima*, III, lect10, n732.

<sup>68</sup> Tomás de Aquino, *In de anima*, III, lect10, n739.

<sup>69</sup> Tomás de Aquino, *In de anima*, I, lect8, n131.

<sup>70</sup> San Agustín, *De Trinitate*, IV, c16, ML 42, 902. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a5, c.

ción: “Está claro por los que dice en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (46, 2): ‘No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para esta visión’, es decir, las de las razones eternas, ‘sino la que fuere santa y pura’, como son las almas de los bienaventurados”<sup>71</sup>.

Con su exégesis de la doctrina de la iluminación divina, Santo Tomás no sólo cree que ese salvan todas sus tesis, sino que también se evitan todas las imprecisiones y confusiones de las interpretaciones tradicionales. No considera, por tanto, que derogue el iluminismo agustiniano. No sólo en cuanto que Dios ilumina a todos los hombres con su luz espiritual, sino también en relación a sus mismas ideas o verdades inteligibles iluminadas por Dios, que actúan sobre la mente humana y, por tanto, ésta tiene algún contacto con estas verdades inmutables y necesarias de la mente divina.

Este segundo aspecto es igualmente afirmado explícitamente por San Agustín, al escribir: “Es más creíble que hasta los ignorantes respondan cosas verdaderas sobre algunas disciplinas, cuando son bien interrogados, precisamente porque, en cuanto pueden comprenderlo, tienen presente la luz de la razón eterna, en la cual ven estas verdades inmutables, no porque alguna vez las hayan conocido y se hayan olvidado, como creyeron Platón y otros”<sup>72</sup>.

Para explicar cómo se ven estas verdades inmutables, Santo Tomás comienza indicando que: “Platón [...] para establecer la certeza de la ciencia, puso, por una parte, las especies de las cosas separadas de lo sensible e inmutables, sobre las que estableció que era la ciencia. Por otra, puso en el hombre una virtud cognoscitiva superior al sentido, a saber, la mente o entendimiento, que dijo que era iluminada por cierto superior sol inteligible, así como la vista es iluminada por el sol visible”<sup>73</sup>.

Esta iluminación implica un cierto conocimiento de las Ideas. Sin embargo, advierte que: “Platón dijo que las ciencias eran sobre las especies separadas, no porque éstas mismas fuesen vistas; sino según que nuestra mente, participando de ellas, tiene ciencia de las cosas. Por lo que en cierta glosa, sobre aquello del *Salmo* (11): ‘Han sido disminuidas las verdades por los hijos de los hombres, se dice que, al modo como en muchos espejos se reflejan muchas imágenes de un mismo rostro, así resultan muchas verdades en nuestras mentes procedentes de una sola verdad primera’”<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a5, c.

<sup>72</sup> San Agustín, *Las Retracciones*, I, 4, 4.

<sup>73</sup> Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a10, ad8.

<sup>74</sup> Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a10, ad8. San Agustín al comentar este versículo dice: “Una sola es la verdad, por la que son iluminadas las almas santas; pero como hay

Siguiendo a Platón, sin embargo, San Agustín: “No afirmó que las especies de las cosas eran por sí subsistentes, sino que en su lugar puso las razones de las cosas en la mente divina, y sostuvo que por ellas juzgamos sobre las cosas según el entendimiento iluminado por la luz divina”. Mantuvo, por tanto, los dos elementos de la doctrina del conocimiento platónico: la iluminación y la intervención las ideas. “Pero no de manera que veamos las mismas razones divinas, pues esto sería imposible, a no ser que viésemos la esencia de Dios; sino según que aquellas razones supremas imprimen en nuestras mentes”. Las Ideas actúan en nuestra mente imprimiendo sus imágenes en ella, como un objeto en un espejo, o un sello en la cera<sup>75</sup>.

Nota Santo Tomás que: “Aristóteles procedió por otro camino [...] afirma que por encima de los sentidos está la virtud intelectual, que juzga sobre la verdad, no por algunos inteligibles que existan fuera del alma, sino por la luz del entendimiento agente, que hace los inteligibles. Y no importa mucho el que se diga que de Dios participan los mismos inteligibles, o bien que de él se recibe la luz que hace los inteligibles”<sup>76</sup>. Todos los elementos de la iluminación divina se pueden explicar por las actividades naturales puestas por Dios. Interpretación que está inspirada en un pensamiento característico de Santo Tomás, que no disminuye el teocentrismo: hay que reconocer la actividad de las criaturas en virtud de los principios activos puestos en ellas por Dios. De este modo incluso queda mejor afirmada la omnipotencia divina.

## 6. La mente, imagen de Dios

Es innegable, por todo ello, que, aún siendo esencial el aristotelismo, que incorpora Santo Tomás a la filosofía cristiana, es profundamente agustiniano. No sólo por su teocentrismo, con las doctrinas del ejemplarismo e iluminismo, sino también por su visión del hombre, como imagen de Dios. Desde su ontología del bien, San Agustín estableció los niveles metafísicos de las criaturas como vestigios y como imágenes de Dios.

También para Santo Tomás el hombre es imagen espiritual de Dios, porque, como explica, siguiendo a San Agustín, existe en él: “Cierta semejanza imper-

---

muchas almas, puede decirse que hay muchas verdades en ellas, así como de una cara aparecen muchas imágenes en los espejos”; San Agustín, *Comentarios a los Salmos*, I, 11, 1.

<sup>75</sup> Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a10, ad8.

<sup>76</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q84, a5, c.



fecta con Dios, en cuanto creado a su imagen [...] por esto [...] puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios”<sup>77</sup>.

Entre los demás seres del mundo y el hombre, aunque todos han sido creados por Dios, hay una gran diferencia. Los primeros, como había indicado San Agustín, son sólo un vestigio de Dios, son una huella o señal de su Creador. En cambio, el hombre es imagen de Dios. “En todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen [...] ésta representa en semejanza específica, mientras que el vestigio representa como efecto, que imita su causa sin llegar a la semejanza específica”<sup>78</sup>.

Sobre esta semejanza en la especie, y, por tanto, en la esencia completa común, explica también Santo Tomás que: “Para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. Pues, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra [...]. Para construir imagen es necesaria la semejanza de especie”.

Hay, por tanto, tres tipos de semejanza. Una semejanza genérica, que se da en lo genérico o más común; una semejanza específica, que es entre las especies o esencias concretas; y una semejanza accidental, o entre constitutivos no esenciales.

En los vestigios se da una semejanza genérica, como la que hay entre una obra de arte y su autor, o bien, una semejanza accidental, como la de una huella de una pisada con el caminante. En las imágenes, por el contrario, la semejanza es total o específica.

Tanto en la noción de vestigio como en la de imagen, además del concepto de semejanza, se incluye el de origen o procedencia. Así, por ejemplo: “Un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él”<sup>79</sup>.

Por ser efectos de Dios, todas las criaturas, guardan, por ello, alguna semejanza con su causa. Estas semejanzas se pueden reducir a tres contenidos fundamentales: en el ser, en el vivir y en el entender. “A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, en cuanto que son; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente en cuanto que saben o entienden”.

Los entes inertes se asemejan a Dios en el ser, ya que lo participan en alguna medida. Su semejanza con Dios es genérica. Los seres vivos, con vida vegetativa o con vida sensitiva, por participar del ser y del vivir, pero no de la vida intelectual, guardan también una semejanza genérica con Dios. Sólo los seres

<sup>77</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q32, a3, c.

<sup>78</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a6, c.

<sup>79</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a1, c.

racionales que participan en el ser, en la vida, y en el saber intelectual, tienen una semejanza completa o específica con su Creador, que no participa, sino que es ser, vida y entendimiento. Por ello, puede concluir el Aquinate: “Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando imagen de Dios”<sup>80</sup>.

Todos los demás entes son vestigios de Dios. “El vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica; así, las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios, de igual modo la ceniza es vestigio del fuego, y la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo”<sup>81</sup>.

El hombre procede de Dios y tiene una semejanza específica con Él, ya que participa del entender, el mayor grado de ser y de vivir, y, en este sentido la última perfección, y, como indica Santo Tomás: “la semejanza específica se toma de la última diferencia”<sup>82</sup>. Es imagen de Dios por su vida intelectual o espiritual, y, por tanto, es una “imagen espiritual de Dios”<sup>83</sup>.

El hombre es imagen espiritual de Dios sólo por su mente. “Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que ni en ella se encuentra la imagen de Dios sino en cuanto a la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por ellas”<sup>84</sup>.

Sin embargo, todavía es necesaria una precisión mayor, porque hay dos clases de imágenes: las perfectas y las imperfectas. Ambas son imágenes, ya que: “La igualdad no es esencial a la imagen, porque en expresión de San Agustín, ‘donde hay imagen, no hay al punto igualdad’ (*Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 74), como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Es, en cambio, esencial a la imagen perfecta, a la cual no falta nada de lo que tiene el objeto del que está tomada”.

La imagen de Dios en el hombre es imperfecta, porque: “Es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de Él como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, ya que el ejemplar es infinitamente superior a

<sup>80</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a2, c.

<sup>81</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a6, c.

<sup>82</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a2, c.

<sup>83</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a1, ad1.

<sup>84</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a6, c.

lo ejemplado. Hay pues, en el hombre una imagen de Dios, pero no es perfecta, sino imperfecta”<sup>85</sup>.

Dios creó al hombre, tal como había indicado San Agustín, según una idea ejemplar que es el mismo Dios. El modelo conforme fue creado al hombre no es solo una idea eterna existente en la mente de Dios, tal como ha creado todas las cosas inertes y sin vida espiritual, sino una idea completa de sí mismo. El original que imita el hombre es el mismo Dios.

El hombre es una copia de Dios, pero imperfecta. La idea ejemplar divina del hombre no expresa perfectamente a Dios. Sólo el Verbo o Concepto de Dios es su imagen substancial y perfecta. El hombre es imagen analógica, y, por tanto, imperfecta de Dios. Además, en cuanto no tiene la misma esencia de Dios, puede decirse accidental. Como explica el Aquinate: “Puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo natural; más en el hombre como en una naturaleza ajena, cual es la imagen del rey en una moneda de plata, conforme a la expresión de San Agustín (*Sermones*, 9)”<sup>86</sup>.

Añade Santo Tomás que, por ello, el Verbo: “es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen. Por eso dice San Pablo (*Colosenses*, 1, 15) de Él que ‘es imagen’, no ‘a imagen’. El hombre, en cambio, es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es ‘a imagen’”<sup>87</sup>. En la Escritura<sup>88</sup> se dice que Dios hizo al hombre “a su imagen” y no que es imagen suya para indicar que Dios sobrepasa infinitamente en perfección su imagen que existe en el hombre.

Por ser imagen de Dios el hombre es además capaz de Dios. Santo Tomás, también siguiendo a San Agustín, afirma que: “Existen un conocimiento y amor de Dios naturales. Y es también natural que la mente pueda conocer a Dios, en cuanto que, la imagen de Dios permanece en la mente”<sup>89</sup>. Por ser imagen espiritual de Dios, el hombre tiene la capacidad de conocer y amar a Dios, de poseerle de este modo inmaterial.

La justificación que da el Aquinate es la siguiente: “Puesto que el hombre se dice que es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, puede imitar a Dios del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo”. Por esto, el hombre tiene la capacidad de imitar este conocimiento y amor, que es propio de Dios. Esta capacidad, por

---

<sup>85</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a1, c.

<sup>86</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a1, ad2.

<sup>87</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a1, ad2.

<sup>88</sup> *Génesis*, 1, 27.

<sup>89</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a8, ad3.

consiguiente, es natural, forma parte de su propio espíritu. De manera que: “el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es común a todos los hombres”<sup>90</sup>. Es naturalmente capaz de conocer y amar a Dios, aunque de un modo indirecto y limitado, tal como corresponde a su situación en la escala de los entes.

El origen de esta ansia de Dios está en Dios mismo, que lo ha creado a su imagen. Escribe Santo Tomás: “La imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de San Agustín, en *De Trinitate* (XIV, 12): ‘tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen’, como en los que carecen del uso de razón; ‘bien sea oscura y deforme’, como en los pecadores, ‘o clara y bella’ como en los justos”<sup>91</sup>. El hombre por naturaleza es una réplica de Dios y un deseo de Dios. También para Santo Tomás, como decía San Agustín: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”<sup>92</sup>.

## 7. Metafísica del espíritu

Santo Tomás también incorpora plenamente la metafísica trinitaria del espíritu agustiniano, que convierte en otro punto nuclear de su síntesis. Se advierte claramente en la siguiente objeción, que presenta al tratar la cuestión del hombre como imagen de Dios: “Dice San Agustín, en *De civitate Dei* (c. 26): el hombre fue hecho a imagen de Dios ‘según lo que somos, y conocemos que somos, y amamos este ser y conocimiento’. Pero el ser no significa el acto del alma. Por lo tanto la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos”<sup>93</sup>. A ello responde: “Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales, y este ser nos compete por nuestra mente. Por ello, esta trinidad es idéntica a la que pone San Agustín, en *De Trinitate* (IX, c. 12), que consiste en la mente, la noticia y el amor”<sup>94</sup>.

En este lugar afirma San Agustín: “Es, pues, cierta imagen de la Trinidad, la mente, su noticia, hijo y verbo de sí misma, y, en tercer lugar, el amor; y estas

<sup>90</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a4, c. Añade Santo Tomás, siguiendo a los Padres de la Iglesia, que además de esta imagen natural de Dios, o imagen de creación, se puede dar en el hombre la imagen de “recreación” o de la gracia, que por ser sobrenatural supone una mayor perfección en la semejanza con Dios, y también la sobrenatural de la “gloria”, en la otra vida, todavía más perfecta.

<sup>91</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a8, ad3.

<sup>92</sup> San Agustín, *Confessiones*, I, 1, 1.

<sup>93</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a7, ob1.

<sup>94</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a7, ad1.

tres cosas son una sola substancia. Ni es menor la prole cuanto la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuanto se conoce y es”<sup>95</sup>.

La esencia del espíritu es tridimensional, por incluir: la mente, o su mismo ser, la noticia, o el conocimiento que tiene la mente de sí misma, y el amor, con que se ama a sí misma en su ser y en su conocimiento. La noticia que la mente tiene de sí misma, y el amor por el que la mente se ama a sí misma y a su noticia, constituyen una unidad o identidad substancial. En cuanto tales son relaciones, pero que se dan en una unidad substancial. Además, si estas tres dimensiones son perfectas entonces son iguales. Si la noticia que la mente tiene de sí misma es perfecta, si alcanza a la mente totalmente, entonces es igual a ella. Si el amor es perfecto, es igual a la mente y a su noticia, tal como ocurre en Dios. En cambio, no ocurre así en la mente humana, por su noticia no alcanza la esencia de la mente, sólo su existencia; y se ama como algo inferior o como algo superior.

El hombre, concluye, por ello, Santo Tomás, es imagen de Dios por su espíritu, que se manifiesta en sus dimensiones de mente, noticia y amor. La mente, tal como se afirma en la metafísica del espíritu de San Agustín, es el mismo ser espiritual, inmaterial, subsistente, inteligible a sí mismo e intelectual; la noticia o conocimiento es el conocimiento que tiene el alma de sí misma; y el amor es el que se tiene a sí misma. Por las tres, es imagen de la Trinidad.

Todavía hay una imagen de la Trinidad más manifiesta en el espíritu humano gracias a sus tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad. Ahora: “Se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos el verbo y de este pasamos al amor”<sup>96</sup>.

El alma humana, tiene noticia existencial de sí de una manera inmediata. Siempre tiene noticia de sí misma, ya que constantemente está presente a sí misma por sí misma. Santo Tomás cita el siguiente texto de San Agustín: “la mente siempre se recuerda, siempre se conoce y ama a sí misma”<sup>97</sup>, pero precisa que ello no significa que: “en el alma se da el conocimiento y amor actual de sí”<sup>98</sup>. Nota que el mismo San Agustín añade: “aunque no siempre crea que es diferente de todas aquellas cosas que no son lo que es ella”<sup>99</sup>.

No siempre esta el alma en presencia de sí misma con la misma plenitud. Explica San Agustín que: “Su mirada es algo que pertenece a su misma naturaleza

---

<sup>95</sup> San Agustín, *De Trinitate*, IX, 12, 18.

<sup>96</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a7, c.

<sup>97</sup> San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 7, 9.

<sup>98</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a7, ad4.

<sup>99</sup> San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 7, 9.

y, cuando piensa en sí misma, vuelve a su presencia, no mediante un movimiento espacial, sino por una conversión inmaterial. Más, cuando no se piensa, ciertamente no está ante su vista ni informa su mirada; no obstante, se conoce como si ella fuera para sí su memoria”<sup>100</sup>. A esta presencialidad no pensada, pero conocida, de modo parecido a los conocimientos que tenemos en nuestra memoria que no siempre pensamos en ellos, aunque los conocemos, le denomina, por ello, memoria.

No tiene idéntico sentido a la facultad del recuerdo, pues esta memoria no ha requerido un aprendizaje, ni tampoco es la mera capacidad para retener lo ya conocido, independientemente de como se haya obtenido, sino que es el alma misma constituida por la unidad de sus tres dimensiones: mente, noticia y amor. Además, por ser memoria de sí, el alma guarda la permanencia de su ser, que es así algo presente siempre, en cambio, la memoria como recuerdo trae a la atención de la mente algo que también estaba oculto pero que es temporalmente pretérito. El alma, tiene, por tanto, una presencialidad entitativa, que por su misma memoria, puede hacerse consciente.

Al asumir esta doctrina, explica Santo Tomás que la “memoria, según San Agustín, no es otra cosa que la retención habitual del conocimiento y del amor”<sup>101</sup>, y más adelante, concluye: “Por lo dicho se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente”<sup>102</sup>. Precisa, por tanto, la distinción agustiniana entre autoconocimiento y autoconciencia de sí, con la doctrina aristotélica del acto y la potencia, que no fue utilizada por San Agustín, caracterizando a la memoria de sí como un conocimiento habitual y al pensamiento de sí como actual.

El conocimiento habitual de la propia existencia, o memoria existencial, sin embargo, no es idéntico al de los hábitos cognoscitivos el entendimiento. Los conceptos: “Están allí de un modo intermedio entre la potencia y el acto, o sea, en hábito, y entonces el hombre puede entender cuando quiera”<sup>103</sup>. En cambio, el conocimiento existencial del propio ser no proporciona ningún concepto del propio yo, únicamente una percepción o experiencia individual y no esencial del alma. No obstante, tiene una cierta semejanza con ellos, en cuanto también en el cognoscente hay lo necesario para su actualización. El alma por su misma presencia, tiene una disposición para conocerse conscientemente en su existir. El

<sup>100</sup> San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

<sup>101</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a7, ad3.

<sup>102</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q93, a7, ad4.

<sup>103</sup> Tomás de Aquino, *De anima*, a15, ad17.

alma, como afirma San Agustín: “se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial”<sup>104</sup>.

La memoria o el conocimiento habitual fáctico y existencial de sí mismo, la unidad originaria de mente, noticia y amor, es la que permite el despliegue de la actividad inmanente del alma, la trinidad: memoria, inteligencia y voluntad. De la memoria nace la inteligencia, y de ella, por medio de la inteligencia, emana la voluntad.

## 8. Modo, especie y orden

Santo Tomás ofreció los ejes sobre los que se sitúa su visión de la realidad con la exposición de su doctrina de los trascendentales, del ente y de sus seis propiedades, y de su estructura analógica. Sin embargo, también integró en su metafísica la concepción de la realidad de San Agustín como participación del bien, en la que se centra su concepción ejemplarista y descendente del universo. La jerarquización de los bienes finitos se dispone en distintos niveles según la triada: modo, especie y orden.

La ontología agustiniana del bien, con esta caracterización trinitaria del bien finito, como vestigio o imagen de la Trinidad divina, está plenamente incorporada en la metafísica tomista. Santo Tomás también considera que son tres los elementos constitutivos de toda perfección en el ente finito: la especie, el modo, y el orden.

Justifica su existencia desde el constitutivo esencial de los entes, que expresa la especie, ya que ésta exige algo que le anteceda, el modo, y algo que se derive, el orden. “Se llaman buenas las cosas en cuanto son perfectas, pues así es como son apetecibles, y perfecto llamamos a lo que nada le falta de cuanto requiere el modo de su perfección. Como quiera que cada cosa es lo que es por la forma, y hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella, para que algo sea perfecto y bueno es indispensable que tenga, además de la forma, lo que la forma presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone que sus principios, sean los materiales o los eficientes, se adapten a ella, y a esto llamamos su modo, y por esto se dice (San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 3, ML 34, 299) que ‘la media establece el modo’”<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> San Agustín, *De Trinitate*, IX, 3, 3.

<sup>105</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a5, c.

En este lugar, San Agustín cita estas palabras de la Escritura: “ordenaste todas las cosas en medida, número y peso”<sup>106</sup>, y considera que hay que entender por “medida lo que establece el modo de existir de todo ente, y por número lo que da la forma de la existencia, y por peso lo que reduce a la estabilidad y quietud a todo ente”<sup>107</sup>.

Continúa explicando Santo Tomás que: “A la propia forma llamamos especie, porque las cosas pertenecen a alguna especie en virtud de ella, y la frase ‘el número proporciona la especie’ quiere decir que las definiciones que determinan la especie son como los números, según dice el filósofo en *Metaphysica* (VII, c. 3, n. 8, 1043 b 34); porque así como la adición o substracción de una unidad varía la especie del número, así también varía la definición si se añade o quita una diferencia. De la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los entes que están en acto obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma, y esto es lo que entendemos por ‘peso y orden’. De ahí que el concepto de bien, atendiendo a la perfección, consista también en el modo, especie y orden”<sup>108</sup>.

El modo constituye la vertiente existencial y singular de las realidades finitas, por el que pueden estar y actuar determinadamente en un lugar concreto. El modo no es sino la medida adecuada, según la cual esta perfección se da en el ente. La especie es el aspecto conceptualizable de la entidad, lo que atrae la atención de la inteligencia. La especie no es sino la forma misma del ente, es decir, el principio intrínseco de la perfección del mismo. El orden es el elemento relativo, fundado en los otros dos. Da razón de la referencia y orientación de las cosas, de su dinamismo tendencial, tanto en su aspecto de apetición o de búsqueda como de difusión de sí. El orden es, por tanto, la inclinación o tendencia que el ente según su forma, o perfección intrínseca, tiene a otras cosas distintas, a su acciones, a la comunicación de sus perfecciones y a su fin.

La perfección y el bien de la criatura es según la plenitud del modo la especie y el orden. La distinción en el bien es por esta triada, que ejemplifica el bien infinito, que como dice San Agustín, está sobre todo modo, especie y orden<sup>109</sup>. La argumentación que da Santo Tomás es la siguiente: “La medida, especie y orden siguen a todo bien creado, en cuanto tal y aun a todo ente. Todo ente y bien es considerado como tal por una forma que les da la especie. Igualmente toda forma, cualquiera que sea, substancial o accidental, es según una medida. De ahí que se diga en *Metaphysica* (VII, c. 3, n. 4, 1043 b 33): ‘Las formas de

<sup>106</sup> Sabiduría, 11, 21.

<sup>107</sup> San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, 3, 7.

<sup>108</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a5, c.

<sup>109</sup> San Agustín, *De natura boni*, c. 22. “No puede decirse que en Dios se dé algún modo, de suerte que se le asigne alguna limitación”.



las cosas son como los números'. Por ello, tienen un cierto modo que les da la medida. Y por su forma cada cosa se ordena a otra. Así, pues, según los diversos grados de bienes hay grados diversos de modo especie y orden"<sup>110</sup>.

El modo y especie son los que causan el orden. "La razón de bien implica respecto, no porque el mismo nombre de bien signifique sólo el mismo respecto, sino porque significa eso a lo que sigue el respecto, con el mismo respecto. Pero el respecto que conlleva el nombre de bien es la disposición de lo perfecto, según que algo está llamado por naturaleza a perfeccionar a otro no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en las realidades; pues por este modo el fin perfecciona aquellas realidades que son hacia el fin. Pero como las criaturas no son su ser, es necesario que tengan el ser recibido, y por esto su ser es finito y determinado según la medida en la que se recibe. Así pues entre estos tres elementos que San Agustín establece, el último, a saber, el orden, es el respecto que el nombre de bien importa, pero los otros dos causan aquel respecto"<sup>111</sup>. Puede decirse, por tanto, que el orden implica un orden específico y un orden particular.

Modo, especie y orden no son buenos en sí mismos, en cuanto supongan esta triple dimensión, porque implicaría una regresión al infinito, sino en cuanto principios del bien. "El modo, la especie y el orden es bien cada uno de ellos, no según aquella manera de decir según la cual el bien es lo que subsiste en la bondad, sino por aquella según la cual el principio de la bondad es bueno. De donde no es necesario que cada uno de ellos tenga modo, especie y orden"<sup>112</sup>.

Como explica Santo Tomás, en otro lugar: "Se dicen buenos el modo, la especie y el orden, en el mismo sentido que son entes, esto es, no porque ellos sean algo que subsiste, sino porque otras cosas son mediante ellos son entes y buenos, y por eso no es preciso que tengan en sí otras cosas por las que sean buenos. No se llaman, pues, buenos en el sentido de que ellos formalmente lo sean por otra cosa, sino porque otras cosas son formalmente buenas por ellas, lo mismo que llamamos ente a la blancura, no, porque ella lo sea en virtud de algo distinto, sino porque hay cosas que por ella adquieren su accidentalidad: blanco"<sup>113</sup>. Modo, especie y orden son tres dimensiones del bien finito, pero que no constituyen una estructura de composición, sino que suponen una misteriosa identidad y diferenciación.

Los entes son así buenos por esta triada, y, por tanto, no únicamente por su naturaleza, sino también por su modalización propia y por su ordenación o fina-

---

<sup>110</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a4, c.

<sup>111</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q21, a6, c.

<sup>112</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q21, a6, ad7.

<sup>113</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a4, ad2.

lidad. No se considera, por consiguiente, que la singularización sea una desintegración de la esencia, ni la limitación, o finitud, como un mal metafísico.

En todo ente hay bien y, por tanto, se hallan siempre sus tres dimensiones. incluso cuando el hombre obra mal, porque: “El modo, la especie y el orden, en los cuales consiste el bien de la naturaleza, están presentes naturalmente en el hombre y no se privan por el pecado”. No obstante, puede decirse que el pecado: “es una privación del modo, de la especie y del orden, en cuanto que en ellos consiste el bien de la virtud”<sup>114</sup>.

Hay que tener en cuenta que: “Cada manera de ser es según alguna forma, por eso toda manera de ser tiene modo, especie y orden. Así el hombre en cuanto hombre tiene su modo, especie y orden, y asimismo lo tiene en cuanto es blanco, en cuanto sabio o virtuoso, o cualquier otro modo de ser que posea. En cambio, el mal priva de algún ser, como la ceguera priva de la vista, y por esto no suprime del todo el modo, la especie y el orden, sino sólo el modo, la especie y el orden que corresponde al ser de la vista”<sup>115</sup>.

En cada ente hay varios y diferentes bienes, y: “Según los diversos grados de bienes hay diversos grados de modo especie y orden. Luego existe un bien constitutivo de la esencia de esta naturaleza que posee modo especie y orden, y de él no despoja ni le disminuye el pecado. Hay también un bien de la inclinación natural, que posee a su vez modo, especie y orden. Este es el que disminuye por el pecado, pero sin llegar a desaparecer totalmente. Existe un bien propio de la virtud y de la gracia, que tiene su modo, especie y orden. Este desaparece totalmente por el pecado mortal. Y existe un bien que es el mismo acto ordenado, con su modo, especie y orden. La privación de éste es lo que constituye esencialmente el pecado. Y así es claro como el pecado es privación de modo, especie y orden y que despoja y disminuye el modo, la especie y el orden”<sup>116</sup>.

El pecado no afecta al bien de la naturaleza humana, con sus propiedades y potencias que quedan intactas. En cambio, provoca la pérdida de todos aquellos dones sobrenaturales y preternaturales que se poseían en el estado de justicia original. Con el pecado no se pierde la bondad de la naturaleza en cuanto su constitución. La naturaleza humana no queda substancialmente corrompida, por el pecado original ni por ningún pecado, quedando incapaz de buenas obras, con pérdida total de la libertad y pecando siempre en lo que hace. Como efecto del pecado no hay corrupción ni debilitamiento intrínseco de los principios que constituyen la naturaleza humana ni de sus potencias del alma. El hombre con-

<sup>114</sup> Tomás de Aquino, *De virtutibus*, a8, ad12.

<sup>115</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q5, a5, ad3.

<sup>116</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a4, c.

tinúa siendo hombre, con su misma naturaleza y facultades. Conserva, por tanto, su modo, especie y orden.

La inclinación al bien, que es igualmente un bien de la naturaleza del hombre, sin embargo, disminuye por causa del pecado. Las facultades humanas, como consecuencia del pecado, aunque continúen siendo facultades, quedan afectadas en su funcionamiento, disminuyendo su inclinación natural a su bien. Sufren una pérdida parcial de las fuerzas naturales con relación a la práctica de la virtud. Con ello, disminuyen el modo, la especie y el orden de este bien.

La inclinación natural a la virtud, con sus tres dimensiones, no pueden disminuir hasta su total extinción, a pesar de que “ese bien se va disminuyendo de continuo por el pecado”. Es imposible, porque: “La virtud conviene al hombre en cuanto racional, pues de ahí procede el que obre según la ley de la razón, que es obrar según la virtud. Y por el pecado no es posible que pierda el hombre su ser racional, pues dejaría de ser sujeto capaz de pecado. Luego no es posible que ese bien de la naturaleza se destruya totalmente”<sup>117</sup>.

Para desaparecer la inclinación natural a la virtud, tendría que desaparecer la racionalidad de la naturaleza humana. Sin embargo, como con cada pecado se va reduciendo esta inclinación parece que puede llegar a desaparecer, ya que tiene que ser finita. Dificultad a su explicación, que presenta Santo Tomás en la siguiente objeción: “El bien de la naturaleza humana es finita, ya que ella misma es finita. Más cualquier cosa finita se consume totalmente con una sustracción continua. Luego, como el bien de la naturaleza puede disminuirse continuamente por el pecado, parece que alguna vez pueda consumirse totalmente”<sup>118</sup>.

Explica Santo Tomás que: “Algunos para explicar esto, se valieron de un ejemplo, en el que se ve que algo finito disminuye hasta el infinito, pero sin consumirse nunca totalmente. Pues dice el Filósofo en *Physica* (II, c. 6, n. 4, 206 b 3), que si a una magnitud finita se le quitara continuamente algo según la misma cantidad, finalmente se consumiría del todo: por ejemplo, si yo sustrajera siempre la medida de un palmo a cualquier cantidad finita. Pero si la sustracción se hiciera siempre según la misma proporción y no según la misma cantidad –v. gr., si la cantidad se divide en dos partes y a la mitad, se le sustrajese la mitad–, así se podría proceder hasta el infinito, de modo, sin embargo, que lo que posteriormente se sustrae siempre será menor que lo sustraído antes. Mas esto no tiene lugar en nuestro caso, pues el pecado siguiente no disminuye menos el bien de la naturaleza que el precedente, si acaso más, si es más grave”<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a2, c.

<sup>118</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a2, ob1.

<sup>119</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a2, c.

El problema desaparece, si se tiene en cuenta que la disminución de la inclinación a la virtud causada por el pecado no se realiza por sustracción. “Aquí la disminución ocurre por adición de obstáculos, lo cual ni quita ni disminuye la raíz de la inclinación”<sup>120</sup>.

Santo Tomás lo explica así: “Esta inclinación es intermedia entre dos cosas: pues, se funda, como en su raíz, en la naturaleza racional, y tiende al bien de la virtud como a su término y fin. De dos maneras, pues, se puede entender su disminución: primero, por parte de la raíz; segundo, por parte del término. Del primer modo no disminuye por el pecado, porque el pecado no disminuye la naturaleza misma. Pero se disminuye del segundo modo, a saber: en cuanto se pone un impedimento para llegar al término”.

De esta manera queda resuelta la dificultad, porque: “Si disminuyera del primer modo, debería consumirse totalmente alguna vez, consumida totalmente la naturaleza racional. Más, puesto que disminuye por parte del impedimento que se interpone para que no llegue a su término, es evidente que puede disminuirse hasta el infinito, porque se pueden poner obstáculos indefinidamente, en cuanto que el hombre puede añadir pecado a pecado indefinidamente. Sin embargo, no puede consumirse totalmente, porque permanece siempre la raíz de tal inclinación. Como se ve por un cuerpo transparente, que siempre tiene la inclinación o aptitud para recibir la luz por el hecho mismo de ser transparente; más disminuye dicha inclinación o aptitud por razón de las nieblas que sobrevienen, aunque perdura siempre en la raíz de su naturaleza”<sup>121</sup>.

Otros bienes del hombre, que pueden llamarse también bienes de la naturaleza, en cuanto ésta es su sujeto –el bien de la virtud y el bien de la gracia, uno natural y adquirido, y el otro sobrenatural y recibido gratuitamente–, por el pecado desaparecen completamente. Asimismo, el modo, la especie y el orden que implicaban. Debe tenerse en cuenta que: “Medida, especie y orden se siguen uno de otro. Luego juntamente se da la privación y disminución de todas ellas”<sup>122</sup>.

## 9. El bien y el mal

Por todas estas seis doctrinas –la gracia y la naturaleza; el ejemplarismo; el iluminismo; el hombre, imagen de Dios; mente, noticia y amor; y las dimensio-

<sup>120</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a2, ad1.

<sup>121</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a2, c.

<sup>122</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q85, a4, ad3.

nes del bien—, que Santo Tomás conexiona utilizando la filosofía de Aristóteles, podría decirse incluso que es un platónico que anexionó el aristotelismo. No sólo por ser agustiniano, sino también porque los mismos elementos platónicos de San Agustín, que acepta el Aquinate, los enriquece con otros tomados del Pseudo-Dionisio. Entre ellos, la teoría de la naturaleza difusiva del bien, que sería la séptima doctrina platónica fundamental, que asume Santo Tomás.

La tesis de que todo lo potencial es capacidad receptiva del bien, y, por tanto, el concebir la potencia como algo medio entre el ente y el no ente, no como negación absoluta de la entidad, sino como capaz de ella, supone otra anterior también en la línea de lo bueno: el carácter difusivo del bien, que toma del Pseudo-Dionisio. El carácter difusivo del bien, en la síntesis tomista, tiene una importancia extraordinaria. Santo Tomás, desde la tesis de la naturaleza difusiva del bien, explica el motivo de la creación y el fin de lo creado.

Sin embargo, aunque el bien tenga una primacía en la línea de la causalidad, no tiene una primacía absoluta, en el sentido que esté por encima del ente o de las esencias. Su carácter difusivo se explica por la perfectividad del acto. Afirma el Aquinate que: “es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo”<sup>123</sup>. Lo que es en acto, no sólo es perfecto, sino perfectivo, y, como consecuencia, es bueno y difusivo de su mismo bien, que no está así más allá o fuera del acto, sino que se fundamenta y constituye en él.

Al centrarse la metafísica difusiva del bien, en la del acto, puede corregir su tendencia a un emanatismo esencialista. Al mismo tiempo puede explicar la constitución ontológica del ente finito y creado, numéricamente múltiple en la identidad específica y sujeto de movimiento y cambio, sin acudir a un no-ente, tal como se hizo en el último platonismo y en la modernidad. La concepción aristotélica del ente en potencia análogo al ente en acto, y referido trascendentalmente al acto que es capaz, le permite asumir la tesis platónica de la difusión del bien.

Otra importantísima doctrina, la octava, que toma también del Pseudo-Dionisio, de quien heredó muchos contenidos de la patrística griega, es la de la escala de los entes, según su triple nivel de perfección de ser, vida y espíritu. Desde la concepción del ente como bueno considera el universo como una jerarquización de bienes, en el que cada uno de ellos está dispuesto en distintos niveles de bondad, según su participación en el bien, que son así expresados analógicamente.

En la *Summa Theologiae*, explica los tres grados de perfección no como concreciones o determinaciones categoriales, sino como distintas participaciones de la perfección de ser. Lo hace contestando a la siguiente objeción a la afirmación

---

<sup>123</sup> Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q2, a1, c.

de que en Dios están las perfecciones de todos los entes: “El viviente es más perfecto que el ente, y el inteligente lo es más que el viviente. Luego, vivir es más perfecto que ser, y saber es más perfecto que vivir. Pero la esencia de Dios es su mismo ser. Luego, no tiene en sí la perfección de la vida y la sabiduría y otras perfecciones parecidas”<sup>124</sup>.

Reconoce Santo Tomás que tal como se afirma en esta objeción, el viviente es más perfecto que el que sólo es ente, y carece de vida; y el que tiene una naturaleza cognoscente intelectual es más perfecto que el viviente carente de inteligencia. A pesar de ello, afirma que puede sostenerse que en Dios, aunque sea el mismo ser, se hallan las perfecciones de todo, que es universalmente perfecto.

La argumentación que da es la siguiente: “Dionisio dice en *De divinis nominibus* (c. 5) que el ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la misma sabiduría, aunque el viviente es más perfecto que el ente sólo, porque además de viviente es también ente; y el inteligente es ente y viviente, si se consideran según que se distinguen por la razón. Así, pues, aunque el ente no incluya en sí al viviente y al inteligente, porque no es preciso que todo aquello que participa del ser, participe el mismo del ser en todos sus grados; sin embargo, el ser de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltarle a quien es el mismo ser subsistente”<sup>125</sup>.

La mayor universalidad del concepto de vida respecto al de inteligente, y del concepto de ente respecto a ambos, no supone una mayor potencialidad a modo de género, sino una mayor perfección y en todos sus grados. Si consideramos el ser, la vida y la sabiduría en su concepto esencial nos aparecen en una perspectiva aparentemente inversa con que se nos muestran las perfecciones de ser, vivir y entender en la escala de los entes, porque hay que reconocer que el ser es más perfecto que la vida, y la misma vida más perfecta que la sabiduría.

La concepción del ser, como perfección suprema por que es acto, y, por tanto, como que hace que algo sea ente, viviente e inteligente, permite, por tanto, la superación de la antinomia por la que la vida y la inteligencia se presentaban situados por encima del ente, ya que éstas están constituidas por la propia perfección y actualidad del ser mismo. Si el ser no fuese más profundo que el vivir, quedaría, entonces, sin explicar la vida. Igualmente si el vivir no fuese más profundo que el entender, quedaría el espíritu desvirtualizado. Además con ello se superan las escisiones que se dan en la historia del pensamiento

<sup>124</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q4, a2, ob3.

<sup>125</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q4, a2, ad3.

entre la vida y el espíritu, y los enfrentamientos entre naturaleza, vida y espíritu, que se encuentran en otras concepciones.

Por último, también por su importancia fundamental para la filosofía cristiana, hay que destacar otras dos doctrinas, la del mal y la de su permisión por la providencia de Dios, que estimulado por el maniqueísmo cátaro vigente en su época, elaboró Santo Tomás siguiendo fielmente la solución de San Agustín. En su exposición de estas doctrinas, la novena y la décima, comienza declarando el Aquinate que el mal no tiene entidad real, es un ente de razón. “Por no atender a este sentido, en que también se toma la palabra ente, hubo algunos que, al decirse que algunas cosas son malas o que el mal está en las cosas, creyeron que el mal era alguna naturaleza real”<sup>126</sup>.

El mal existe o está presente en la realidad, pero como negación. No tiene, por tanto, esencia o naturaleza. “El bien es todo aquello que es apetecible. Como toda naturaleza desea su propio ser y perfección, es necesario afirmar que el ser y perfección de cualquier naturaleza tienen razón de bondad. Por consiguiente, es imposible que el mal signifique un cierto ser o cierta forma o naturaleza. Por tanto, es necesario que con la palabra ‘mal’ se designe alguna carencia de bien”<sup>127</sup>.

El mal es negación del bien, pero no de cualquier bien, sino de un bien debido. “El mal implica ausencia de bien. No obstante, no toda ausencia de bien es llamada mal. Pues la ausencia de bien puede ser tomada como privación y como negación. Así, pues, la ausencia de bien tomada como negación, no contiene razón de mal. En caso contrario se seguiría que aquellas cosas que no existen serían malas. También se diría que cualquier cosa es mala al no tener todo el bien que tienen las demás. Sería malo, por ejemplo, el hombre por no tener la agilidad de la cabra ni la fuerza del león”. No hay un mal metafísico, un mal que se derive de la limitación de los entes creados. “La carencia del bien, que llamamos mal es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista”<sup>128</sup>. El mal es privación, porque: “Toda privación tomada propia y estrictamente, lo es de algo que uno debe tener por naturaleza”<sup>129</sup>.

Con esta definición del mal como privación del bien debido: “Se rechaza el error de los maniqueos que afirmaban que algunas cosas eran malas por naturaleza”<sup>130</sup>. La existencia del mal les confundió, porque por el hecho de que: “algunas cosas son llamadas malas o que el mal se dice que está en las cosas, creye-

---

<sup>126</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a2, ad2.

<sup>127</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a1, c.

<sup>128</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a3, c.

<sup>129</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c6.

<sup>130</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c7.

ron que el mal era una cosa determinada”<sup>131</sup>. El mal existe, y por esta existencia se llaman malos a los entes que la posen, pero no es un ente. “Debe decirse que lo mismo que lo blanco, así también lo malo se dice de dos maneras. Pues de un modo, cuando se dice blanco, puede entenderse lo que es sujeto de la blancura, de otro modo, blanco se dice de lo que es blanco, en cuanto blanco, es decir, del accidente mismo. Y de manera semejante, el mal puede entenderse, de un modo, como lo que es sujeto del mal, y en este sentido éste es algo; de otro modo, puede entenderse como el mal mismo, y en este sentido, éste no es algo, sino que es la privación misma de algún bien particular”<sup>132</sup>.

El mal tiene, por ello, existencia en un sujeto bueno. “El sujeto de la forma y de su privación es uno e idéntico, a saber: el ente en potencia [...]. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una cierta perfección y un bien determinado. Así todo ente en acto es un determinado bien. De manera parecida, todo ente en potencia, en cuanto tal, es un determinado bien, en cuanto que está ordenado al bien. Es un ente en potencia como es un bien en potencia. Hay que concluir, por tanto, que el bien es el sujeto del mal”<sup>133</sup>.

El sujeto del mal es el ente en potencia, porque: “No existiendo la privación sino en un ente en potencia, puesto que decimos que algo está privado cuando le corresponde tener algo por naturaleza y no lo tiene, se sigue que el mal existe en el bien, según que el ente en potencia se dice bueno”<sup>134</sup>.

Debe advertirse, en primer lugar, que el sujeto del mal es el bien, pero puede decirse que lo malo es un cierto bien. El sujeto es deficiente y, por tanto, malo en cuanto esta privación, pero el sujeto en cuanto tal es bueno. En segundo lugar, al afirmarse que el mal tiene como sujeto al bien, no quiere decirse con ello que un mal esté en el correspondiente bien opuesto. “El mal no está como en sujeto en el bien que le es opuesto, sino en algún otro bien; el sujeto, por ejemplo, de la ceguera no es la vista, sino el animal”<sup>135</sup>.

Como consecuencia, el mal no puede suprimir todo bien. “Por mucho que se multiplique el mal, jamás podrá destruir todo bien”, porque: “para que persista un mal es inevitable que persista también su sujeto, que es el bien. Luego, el bien siempre persiste”<sup>136</sup>.

Lo que no quiere decir que no suprima algún bien. Precisa Santo Tomás que: “Para comprender esto debemos considerar que hay tres clases de bien. Uno que

<sup>131</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a2, ad32.

<sup>132</sup> Tomás de Aquino, *De malo*, q1, a1, c.

<sup>133</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a3, c.

<sup>134</sup> Tomás de Aquino, *De malo*, q1, a2, c.

<sup>135</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a3, ad3.

<sup>136</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c12.



se suprime totalmente por el mal, y este tal es el bien que directamente se opone al mal, como la iluminación es totalmente suprimida por las tinieblas, y la vista, que lo es igualmente por la ceguera completa. Hay otro bien, que no es totalmente suprimido por el mal, ni aun disminuido; tal es el bien que es sujeto del mal, puesto que no se disminuye en nada la substancia del aire al hacerse sujeto de la obscuridad. Hay un tercer bien, que se disminuye ciertamente por el mal, pero sin llegar a ser suprimido por completo, y este tercer bien es la capacidad o aptitud del sujeto para el acto”<sup>137</sup>.

Respecto a este ente en potencia, sujeto del bien, indica que: “En el mundo de la naturaleza, está disminución del bien por el mal no puede prolongarse indefinidamente. En efecto, tanto las formas como las virtudes naturales tienen todas sus límites y llegan a un término que no pueden traspasar. Según esto, ni una forma contraria cualquiera ni tampoco la virtud de un agente contrario pueden aumentar indefinidamente, de modo que resulte que el bien disminuya indefinidamente a causa del mal. Sin embargo, en lo moral cabe esta disminución indefinida, pues el entendimiento y la voluntad no tienen límites señalados a sus actos. En efecto, el entendimiento, entendiendo, puede proceder indefinidamente; por eso se dice que las especies matemáticas de números y figuras son infinitas. Igualmente, también la voluntad puede progresar en su querer indefinidamente; por ejemplo, quien quiere cometer un hurto, puede querer cometerlo nuevamente e infinitas veces. Y cuanto más persigue la voluntad los fines indebidos, tanto más difícilmente vuelve al fin propio y debido, como se ve en quienes por la costumbre de pecar han contraído hábitos viciosos. Luego el bien de una disposición natural puede disminuir indefinidamente por el mal moral. No obstante, jamás desaparecerá completamente, pues le acompaña siempre la naturaleza que permanece”<sup>138</sup>, y, con ella la misma aptitud ilimitada.

También se sigue, que hay que: “rechazar el error de los maniqueos, que afirmaban la existencia de un sumo mal, primer principio de todos los males”, porque: “El mal obra en virtud del bien. Pero el primer principio obra por propia virtud. Luego, el mal no puede ser el primer principio”<sup>139</sup>.

Parece que: “El mal obra en cuanto mal, pues se opone al bien y lo corrompe”. Sin embargo: “La privación en cuanto tal, no es principio de acción alguna. Por esto Dionisio dice en *De divinis nominibus* (IV), acertadamente: ‘El mal no lucha contra el bien sino en virtud del mismo bien, pues de sí es impotente y débil’ (IV, c. 20, PG 3, 720A), o sea que no es principio alguno de acción”. Sobre esta cita del Pseudo-Dionisio, explica que cuando se atribuye al mal algo se hace: “accidentalmente [...] como se dice que la ceguera corrompe

<sup>137</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a4, c.

<sup>138</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c12.

<sup>139</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c15.

la vista, porque es la corrupción misma de la vista, igual que decimos que la blancura colorea la pared, porque es el color mismo de la pared”<sup>140</sup>.

El mal no puede, por consiguiente, ser causado por el mal. El mal tiene que ser causado por el bien. En cuanto causa material lo es, porque el bien es su sujeto o soporte. “En cuanto a la causa formal, el mal no la tiene ya que es precisamente una privación de forma”. El mal no tiene naturaleza. “Tampoco tiene causa final, sino que es más bien privación de orden al fin debido, y por eso descarta la razón de útil o de ordenado al fin, que, como el fin mismo, tiene el carácter de bien. Respecto de la causa eficiente, el mal la tiene, pero no directa, sino indirectamente”<sup>141</sup>.

Su explicación es la siguiente: “Algún bien es causa del mal en cuanto deficiente. Sin embargo, no sólo de este modo el bien es causa del mal, sino que además, de algún modo, el bien en cuanto no eficiente, es causa del mal accidentalmente”<sup>142</sup>. Indica también que: “Por tal motivo se dice que el mal no tiene causa eficiente, sino deficiente, pues proviene de una causa agente falta de virtud, y que por eso no es eficiente”<sup>143</sup>.

El mal es un resultado accidental, contingente y circunstancial. No conviene a la causa en cuanto tal o de manera necesaria según su esencia. No se obra el mal por el mal. “Lo que se produce sin la intención del agente, no es un efecto necesario, sino accidental, así como al excavación de un sepulcro accidentalmente es causa del hallazgo de un tesoro, cuando se produce sin la intención del que cava el sepulcro. Más el mal en cuanto tal, no puede ser buscado, ni algún modo querido o deseado, puesto que todo lo apetecible tiene razón de bien, al cual se opone el mal en cuanto tal. De donde, vemos que nadie hace algún mal, a no ser el que intenta algo que le parece bueno”<sup>144</sup>.

Dios causa solo indirectamente el mal. “Al causar Dios en las cosas el bien del orden universal, por consecuencia y como accidentalmente, causa también las corrupciones de las cosas”<sup>145</sup>.

Dios no quiere ni causa el mal, ni se complace en él, sólo lo permite. Las causas creadas son defectibles y por tanto pueden fallar. “Como la perfección del universo exige que haya en él no sólo entes incorruptibles, sino también entes corruptibles, de igual modo exige que haya entes que pueden fallar en su bondad, de lo cual se sigue naturalmente que fallen de hecho algunas veces. En

<sup>140</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c9.

<sup>141</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q49, a1, c.

<sup>142</sup> Tomás de Aquino, *De malo*, q1, a3, ad6.

<sup>143</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c10.

<sup>144</sup> Tomás de Aquino, *De malo*, q1, a3, c.

<sup>145</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q49, a2, c.

esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad”<sup>146</sup>.

Dios permite el mal, pero se podría preguntar por qué no lo impide, ya que lo propio de Dios es “conservar las naturaleza, no destruirla”<sup>147</sup>. Santo Tomás da la siguiente razón: “Todo lo que es prudente soporta un mal pequeño para no impedir un bien grande, ahora bien, cualquier bien particular es pequeño respecto al bien de una naturaleza universal; no se podría impedir un mal que derive de algunas cosas sin suprimir su naturaleza, que es tal que puede fallar o no fallar, y que comporta un daño a una cosa particular y sin embargo añade una cierta belleza en el universo, y, por tanto, Dios, por ser prudentísimo, con su providencia no prohíbe los males, sino que permite que cada cosa actúe según lo que su naturaleza requiere; como afirma Dionisio en el *De divinis nominibus* (c. 4), es propio de la providencia no perder sino salvar la naturaleza”<sup>148</sup>.

Todavía se podría preguntar por qué no ha creado las cosas de tal manera que no puedan fallar. La respuesta de Santo Tomás es la siguiente. “El agente que es óptimo debe producir el efecto en conjunto óptimo, pero no hace que cada una de sus partes sea óptima separadamente, sino óptima según su relación al conjunto, así, por ejemplo, sería contra la bondad del animal, si cada una de sus partes tuviese la dignidad del ojo. Dios hizo, por consiguiente, el universo en conjunto óptimo, según el modo de la criatura, no en cambio las criaturas particulares, sino unas mejores que otras. Por eso en el *Génesis* se dice: ‘Y vio Dios ser buena la luz’ (1,4) y así de cada una de las cosas, pero de todo en conjunto se dice: Y vio Dios que lo que había hecho todo junto era muy bueno’ (1,31)”<sup>149</sup>.

En definitiva, el sentido del mal en el mundo lo había dado ya San Agustín en el siguiente pasaje, que también cita el Aquinate: “Dios omnipotente, siendo sumamente bueno no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuese lo bastante poderoso y lo bastante bueno para sacar bien incluso del mismo mal”<sup>150</sup>.

Con respecto al mal en el mundo, Santo Tomás profesa un optimismo relativo, porque frente a una actitud pesimista escribe: “En la objeción, que el mal acontezca las más veces es absolutamente falso. En efecto, las cosas generables y corruptibles, únicas en que se da el mal de naturaleza, son una parte insignificante de todo el universo. Y, además, en cada especie acontece las menos veces

<sup>146</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q48, a2, c.

<sup>147</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q47, a2, c.

<sup>148</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q5, a4, ad4.

<sup>149</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q47, a2, ad1.

<sup>150</sup> San Agustín, *Enchiridion*, n. 3, c. 11.

darse el defecto de naturaleza. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales, sino el que es conforme a la razón, sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón”<sup>151</sup>.

### 10. El opúsculo *De ente et essentia*

Todas estas diez doctrinas platónico-agustinianas, que pertenecen de un modo muy central a la síntesis filosófica de Santo Tomás, hay que considerarlas también como formando parte de sus fundamentos. La exposición de toda esta síntesis no es fácil no sólo por la original utilización de sus contenidos, de origen muy distinto, pero perfectamente acoplados, sino también porque son necesarios todavía muchos esfuerzos para comprenderla en profundidad y descubrir todas sus virtualidades, tal como comenzaron a realizar sus primeros discípulos, los grandes comentaristas de los siglos XVI y XVII, y los neotomistas.

El mejor compendio de toda esta síntesis filosófica, por lo menos de su fundamentación metafísica, se debe al mismo Santo Tomás, porque puede considerarse su opúsculo *De ente et essentia* (*Sobre el ente y la esencia*), escrito en su juventud, durante sus primeros años de profesor universitario, como un resumen de su metafísica. Aunque es cierto, como ha notado Fabro, que: “El opúsculo revela un dominio seguro de los problemas metafísicos, un amplio conocimiento de las fuentes, no sólo de las obras de Aristóteles sino también de Boecio, de los comentaristas árabes (Avicena, Averroes, Avicibrón) y del misterioso *De causis* [...]. Sorprende en cambio la ausencia de San Agustín y del Pseudo Dionisio, dos especialistas en el análisis del ser espiritual y de sus operaciones, que el Aquinate puso en primer lugar desde el principio de su actividad”<sup>152</sup>. Probablemente el motivo de esta ausencia se explique, porque la exposición estaba destinada a jóvenes estudiantes, asistentes a sus cursos, que ya los conocían y tenían que comprender la nueva “línea aristotélica”, que ignoraban o que les resultaba confusa por las diferentes interpretaciones.

El carácter sintético ha sido señalado por casi todos los comentaristas de este famoso opúsculo del Aquinate. Cayetano (1468-1534), el gran intérprete de Santo Tomás, lo consideraba como un resumen de su pensamiento filosófico. Al incorporarse, en 1493, a la cátedra de Metafísica de la Universidad de Padua,

<sup>151</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q49, a3, ad5.

<sup>152</sup> C. Fabro, “Presentazione”, en A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, Opuscoli filosofici*, Città Nuova, Roma, 1989, pp. 9-20, p. 11.

preparó, para sus alumnos de metafísica, los *Commentaria in De ente et essentia D. Thomae Aquinatis*<sup>153</sup>. Ya habían comentado el opúsculo, antes de Cayetano, que lo califica de “insigne” nada más empezar su comentario<sup>154</sup>, otros muchos autores, como: Armando de Bellovisu (m. 1333); Gerardo de Monte (m. 1480), cuyo *Commentaria ad De ente et essentia* apareció en Colonia, en 1489; Tomás Versorius (m. 1480); y Pedro Crockart (m. 1514), que publicó en París en 1509 y en 1514, el comentario *In D. Thomae de Aquino opusculum De ente et essentia*<sup>155</sup>.

Rafael Ripa (m. 1611), en sus *Commentaria*, lo consideraba un “compendio de metafísica”<sup>156</sup>. José Pecci (1807-1890), en su *Parafrasi e dichiarazione dell’opuscolo di S. Tommaso ‘De ente et essentia’*, escribe: “Según mi parecer, en este opúsculo se encuentra toda la metafísica de Santo Tomás, de la cual hace uso muy acusado en toda línea de sus escritos”<sup>157</sup>. Ya en nuestra época, en su edición crítica de la obra, Boyer indica que, en realidad, está en él todo el sistema filosófico de Santo Tomás. Afirma, en la Introducción: “Quien por un momento preste atención al opúsculo *De ente et essentia*, advertirá que todo el sistema filosófico del Aquinate se encuentra en él, puesto que no hay casi ninguna posición tomista, ya sea de lógica o de cosmología, o de Psicología o de Teodicea, que, en esta obra, con alguna palabra, como mínimo, no sea indicada en su lugar y colocada en su orden”<sup>158</sup>.

<sup>153</sup> Tomás de Vío, Cayetano, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, ed. M. H. Laurent, Marietti, Taurini, 1934.

<sup>154</sup> Tomás de Vío, Cayetano, *In De ente et essentia*, Proem., 1.

<sup>155</sup> Véase: M. Grabmann, “De commentariis in opusculum S. Thomae Aquinatis De ente et essentia”, en *Acta Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis*, 1938, pp. 7-20; C. Feckes, *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin ‘De ente et essentia’ in Lichte seiner Kommentare*, Feetschrift Grabmann, Münster, 1935, pp. 667-681; W. Senko, “Les commentaires anonymes du XV s. sur le *De ente et essentia*”, *Medievalia Philosophica Polonorum*, 1959 (3), pp. 7-16, y C. Stroik, *Ein anonymes Kommentar zum opusculum De ente et essentia des Thomas von Aquino*, Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, 1985.

<sup>156</sup> R. Ripa, *Commentaria in de ente et essentia*, Romae, 1598, Praef. Véase: R. M. Spiazzi, *Santo Tomás. Opuscula Philosophica*, Marietti, Taurini, 1973, “Introductio al *De ente et essentia*”, p. 2.

<sup>157</sup> J. Pecci, “Parafrasi e dichiarazione dell’opuscolo di S. Tommaso De ente et essentia”, *L’Accademia Romana di San Tommaso d’Aquino*, Roma, 1882, vol. II, pp. 101-182. Véase: N. del Re, “Il tomista cardinale Giuseppe Pecci”, en A. Piolanti (ed.), *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Ciudad del Vaticano, 1981, vol. II, pp. 468-475.

<sup>158</sup> C. Boyer, *S. Thomae Aquinatis, opusculum De ente et essentia, Textus et Documenta*, Series Philosophica, V, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1933, p. 7.

Algo parecido ha afirmado Abelardo Lobato, autor de uno de los mejores comentarios recientes del *De ente et essentia*<sup>159</sup>, que ha advertido asimismo que: “Ciertamente no sería justo tomarlo como la más completa síntesis de la filosofía tomista, sin embargo el opúsculo señala el primer paso, bien seguro, en el largo itinerario tomista”<sup>160</sup>.

Siempre se ha considerado que el opúsculo *De ente et essentia* es una obra auténtica de Santo Tomás. Se ha podido probar gracias a su presencia en el catálogo de sus obras, realizado por sus discípulos para el proceso de la Canonización de Santo Tomás, que tuvo lugar en 1323, e incluido en las actas del mismo. De los solo veinticinco opúsculos que se citan, el que hace el número diecisiete se titula: “De ente et essentia, ad fratres socios”<sup>161</sup>.

Es probable, según Roland-Gosselin, que, como el tratado estaba dirigido a un grupo de estudiantes, que seguirían su enseñanza filosófica de bachiller, haya que datarlo, por consiguiente, alrededor del año 1254, cuando Santo Tomás era bachiller sentenciario de la Universidad de París y contaba unos veintinueve años de edad<sup>162</sup>. Confirman esta fecha de composición las siguientes palabras de Ptolomeo de Lucca (h. 1245-1326), discípulo de Santo Tomás en Italia y uno de sus primeros biógrafos: “El tratado *Sobre el ente y la esencia* lo escribió a los hermanos y compañeros, cuando todavía no era maestro”<sup>163</sup>. El Aquinate, por tanto, lo escribió antes de cumplir treinta y un años, mientras comentaba los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>164</sup>.

<sup>159</sup> Véase: A. Lobato, *Commentarium in De ente et essentia Sti. Thomae Aquinatis*, PUST, Romae, 1968.

<sup>160</sup> A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, opuscoli Filosofici. L'ente e l'essenza, L'unità dell'intelletto, e Le sostanze separate*, Traduzione, introduzione e note, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, p. 39.

<sup>161</sup> Véase: P. Mandonnet, “Les opuscles de Saint Thomas d'Aquin, Introduction”, en *S. Thomae Aquinatis, Opuscula Omnia*, Lethielleux, París, 1927, 5 vols., vol. I, pp. I-XXIV; *Ecrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 30.

<sup>162</sup> M. D. Roland-Gosselin, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1948, pp. XXVI-XXVIII.

<sup>163</sup> P. de Lucca, “Historia eclesiástica”, en Muratori, *Scriptores Rerum Italicarum*, Milán, 1727, t. XI, pp. 751 y ss.; texto citado por P. Mandonnet, *Ecrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, vol. I, pp. I-XXIV.

<sup>164</sup> Ésta es también la opinión de Weisheipl, que afirma resaltando su originalidad: “*De ente et essentia*, del cual se conservan más de 179 manuscritos, es un trabajo de metafísica donde la mayor parte de las ideas filosóficas fundamentales de Tomás se expresan claramente, incluso en esta primera época de su carrera [...]. El opúsculo es una expresión inequívoca de: 1º. la distinción real entre la esencia creada y la existencia; 2º. la pura potencialidad de la materia prima; 3º. la negación de la materialidad en las substancias separadas; 4º. la participación de toda la realidad creada, material e inmaterial, del ser divino; 5º. la dependencia –según Aristóteles– tanto de los predicados lógicos, como de las formas abstraídas, de las realidades individuales existentes”; J. A.

Sin embargo, L. Baur, basándose también en este mismo texto de Ptolomeo de Lucca, le asigna como tiempo de composición poco después de 1252, es decir, del regreso de Santo Tomás a París, desde Colonia, cuando contaba 26 años de edad, al ser nombrado Bachiller bíblico de la Cátedra de extranjeros de la Universidad<sup>165</sup>. En cambio, Mandonnet cree que, por la madurez que revela el opúsculo, debió escribirlo al final de su etapa de bachiller sentenciario, en 1256, a los treinta y un años<sup>166</sup>. Según Walz, lo único seguro es que lo redactó entre 1250 y 1256. Es posible, por tanto, que incluso lo escribiese en Colonia, durante su primer año de enseñanza como profesor, cuando tenía veintiséis años<sup>167</sup>.

En los primeros catálogos de las obras de Santo Tomás, así como en los manuscritos de los siglos XIII y XIV, no figura siempre el título *De ente et essentia*, sino otros parecidos, como: *De quidditate et esse*, *De quidditate entium*, *De essentia*, *De entium quidditate*, *De essentiis*, *De quidditate et essentia*<sup>168</sup>, *De esse et essentia*, y *De entium quidditate*<sup>169</sup>.

El tratado *De ente et essentia* aparece con el número treinta de los opúsculos de la antigua y fundamental edición de las obras completas de Santo Tomás, denominada Piana, al final del volumen cuarto<sup>170</sup>. Se encuentra también en las siguientes ediciones de las *Opera Omnia*, que tomaron como base esta primera edición de Roma, ordenada por San Pío V: *Edición primera veneciana*<sup>171</sup>, *Edición de Amberes*<sup>172</sup>, y *Edición primera parisiense*<sup>173</sup>.

Está con el número veintiséis de los opúsculos, que se encuentran en el volumen XVI, de la importante edición llamada de Parma, dedicada al Papa Pío

---

Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, trad. esp. de Frank Hevía, Eunsá, Pamplona, 1994.

<sup>165</sup> L. Baur, *S. Thomae Aquinatis, De ente et essentia. Opusculum*, Monasterii, Münster, 1926, p. 5.

<sup>166</sup> P. Mandonnet, *Les opuscules de Saint Thomas d'Aquin, Introduction*, vol. I, pp. I-XXIV.

<sup>167</sup> A. Walz, "Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino", *Angelicum*, 1939 (16), pp. 463-473; "Ecrits de Saint Thomas", en A. Vacant / E. Mangenot, *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, París, 1946, vol. XXIX, cols. 635-641.

<sup>168</sup> L. Baur, *S. Thomae Aquinatis, De ente et essentia. Opusculum*, pp. 5-6.

<sup>169</sup> M. D. Roland-Gosselin, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, p. XV, n. 1.

<sup>170</sup> *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordini Praed., Opera Omnia, Gratiis privilegiis-que Pii V pontificis maximi typis excussa*, Iulium Accoltum, Romae, 1570-1571, 18 vols., v. IV.

<sup>171</sup> Venecia, 1592-1594, 8 vols., v. IV.

<sup>172</sup> Amberes, 1610-1612, 18 vols., v. IV.

<sup>173</sup> París, 1660, 23 vols., v. IV, en los *Commentaria* de Cayetano, pp. 515-660.

IX<sup>174</sup>. En la edición segunda de París, conocida por Edición Vivès<sup>175</sup> es el número veintisiete de los opúsculos, y aparece en el volumen veintisiete, que lleva por título *Opuscula varia*<sup>176</sup>.

En 1973 apareció en tomo XLIII de la llamada edición Leonina<sup>177</sup>, que, desde que en 1880 el papa León XIII ordenó la nueva edición crítica de las obras completas de Santo Tomás, van publicadas ya más de la mitad de las obras<sup>178</sup>. Por último hay que añadir la edición de R. Busa con el *Indice thomistico*<sup>179</sup>.

También el *De ente et essentia* ha aparecido en las ediciones de los opúsculos de Santo Tomás. La primeros fueron *Opuscula selecta*, publicados en 1881, que incluyeron el tratado en el volumen<sup>180</sup>. Asimismo se encuentra en el volumen I de la edición de los *Opuscula*, de Miguel de María<sup>181</sup>. Ocupa el número ocho en la edición de los *Opuscula omnia*<sup>182</sup>, de P. Mandonnet, que reproduce el texto de la edición Vivès, que a su vez trae el de la edición Piana, con unas pocas variaciones.

En 1949, J. Perrier presentó una nueva edición, reproduciendo básicamente un manuscrito de París (Mn. París Nat. lat. 14546), titulada *Opuscula omnia necnon Opera minora*, pero sólo salió a la luz el tomo primero, en donde el *De ente et essentia* es el número tres de los opúsculos<sup>183</sup>. Por último, hay que mencionar que, en las ediciones manuales de las obras de Santo Tomás, llamadas

<sup>174</sup> S. Thomae Aquinatis, doctoris Angelici, opera omnia, ad fidem optimarum editionum accurate recognita, Ed. Fiaccadori, Parma, 1852-1872, 25 vols., v. XXVI, pp. 330-337. Reimpresión: Musurgia Press, New York, 1948-1950.

<sup>175</sup> Doctoris Angelici, Divi Thomae Aquinatis... Opera Omnia, sive antehac excussa, sive etiam anecdota..., notis historicis, cristicvis, philosophicis... ornata, Vivès, París, 1871-1880; <sup>2</sup>1889-1890, 34 vols.

<sup>176</sup> *Opuscula varia*, pp. 468-479.

<sup>177</sup> Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia, iussi Leonis XIII P. M. Edita, T. XLIII, Editori de San Tommaso / Ad Sanctae Sabiane, Roma, 1976, pp. 369-381.

<sup>178</sup> Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia, iussi Leonis XIII P. M. Edita, Editori de San Tommaso, Roma, 1882; en curso de publicación.

<sup>179</sup> Opera Omnia, ut sunt in Indice thomistico, additis 61 acriptis ex aliis medii aevi auctoribus, curante Roberto Busa, S. J., vol. 7, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Constatt, 1980.

<sup>180</sup> S. Thomae Aquinatis, *Opuscula selecta*, París, 1881, v. IV, pp. 223-242.

<sup>181</sup> S. Thomae Aquinatis, *Opuscula*, ed. revisada por Miguel de María, S. I., Città di Castello, 1886; reedición. Roma, Desclée et Soggi, 1913, pp. 221-255.

<sup>182</sup> S. Thomae Aquinatis, *Opuscula omnia*, Lethielleux, París, 1927, 5 vols.; v. I: *Opuscula genuina philosophica, De ente et essentia*, pp. 145-164.

<sup>183</sup> S. Thomae Aquinatis, *Opuscula omnia necnon Opera minora. Opuscula Philosophica*, Lethielleux, París, 1949, pp. 221-155.



Taurinensis o de Marietti, se ha incluido el opúsculo en los *Opuscula Philosophica*<sup>184</sup>.

Hasta el presente se han publicado de esta importante obra cuatro ediciones críticas. En 1926, la de Ludovico Baur, basada en un manuscrito de Bolonia, otro de Basilea y seis vaticanos<sup>185</sup>. En el mismo año, se publicó también la edición crítica de Roland-Gosselin<sup>186</sup>. Sobre estas dos ediciones, pero teniendo en cuenta también la de Pianca, C. Boyer elaboró un nuevo texto<sup>187</sup>, en 1933. Por último, en el tomo cuarenta y tres, de la Edición Leonina, publicado en 1976, apareció la edición crítica, en la que se han utilizado más manuscritos que en las anteriores<sup>188</sup>.

En los capítulos siguientes se ofrece una detallada explicación del texto de Santo Tomás para ayudar a la comprensión de este texto riquísimo, ya que como ha señalado Abelardo Lobato: “La dificultad que encuentra el lector al seguir su paso está en la densidad del discurso”<sup>189</sup>. Para favorecer la inteligencia del original, se interpreta todo el texto, sin omitir nada y se aportan otros pasajes paralelos de las grandes obras sistemáticas de Santo Tomás, en las que desarrolló y explicó las doctrinas condensadas en este escrito primerizo. Asimismo se han tenido muy en cuenta la interpretación de Cayetano y de los últimos estudios recientes dedicado al opúsculo<sup>190</sup>.

<sup>184</sup> S. Thomae Aquinatis, *Opuscula Philosophica*, ed. de R. Spiazzi, Marietti, Taurini, 1926; 1948; 1954; 1957; 1973, pp. 1-18.

<sup>185</sup> S. Thomae Aquinatis, *De ente et essentia. Opusculum. Ad octo codi codicum manu scriptorum (saec. XIII et XIV) nec non editionis Pianae fidem in usum scholarum edidit*, Monasterii, Typis Aschendorff, 1926, segunda edición corregida, Münster, 1933.

<sup>186</sup> M. D. Roland-Gosselin, O. P., *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d’Aquin*, Texte établi d’après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Etudes historique, Le Saulchoir, Kain, 1926; y en *Bibliothèque Thomiste*, VIII, J. Vrin, París, 1948.

<sup>187</sup> S. Thomae Aquinatis, *Opusculum De ente et essentia*, Textus e documenta, Series philosophica V, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae, 1933; 2ª ed. 1946; 3ª ed. 1950; y 4ª ed. 1970.

<sup>188</sup> Sancti Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII P.M. Edita, T. XLIII (*De principiis naturae, De aeternitate mundi; De motu cordis; De mixtione elementorum; De operationibus occultis naturae, De iudiciis astrorum, de sortibus, De unitate intellectus, De ente et essentia, De fallaciis de propositionibus modalibus*), pp. 369-381.

<sup>189</sup> A. Lobato, *Tommaso d’Aquino, opuscoli Filosofici. L’ente e l’essenza, L’unità dell’intelletto, e Le sostanze separate*, p. 40.

<sup>190</sup> Las publicaciones recientes sobre el *De ente et essentia*, que tienen mayor interés son las siguientes: P. Cardoletti, “Analisi logica del linguaggio e costruzione metafisica nel *De ente et essentia* di S. Tommaso d’Aquino”, en *Miscellanea di A. Gazzana*, Marzorati, Milano, 1960, pp. 51-11; J. G. Deninger, “Platonische Elemente in Thomas von Aquin *Opusculum De ente et essentia*”, en *Miscellanea Hirsberger*, Minerva, Frankfurt, 1965, pp. 377-391; E. Forment, *Filosofía del ser. Introducción comentario, texto y traducción del ‘De ente et essentia’ de Santo Tomás*, PPU, Barcelona, 1988; M. Gogaz, “Le R. Gumpenbergh, Zur Sienslehre in *De ente et essentia* des

A pesar de que son muy numerosos los comentarios y los estudios dedicados al *De ente et essentia*, no es superfluo otro nuevo, porque, como ha señalado Lobato: “El pequeño tratado, tan estudiado, no está nunca agotado. Podemos afirmar que si fuese posible poner sobre una balanza en una parte el opúsculo y en la otra todos los comentarios, y si la balanza pudiese indicar el valor filosófico, aún hoy la aguja de la balanza se inclinaría hacia el opúsculo”<sup>191</sup>.

La traducción castellana, que sigue a esta Introducción se ha realizado sobre edición crítica de la Leonina, aunque se han tenido en cuenta las variantes del texto de las ediciones de Roland-Gosselin, Baur y Boyer. No obstante, la división de los capítulos y de los correspondientes párrafos se conserva la de la primera. A diferencia de otras traducciones en español<sup>192</sup>, se ha procurado que la nueva versión sea lo más lo más fiel posible a la estructura de la frase latina y al sentido estricto de cada uno de sus términos<sup>193</sup>. Con ello, quizás se ha perdido agilidad y viveza y hasta calidad literaria, pero se ha podido ganar en exactitud, rigor filosófico e incluso probablemente en claridad, que posee indiscutiblemente el texto latino de Santo Tomás.

---

Thomas von Aquin”, en *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 1974 (21), pp. 420-438; A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, opuscoli Filosofici. L'ente e l'essenza, L'unità dell'intelletto, e Le sostanze separate*, Traduzione, introduzione e note, Città Nuova Editrice, Roma, 1989; J. Lohmann, “Saint Thomas et las Arabes”, *Revue de Philosophie de Louvain*, 1976 (74), pp. 30-44; B. Negroni, “Essenza ed esistenza nell'omonimo opuscolo di S. Tommaso d'Aquino”, *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Roma-Napoli, 1974, v. VI, pp. 283-289; J. Owens, “Stages and distinction in *De ente et essentia*”, *Thomist*, 1981 (45), pp. 99-123; M. D. Roland-Gosselin, *Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin*, Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, notes et études historiques, Vrin, París, 1948; C. Stevens, “A prologue to *De ente et essentia*”, *Angelicum*, 1980 (57), pp. 389-400; F. Van Steenberghe, “Le problème de l'existence de Dieu dans le *De ente et essentia* de saint Thomas d'Aquin”, *Melanges De Ghellinck*, Duculot, Gembloux, 1951, pp. 837-847; J. F. Wippel, “Aquinas' route to the real distinction. A note on the *Ente et essentia*”, *Angelicum*, 1980 (57), pp. 389-400.

<sup>191</sup> A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, Opuscoli Filosofici*, Introduzione, p. 48.

<sup>192</sup> Las traducciones castellanas más conocidas son las siete siguientes: 1) Juan R. Sepich, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1940; 2) Luis Lituma y Alberto Wagner de Reyna, Losada, Buenos Aires, 1940, <sup>2</sup>1954; 3) Antonio Tomás y Ballús, en *Opúsculos filosóficos genuinos*, Poblet, Buenos Aires, 1947, pp. 281-314; 4) Juan Planella Guille, Atlántida, Barcelona, 1949; 5) Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1954, <sup>8</sup>1977, reed. Sarpe, Madrid, 1985; 6) C. I. González, S. J., Tradición, México, 1979; 7) Eudaldo Forment, PPU, Barcelona, 1988.

<sup>193</sup> Algo parecido se hace en la traducción francesa de C. Capelle (Saint Thomas d'Aquin, *L'être et l'essence (De ente et essentia)*, Texte, traduction et notes par Catherine Capelle, O. P., J. Vrin, París, 1978); también la italiana de P. Orlando (Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia, L'essenza dell'esistente*, Dehoniane, Napoli, 1986) y la de A. Lobato, *Tommaso d'Aquino, Opuscoli Filosofici, L'ente e l'essenza*, pp. 37-73.