

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

EDAD MEDIA

Filosofía Cristiana



Agustín de Hipona

(354-430)

Vida

Agustín nació en Tagaste (Suk-Aras, a cerca de 100 km. de Bona). Después de terminar sus estudios se trasladó a Madaura y luego a Cartago para estudiar letras y retórica, que más tarde había de enseñar a su vez.

Su madre, Mónica, le había inculcado desde muy pronto el amor a Cristo, pero no estaba bautizado. Conocía muy mal las doctrinas cristianas, y los desórdenes de una turbia juventud no le habían inducido a instruirse mejor. Militó, en primer lugar en el [epicureismo](#), pero lo abandonó porque creía en la inmortalidad del alma, negada por Epicuro. En 373, en medio de los placeres de Cartago, leyó un diálogo de Cicerón actualmente perdido, el "*Hortensius*". Esta lectura le inflamó en un vivo amor a la sabiduría. Ahora bien, aquel mismo año vino a dar con los [maniqueos](#), que se vanagloriaban de enseñar una explicación puramente racional del mundo, de justificar la existencia del mal y de conducir finalmente a sus discípulos a la fe mediante la sola razón. Agustín creyó durante algún tiempo que esa era la sabiduría que él anhelaba. Por eso volvió -como maniqueo y como enemigo del cristianismo- a enseñar letras en Sagaste y regresó luego a Cartago, donde compuso su primer tratado, hoy perdido, "*De pulchro et apto*". Entretanto, sus convicciones maniqueas se habían estremecido. Las explicaciones racionales que no dejaban de prometerle no habían llegado todavía y veía claramente que no llegarían nunca, cayendo así en el [escepticismo](#). Salió, pues, de la secta y se dirigió a Roma, en el 383, para enseñar retórica. Al año siguiente, la intervención del prefecto de Roma, Símaco, le permitió obtener la cátedra municipal de Milán. Visitó al obispo de la ciudad, Ambrosio, y siguió sus predicaciones, en las que descubrió la existencia del sentido espiritual que se oculta bajo el sentido literal de la Escritura. No obstante, su alma seguía vacía. Como buen discípulo de Cicerón, profesaba entonces un "academismo" moderado, dudando casi de todo, pero sufriendo por esta falta de certezas. Entonces leyó algunos escritos [neoplatónicos](#), especialmente una parte de las "*Enéadas*" de Plotino en la traducción de Mario Victorini. Este fue su primer encuentro con la Metafísica y fue decisivo. Liberado del materialismo de Manes, acometió la empresa de purificar sus costumbres, de igual manera que había aclarado su pensamiento; pero las pasiones eran tenaces y él mismo se extraña de su impotencia para vencerlas cuando leyó, en las "*Epístolas*" de San Pablo, que el hombre es presa del pecado y que nadie puede librarse de él sin la gracia de Jesucristo. La verdad total que

Agustín buscaba desde hacía tiempo le era, por fin, ofrecida; la abrazó con alegría en septiembre de 386, a la edad de treinta y tres años.

En el 412 comienza la "*Ciudad de Dios*" que concluirá en el 426

Epistemología

La evolución de S. Agustín no había terminado todavía en 386, mal instruido en la fe que abrazaba, aun le faltaba conocerla mejor y después enseñarla a su vez. Ésta había de ser la tarea de toda su vida; pero si nos atenemos a sus ideas filosóficas podemos decir que Agustín vivirá sobre el fondo **neoplatónico** acumulado en el primer entusiasmo de los años 385-386, no lo acrecentará nunca; se surtirá de él cada vez con menos gusto, según vaya envejeciendo; pero toda su técnica filosófica provendrá de él.

Sin embargo, una diferencia radical lo distinguirá de los neoplatónicos, y eso desde el momento mismo de la conversión. Los maniqueos le habían prometido conducirlo a la fe en las Escrituras por el conocimiento racional; S. Agustín se propondrá desde ahora alcanzar **por la fe en las Escrituras, la inteligencia de lo que éstas enseñan**. Ciertamente que el asentimiento de las verdades de fe debe ir precedido por algún trabajo de la razón; aunque aquéllas no sean demostrables se puede demostrar que es legítimo creerlas, y es la razón la encargada de ello. Hay, pues **una intervención de la razón que precede a la fe, pero hay una segunda intervención que la sigue**. Fundándose en la traducción - incorrecta por lo demás- de un texto de Isaías en la versión de los Setenta, Agustín no se cansa de repetir: *Nisi credideritis, non intelligetis* ("**sin haber creído, no entenderéis**"). Hay que aceptar por la fe las verdades que Dios revela si se quiere adquirir luego alguna inteligencia de ellas; ésta será la inteligencia que, del contenido de la fe, puede alcanzar el hombre de aquí abajo. Un célebre texto del *Sermón 43* resume esta doble actividad de la razón en una fórmula perfecta: "Comprende para creer, cree para comprender": "*Intellige ut credas, crede ut intelligas*".

Para Agustín, siguiendo a Platón y a Plotino, el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. Cuando habla como simple cristiano tiene buen cuidado de recordar que el hombre es la unidad de alma y cuerpo; cuando filosofa, vuelve a caer en la definición de Platón. Es más, retiene esta definición con las consecuencias lógicas que lleva consigo, la principal de las cuales es la trascendencia jerárquica del alma sobre el cuerpo. Presente toda entera al cuerpo todo entero, el alma sólo le está unida por la acción que sobre él ejerce continuamente para vivificarlo. Atenta a cuanto en él acontece, nada le pasa por alto. Si algún objeto exterior hiere nuestros sentidos, nuestros órganos sensoriales sufren su acción; pero como el alma es superior al cuerpo, y puesto que lo inferior no puede obrar sobre lo superior, ella misma no sufre acción ninguna. Lo que acontece es lo siguiente: gracias a la vigilancia que ejerce, , al alma no le pasa inadvertida esta modificación de su cuerpo. Sin sufrir nada de parte del cuerpo, sino al contrario, por su propia actividad, con maravillosa rapidez saca de su propia substancia una imagen semejante al objeto. Esto es lo que se llama una sensación. Las sensaciones son, pues, acciones que el alma ejerce y no pasiones que sufre.

Entre las sensaciones, unas nos informan simplemente sobre el estado y las necesidades de nuestro cuerpo, otras sobre los objetos que le rodean. El carácter que distingue a estos objetos es su inestabilidad. Como duran en el tiempo aparecen y desaparecen, se borran y se reemplazan unos a otros sin que sea posible captarlos. Cuando estamos a

punto de decir de ellos que son ya han desaparecido. Esta falta de estabilidad, que refleja una verdadera falta de ser, los excluye de todo conocimiento propiamente dicho. Conocer es aprehender por el pensamiento un objeto que no cambia y cuya misma estabilidad permite retenerlo bajo la mirada del espíritu. De hecho, el alma encuentra en sí misma conocimientos que versan sobre objetos de este tipo. Así ocurre siempre que aprehendemos una verdad (verdadera verdad). Porque una verdad es algo completamente distinto a la constatación empírica de un hecho; es el descubrimiento de una regla por el pensamiento que se somete a ella. Si veo que dos más dos son cuatro o que hay que hacer el bien y evitar el mal, aprehendo unas realidades no sensibles, es decir, puramente inteligibles, cuyo carácter fundamental es su **necesidad**. No pueden ser de otra manera. Puesto que son necesarias, son **inmutables**. Puesto que son inmutables, son **eternas**. Necesarias, inmutables, eternas: esos tres atributos se resumen diciendo que son **verdaderas**. Así, pues, su bondad depende, a fin de cuentas, de que tienen ser, porque **sólo es verdadero lo que verdaderamente existe**.

Si se piensa esto, la presencia de conocimientos verdaderos en nuestra alma plantea un grave problema. ¿Cómo explicarlo?. En cierto sentido, todos los conocimientos derivan de nuestras sensaciones, únicamente podemos concebir los objetos que hemos visto, o los que podemos imaginar a base de aquellos que hemos visto.. Ahora bien, ninguno de los objetos sensibles es necesario, inmutable o eterno; por el contrario, todos son contingentes, mudables, pasajeros. Acumúlese cuantas experiencias sensibles se quiera y nunca se sacará de ellas una regla necesaria. Veo perfectamente, a primera vista, que de hecho dos más dos son cuatro, pero mi pensamiento es el único que me permite ver que no puede ser de otra manera. No son, pues, los objetos sensibles los que me enseñan las mismas verdades que les conciernen, y mucho menos las otras. Entonces, ¿seré yo mismo la fuente de mis conocimientos verdaderos?. Mas yo también soy contingente y mutable, como las cosas, y precisamente por eso se inclina mi pensamiento ante la verdad que lo domina. La necesidad con que se impone la verdad a la razón no es otra cosa que el signo de su **trascendencia** respecto de ella. La verdad está en la razón, **por encima** de la razón.

Por tanto, **en el hombre hay algo que lo trasciende**. Puesto que ello es **la verdad**, ese algo es **una realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna**. Precisamente lo que llamamos **Dios**. Las más variadas metáforas pueden servir para designarlo, pero todas tienen, en definitiva, el mismo sentido. Es el sol inteligible a cuya luz la razón ve la verdad; el Maestro interior que responde desde dentro a la razón que le interroga; de cualquier manera que se le llame, siempre se entiende que designa a esa realidad divina que es la vida de nuestra vida, más interior a nosotros que nuestro propio interior. Por eso, todas las vías agustinianas hacia Dios siguen análogos itinerarios: **De lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior**.

Encontrado por ese método, el Dios de Agustín se ofrece como una realidad a la vez íntima al pensamiento y trascendente al pensamiento. Su presencia es atestiguada por cada juicio verdadero, ya sea científico, estético o moral; pero su naturaleza se nos escapa. Mientras entendemos, aún no se trata de Dios, porque Él es inefable, y nosotros decimos más fácilmente lo que no es que lo que es. Entre todos los nombres que se le pueden dar hay uno que lo designa mejor que los demás, aquél bajo el cual Él mismo quiso darse a conocer a los hombres, cuando dijo a Moisés: "*Ego sum qui sum*" (Éxodo, III, 14). Es el ser mismo (*ipsum esse*), la realidad plena y total (*essentia*), hasta el punto de que, estrictamente hablando, esa denominación de *essentia* sólo le conviene

a Él. Ya hemos visto por qué. Lo que cambia no existe verdaderamente, puesto que cambiar es dejar de ser lo que se era para llegar a ser otra cosa que, a su vez, se dejará de ser. Todo cambio implica, pues, una mezcla de ser y de no ser. Eliminar el no-ser es eliminar el principio mismo de su mutabilidad y no conservar, con la sola inmutabilidad, más que el ser. En consecuencia, decir que Dios es la *essentia* por excelencia, o que es supremamente ser, o que es la inmutabilidad es decir lo mismo. Ser verdaderamente es ser siempre de la misma manera: *vere esse est enim semper eodem modo esse*; ahora bien, Dios es el único que siempre es el mismo; es, pues, el Ser, porque es la inmutabilidad.

Conocimiento sensible es la captación de los objetos por medio de las captaciones de nuestros sentidos. El alma conoce la modificación que ha sufrido el cuerpo y a través de ella conoce la cosa. No se trata de un conocimiento "verdadero", ya que tanto las deficiencias de los objetos como de los sentidos lo impiden.

Conocimiento racional, parte de los datos de la sensación y emite juicios sobre los objetos que conoce a través de ellos, comparándolos con los modelos eternos, es decir, con las ideas de las cosas en la mente divina. Este nivel de conocimiento es propio del hombre y le diferencia de los seres inferiores.

Conocimiento de contemplación, consiste en ver las "ideas eternas" tal cual son. Por este conocimiento lo que se contempla no son las modificaciones del cuerpo (sensaciones), ni se emiten juicios sobre estas sensaciones, sino que se contemplan los verdaderos modelos de las cosas y por ello se alcanza el conocimiento objetivo, la verdad objetiva.

La influencia de Platón es aquí clara, ya que se pasa de los objetos mudables, sometidos al cambio, a los objetos inmutables que pueden garantizar la objetividad del conocimiento. Sin la existencia de esas ideas eternas o inmutables no sería posible el conocimiento objetivo, ya que las ideas de los objetos sensibles dependerían de cada sujeto, pues la sensación es individual y depende del cuerpo.

Para alcanzar estas "ideas eternas" es necesaria una ayuda. Al igual que para conocer las cosas del mundo sensible es necesaria la luz del sol, también para las ideas eternas se necesita una **iluminación** que haga al hombre capaz de verlas. Esta iluminación capacita al hombre para superar la limitación de su mente finita, temporal y mudable y alcanzar así lo inmutable y eterno, que es el lugar de la "Verdad". Esta iluminación actúa sobre la mente del hombre y por eso el lugar donde está la Verdad es su interior. No es que con esa iluminación el hombre sea capaz de contemplar la esencia divina, sino que, por recibir de Dios la razón ("luz natural") está capacitado para ver las verdades esenciales y necesarias. Descubre así dentro de él algo que le trasciende, algo que le hace ir más allá de su propia limitación, es el "Dios escondido en el hombre".

Las ideas ejemplares

En Platón, por encima del mundo sensible existía el mundo de las ideas, que eran seres reales, personales y superiores al Demiurgo, el cual "creaba" el mundo sensible tomándolas como modelos ejemplares de su obra.

Filón invirtió el esquema platónico, ajustándolo a la fe judía. Colocó a Dios por encima del mundo de las ideas y puso a éstas en la segunda hipóstasis (persona -de la Trinidad-), que era la Sabiduría divina, el Logos.

De Filón pasa este esquema al neoplatonismo, en el cual las realidades del mundo superior se escalonan en el siguiente orden: primero el Uno, segundo el Logos o el Nous y tercero el Alma del mundo.

San Agustín, a su vez, hace sufrir a este esquema una modificación adaptándolo al dogma cristiano. Dios, uno y trino es una esencia eterna, inmutable e infinita, idéntica en las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el Verbo eterno, igual en esencia y consubstancial al Padre y al Espíritu Santo, existen desde toda la eternidad las **ideas ejemplares**, modelos o arquetipos de todas las cosas, no sólo en género o en especie, sino cada una en su realidad individual. Las ideas están precontenidas en la inteligencia divina y son consubstanciales con ella (no "producidas" por ella). La razón está en que todo artífice necesita poseer anticipadamente en su inteligencia, de alguna manera, la obra que pretende realizar. Por lo tanto, el mundo de las ideas no es, como en Platón, distinto de Dios, ni menos aún superior a Él.

Las ideas son la fuente del ser, el fundamento inmutable de todas las realidades mudables y contingentes del mundo sensible y, a la vez, la fuente de toda verdad e inteligibilidad de las cosas y el fundamento firme de la certeza y de la ciencia.

San Agustín. considera a Dios (divinidad = trinidad) como el ámbito de lo inteligible. Las ideas no son, pues, "producidas" por Dios, sino que son consubstanciales a Dios. Por tanto:

a) Sitúa la **creación** precisamente en el abismo entre lo inteligible y lo sensible, haciendo corresponder la oposición Creador/creado a la oposición platónica ser/cosa. Como entre la idea y lo sensible (no como determinación) hay un verdadero abismo, queda abierta una puerta para admitir la total contingencia de lo sensible. Todo lo necesario queda del lado de Dios.

En efecto, Dios es la *essentia* cuya existencia atestiguan los demás seres, la inmutabilidad que el cambio exige como causa. Porque cambiar es ser y no-ser, o no ser por completo todo lo que se es. ¿Cómo es posible, pues, que lo que no es verdaderamente se dé el ser a sí mismo? Y ¿qué otro, sino "aquel que es verdaderamente", podría ser su causa?. Por su mutabilidad, las cosas no cesan de proclamar: "no nos hemos hecho a nosotras mismas, es Él quien nos ha hecho". Mas, porque de Dios les viene todo el ser que poseen, de sí mismas sólo tienen incapacidad de existir por sí, que es el no-ser; así pues, en nada contribuyen a su existencia; en suma, han sido hechas por Dios de la nada, y eso es lo que se llama crear.

Mal

Al ser lo sensible como tal lo que sale de la creación, se le asegura a lo sensible como tal un carácter positivo (por lo tanto una bondad), y se le da a la creación un sentido de distinción substancial entre lo creado y el creador.

Para San Agustín, ni la materia es algo negativo, ni está supuesta en la creación, ni constituye ningún límite en la creación del mundo, sino que es ella misma creada. Ni el mal en el hombre consiste en estar unido a la materia, sino que consiste más bien en una sobre valoración de ella, en una inversión de la jerarquía. Nada es un mal, el mal no es en ningún sentido, lo que designamos como "mal" es simplemente la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debería poseerlo.

Ejemplarismo

Dios creó el mundo como quiso y cuando quiso... No lo creó en el tiempo sino con el tiempo. El tiempo empezó en el momento en que el mundo empezó a ser. El tiempo es la medida del movimiento y no pudo, por tanto, haber tiempo antes de que hubiera cosas mudables.

El relato de la creación en el *Génesis* hay que entenderlo en sentido alegórico. Dios realizó toda su obra creadora en un solo instante. Pero continúa la de conservación y providencia a través de los siglos. En el primer momento creó la materia informe y caótica y depositó en ella todos los gérmenes de donde irán saliendo los seres, conforme el modo y el tiempo que previó y determinó en el primer momento de la creación.

San Agustín, para explicar el modo de la creación acude, pues, a la teoría de las razones seminales (λογοι σπηρματοκοι), que quizás conoció a través de Plotino. A las formas e ideas ejemplares existentes en la mente corresponden los gérmenes o razones seminales que Dios introduce en el seno de la materia informe, y que se van desarrollando en ella cuando les llega el tiempo determinado por Dios.

Una consecuencia de este concepto de las ideas divinas y de la creación es el ejemplarismo. Dios ha dejado impresa en las cosas la huella de su creación. Todos los seres, pero de manera especial el alma humana, son imágenes en que Dios se refleja en cierta manera.

El alma humana lleva impresa la imagen de la Trinidad, es en ella, en su estructura misma, donde se encuentran los indicios más seguros de lo que puede ser la Santísima Trinidad, por tanto, la propia divinidad. Porque el alma es, como el Padre; y de su ser engendra la inteligencia de sí misma, como el Hijo, o como el Verbo; y la relación de este ser a su inteligencia es una vida, como el Espíritu Santo. O también: el alma es, ante todo, un pensamiento (inteligencia, *mens*) de donde brota un conocimiento en que dicho pensamiento se expresa (*notitia*), y de su relación a este conocimiento surge el amor que se tiene (*amor*). ¿No es de manera análoga como el Padre se profiere en su Verbo y como uno y otro se aman en el Espíritu Santo?. Ciertamente sólo se trata de imágenes, pero si el hombre es verdaderamente a imagen de Dios, no pueden ser imágenes por completo vacuas. Ahora bien, esas imágenes nos instruyen, de rechazo, acerca del hombre. Ser análogo a la Trinidad no es solamente ser un pensamiento que se conoce y se ama; es ser un testimonio vivo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Conocerse a sí mismo -según nos aconseja Sócrates- es conocerse como la imagen de Dios, es conocer a Dios. En tal sentido nuestro pensamiento es memoria de Dios, el conocimiento que en él se encuentra es inteligencia de Dios, y el amor que procede de uno y otro es amor de Dios. Hay, pues, en el hombre, algo más profundo que el hombre. Lo más íntimo de su pensamiento no es sino el secreto inagotable de Dios mismo.

Esquema I. Filosofía de la Historia

Alternativa del hombre individual:

vivir según la carne.

vivir según el espíritu.

Alternativa de la historia de la humanidad:

Lucha de dos reinos:

Reino de la carne (**ciudad terrena**, ciudad del diablo, sociedad de los impíos.

Reino del espíritu (ciudad celestial, **ciudad de Dios**, comunidad de los justos)

Ningún período de la historia está dominado por una de las dos ciudades.

Ninguna ciudad se identifica con los elementos particulares que el hombre construye, cada ciudad depende solamente de lo que cada individuo decide ser:

El amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios engendra la ciudad terrena.

El amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí engendra la ciudad celestial.



Sto. Tomás

(1225-1274)

Vida

Nace en la fortaleza de Rocaseca (en el Reino de Sicilia) en la provincia de Nápoles, a 125 Km. de Roma. Hijo de Landolfo de Aquino, señor de Rocaseca y Teodora de Teate.

A los cinco años ingresa en el monasterio de Montecasino. Los nobles de aquella época tenían por costumbre destinar al hijo menor al estado eclesiástico. Por este motivo,

Tomás es enviado como oblato con la secreta intención de que algún día llegara a ser abad del monasterio benedictino.

En 1.239, Federico II, en guerra con el papa Gregorio IX, se apoderó de Monte Casino, expulsó a los monjes y lo convirtió en fortaleza. Santo Tomás tuvo que abandonar el monasterio, quedando rescindido su compromiso como oblato benedictino. Continuó sus estudios en la Universidad de Nápoles.

Hacia 1245, fallecido su padre, ingresa en la Orden Mendicante de los Predicadores (dominicos) en la que ve la posibilidad de hacer compatibles sus aspiraciones religiosas con las intelectuales. Sus superiores, temiendo la oposición de su madre, lo enviaron al monasterio de Santa Sabina de Roma, y de aquí a París. Su madre, que había ido a buscarlo, irritada al no encontrarlo en Nápoles, dio aviso a los hermanos de Santo Tomás, que se hallaban en Toscana al servicio del Emperador Federico II, para que se apoderasen de él. Partieron en su busca y lo encontraron en Acquapendente, lo condujeron primero al castillo de Monte San Giovanni y después a Rocaseca, donde permaneció recluido un año largo (mayo de 1244-agosto de 1245). En su prisión le permitieron tener el *Breviario*, la *Biblia*, las *Sentencias* (libros que aprendió de memoria) y la *Sofística* de Aristóteles.

A fines de 1245 se fugó de Rocaseca, quizá a sabiendas de su madre, descolgándose de una ventana. Volvió a Nápoles, donde terminó su noviciado, permaneciendo ya definitivamente como fraile dominico. Es enviado para ampliar estudios primero a París, después a Colonia, donde tiene como maestro a San Alberto Magno, el cual, tomando pie del apodo que le daban sus compañeros de estudios por su gran complexión física y su carácter tímido y retraído, dijo en cierta ocasión: "*Nosotros le apodamos Buey Mudo, pero este buey va a dar un mugido con su sabiduría que se oirá en todo el mundo*".

En 1252 comienza su enseñanza en la misma Universidad de Colonia, bajo la dirección de su maestro. Fruto de esta docencia son varios de sus opúsculos, entre ellos el conocido "*De ente et essentia*". Inocencio IV le ofrece ser abad de Monte Casino aun continuando como fraile dominico. Tomás rechaza la oferta a pesar de los requerimientos de su madre, que ve en las propiedades de Monte Casino la única manera de paliar la mala situación por la que atraviesa la familia, desposeída de todos sus bienes por el emperador.

Nombrado "Bachiller en Teología" ocupa una cátedra en la Universidad de París, no sin fuertes resistencias a causa de su juventud y de la oposición de los profesores seculares contra los de las órdenes religiosas.

En 1256 es promovido al grado de "Maestro en Sagrada Teología". También en esta ocasión se vuelven a repetir, acentuadas, las tensiones de costumbre. Los estatutos de la Universidad exigen 35 años al candidato y Santo Tomás sólo cuenta con 31. Pero la competencia demostrada en su docencia anterior le allana el camino. Tal título le permitirá presidir actos académicos públicos y, lo que era más importante dada la fuerza que en la época tiene el argumento de autoridad, le capacitaba para sentenciar doctrinalmente en las disputas públicas. La obra más importante de esta época es la "*Summa contra Gentiles*".

En 1259 vuelve de nuevo a Italia y enseña en diversas ciudades siguiendo las sucesivas estancias de la Corte Pontificia, a la que estaba vinculada una especie de Universidad ambulante de la que era profesor al mismo tiempo que consultor del Papa.

Redacta la primera parte de su gran obra "*Suma Teológica*" con la intención de que pueda servir como libro de texto para sus alumnos.

En 1269 vuelve de nuevo a París donde continuaban los enfrentamientos y disputas entre corrientes y escuelas. Su prestigio le facilita ahora la vuelta a su antigua cátedra con la intención por parte de sus superiores de contribuir a un apaciguamiento de las disputas personales y doctrinales.

En 1272, enseñando en la Universidad de Nápoles, escribe la tercera parte de la "*Suma Teológica*", obra que ya no terminaría al entrar en un estado de postración y místico arrobamiento que le impidió, a pesar de los continuos ruegos de sus amigos y colaboradores, dictar a sus amanuenses, como acostumbraba, una sola palabra.

En 1274, convocado el Concilio de Lyon, con salud ya muy quebrantada, acusó la dureza del viaje a lomos de su mulo, se acentuó aún más su mutismo que ya sólo rompió a petición de los monjes que lo cuidaban y en agradecimiento a las atenciones y desvelos con un comentario al "*Cantar de los Cantares*". Días después moría en el monasterio cirstenciense de Fonsanova donde había sido acogido al sentirse gravemente enfermo.

Obras

Pueden dividirse en dos grupos:

a) Escritos filosóficos: "Comentarios de las obras de Aristóteles"

"*Del ente y la esencia*"

b) Escritos teológicos: "*Suma Teológica*"

"*Suma contra gentiles*"

"*Cuestiones disputadas*"

Antecedentes filosóficos:

En la filosofía de Santo Tomás pueden reconocerse elementos filosóficos de Aristóteles a Platón.

Los **elementos aristotélicos** llegaron a Santo Tomás directamente, a través de las obras de Aristóteles, y también a través de la filosofía árabe, sobre todo de Avicena y Averroes. Entre otros, asimila los siguientes elementos aristotélicos:

La interpretación del movimiento en términos de potencia y acto.

El hilemorfismo.

La teoría de las causas.

La prueba de la existencia de Dios a partir del movimiento.

La concepción del alma como forma substancial y del cuerpo como materia primera.

Admite la experiencia y la razón como fuentes de conocimiento.

La naturaleza como fundamento del obrar moral.

La primacía de la inteligencia sobre la voluntad.

Los **elementos platónicos** llegaron también directamente a Santo Tomás, pero en menor grado, y en parte a través de Macrobio y Apuleyo; pero sobre todo a través del pensamiento neoplatónico.

Con estos precedentes, Santo Tomás se encontró frente a dos corrientes filosóficas contrapuestas. Por una parte, el platonismo, que concibe el mundo vacío de consistencia para afirmar la realidad trascendente de las ideas. Por otra parte, el aristotelismo, que afirma la consistencia del mundo, pero no logra explicar la relación del mundo con respecto a la trascendencia.

Santo Tomás capta el significado teórico profundo de la oposición platónico-aristotélica e intenta superarla por medio de sus síntesis original, que tiene en la noción de ser (*esse*, *actus essendi*: acto de ser) su piedra angular.

El problema de las relaciones entre la razón y la fe

El averroísmo y la teoría de la doble verdad

En siglo XIII la Universidad de París era la capital intelectual de Europa. Y en este siglo llega a París la obra aristotélica en versión íntegra y comentada por Averroes. Se crea entonces un movimiento aristotélico denominado **averroísmo latino**.

El averroísmo latino se caracteriza por defender tres tesis de origen aristotélico y contrapuestas a la doctrina cristiana:

La eternidad del mundo. La fe cristiana afirma, en cambio, que el mundo fue creado en el tiempo.

El alma individual no es inmortal, sino corruptible; sólo es inmortal el Entendimiento [agente], que es único y el mismo para todos los hombres. La fe cristiana, en cambio, afirma la inmortalidad personal del hombre.

Los averroístas llegan entonces a afirmar que existe una **doble verdad**: la verdad que obtenemos por medio de la razón y la verdad que nos proporciona la fe.

Santo Tomás no acepta estas tesis averroístas:

En cuanto a la eternidad del mundo Santo Tomás considera que el sistema aristotélico no implica necesariamente la eternidad del mundo. Por otro lado, que el mundo sea creado, como afirma la fe, no excluye la posibilidad de que el mundo sea eterno: puede ser eterno y creado al mismo tiempo. Es más, considera que no se puede demostrar por medio de la razón ni que el mundo sea eterno ni que no lo sea. Ahora bien, por la fe sabemos que el mundo fue creado en el tiempo, es decir, que no es eterno.

En cuanto a la inmortalidad del alma, Santo Tomás. reinterpreta a Aristóteles afirmando que el Entendimiento inmortal no es único para todos los hombres, sino la facultad superior del alma de cada hombre. Por otra parte, Santo Tomás. Deja claro que la inmortalidad del alma es una verdad alcanzable por la razón.

No hay por qué afirmar la existencia de una doble verdad, pues no hay incompatibilidad entre la razón y la fe.

La postura de Santo Tomás respecto a las relaciones entre la razón y fe

1) Dios mismo es, en definitiva, el verdadero tema de la Filosofía, porque es el tema de la "Filosofía primera", que ya en Aristóteles aparecía a veces como teología. Y la Filosofía es el saber que puede tener lugar por la sola razón humana. Lo cual supone que la razón humana, por sí sola, puede establecer ciertas verdades, incluso relativas a Dios.

2) Hay un saber en el cual estriba la salvación del hombre, y ese saber es la verdadera Sabiduría. Este saber versa sobre el fin último del hombre, y es necesario para la salvación por cuanto cierto conocimiento del fin último configura el camino que el hombre ha de seguir hacia ese fin.

3) El fin último de todo es el principio primero de todo, es decir, Dios; por lo tanto, el tema de la Filosofía y el del saber que hace posible la salvación coinciden. Por otra parte, puesto que uno y otro saber son verdad, es imposible que lleguen a contradecirse.

4) La sola razón humana no puede alcanzar el saber necesario para la salvación. Esto quiere decir que la Filosofía, aunque su tema coincida con el de ese saber, no es ese saber. Ese saber lo ha revelado Dios, y lo que Dios ha revelado lo ha revelado porque su conocimiento era necesario para la salvación.

5) "*Es imposible que de lo mismo haya a la vez fe y ciencia*", entendiendo por ciencia el conocimiento que se tiene en virtud de la razón humana; lo que se sabe racionalmente no se cree, sino que se sabe. Revelado en sentido formal es sólo aquello que no se puede alcanzar por la razón.

6) De lo "**materialmente**" **revelado** pueden formar parte verdades que no son reveladas en sentido formal, porque de ellas hay saber; Dios las ha revelado porque son necesarios para la salvación y pueden de hecho no ser alcanzadas por la razón humana, aunque de suyo no sean inalcanzables. En efecto: una cosa es la validez de la demostración de una verdad, y otra el hecho histórico de que esa demostración tenga lugar; si a mí se me asegura (sin demostración) que un teorema es verdadero, puedo yo mismo esforzarme por encontrar la demostración y encontrarla de hecho y, sin embargo, es posible que yo no hubiese llegado jamás a poseer tal demostración sin aquella primera confianza en quien me había asegurado que el teorema era verdadero.

7) La revelación hecha por Dios a los hombres está contenida en la Escritura. Y su recepción por los hombres (esto es: la revelación misma, pero considerada por el lado de los hombres) es un acto de captación intelectual, aunque no de demostración; es decir: no se trata de repetir fórmulas (lo cual no sería ni siquiera creer), sino que esas fórmulas tengan sentido, aunque sea un sentido no demostrable. Ahora bien, el hombre no puede captar, enterarse, de otra manera que poniendo en relación lo que capta con sus propios conocimientos; no hay captación a partir de cero, porque entonces las mismas palabras carecerían de sentido. De ahí que la idea de una asunción pura y exclusiva de lo literalmente revelado sea una idea contradictoria. De ahí que, incluso sin demostración, no haya aceptación de la fe si no hay un esfuerzo de comprensión; y que lo que se pone a contribución en ese esfuerzo sea todo aquello que el hombre pueda conocer por sí mismo.

Santo Tomás empieza distinguiendo un doble orden de conocimiento:

Conocimiento natural: el que procede de la razón humana. El resultado de este conocimiento es la Filosofía, que tiene sus métodos propios, sus leyes propias y es una verdadera ciencia.

Conocimiento sobrenatural: procede de la revelación hecha por Dios a todos los hombres. Las verdades reveladas por Dios son de dos tipos:

- Verdades que están al alcance de la razón humana y que el hombre podría llegar a conocer aunque Dios no las hubiera revelado.
- Verdades que exceden totalmente los límites de la razón y que el creyente acepta por un acto de la virtud sobrenatural de la fe.

Ambos conocimiento provienen en último término de una misma fuente: Dios. Por tanto, no puede haber contradicción intrínseca entre ellos, pues son distintas participaciones de una misma verdad.

Si se da el caso en el que parece existir una contradicción entre una verdad científica y una verdad de fe, o bien se ha entendido mal la verdad de fe o bien se ha utilizado mal la razón.

Mutua colaboración entre la razón y la fe

Lejos de contradecirse, la razón y la fe pueden colaborar.

La razón puede tomar a la revelación como **orientadora**:

- Para preservarse de incurrir en muchos errores.
- Para conocer de antemano el término al que debe llegar o el camino que debe seguir en determinados temas del pensamiento
- La razón puede servir a la fe poniéndose a su servicio para aclarar, explicar, ilustrar y defender los misterios de la revelación.

Esta colaboración entre razón y fe, entre Filosofía y Revelación, da por resultado una nueva ciencia: la **Teología**.

La teología se beneficia de las aportaciones de la fe y de la Filosofía:

De la fe toma sus principios (artículos de fe) que son indemostrables por medio de la razón y cuya certeza se basa en la autoridad divina.

De la Filosofía toma sus procedimientos racionales, demostrativos, y se enriquece con la aportación de muchos datos científicos. Todo ello le sirve a la Teología para profundizar y explicar hasta donde sea posible los datos que le proporciona la fe.

En definitiva, Santo Tomás, como cristiano pone toda su confianza en la fe, pero no por ello adopta una actitud de reserva ante la razón como temiendo que ésta pueda descubrir verdades que contradicen a la fe. Pero, al mismo tiempo, conoce y proclama las limitaciones y deficiencias de la razón humana, de donde deduce la necesidad moral de la revelación para completarla en determinados aspectos. De ahí que Dios haya revelado verdades que el hombre podría haber descubierto por medio de la razón.

El problema del ser

Santo Tomás ha de dar razón de la unidad y de la multiplicidad. Se trata de enfrentar las características posiciones monista y pluralista.

Las primeras acentúan la unidad, lo común, lo indiferenciado, lo inmóvil. Estas fórmulas se aplican bien a un concepto del ser eterno, necesario, estático, inmóvil, compacto, indiferenciado, pero no a la realidad del mundo en que, sobre una cierta unidad, prevalece la pluralidad, la diversidad y la movilidad.

Es necesario, pues, equilibrar ambos aspectos. Santo Tomás, como Aristóteles, mantiene que en el ser hay de unidad y de común, pero tiene en cuenta también la pluralidad del mundo. Tiene, pues, del ser un concepto "análogo".

El reconocimiento de la existencia de Dios no es obstáculo para reconocer al mismo tiempo la de un mundo en cuyos seres, además del acto, existe también la potencia.

El ser puede conocerse de varias maneras: Por los sentidos nos ponemos en contacto con los seres reales, varios y mudables, contingentes. Por la inteligencia nos elevamos mucho más, elaborando conceptos universales y penetrando en sus esencias.

Al concepto del ser llega el entendimiento mediante la abstracción en su máximo grado, prescindiendo de todas las diferencias formales que distinguen y diversifican a los variadísimos seres particulares, considerando en ellos más que su razón de ser. De esta manera se obtiene el concepto universalísimo del ser en común. Este conocimiento es científico, a base de él formulamos las propiedades del ser en cuanto tal, aplicables análogamente a todos los seres. Así se formulan los trascendentales (ente, uno, verdadero, bueno, alguno), los mismos principios y las nociones generalísimas que determinan inmediatamente el concepto de ser (acto, potencia, esencia, existencia, substancia, accidente, causa, efecto, etc.). Cada ciencia particular aplicará estos conceptos a sus objetos concretos.

Por otra parte, el concepto comunísimo de ser no es una elaboración primaria, sino que es preciso elaborarlo por abstracción conforme a los procedimientos de la Filosofía primera. Nuestra percepción primaria no va del ser a los seres, sino a la inversa. Tampoco a Dios (Ser ontológico trascendente) lo podemos percibir de una manera intrínseca e inmediata, sino ascendiendo a través de las cualidades de los seres múltiples, móviles y contingentes del mundo.

Acto y potencia

El ser tiene dos determinaciones primarias e inmediatas. Un ser existe en acto cuando tiene actualmente la existencia que le corresponde. O puede no existir en acto sino en las causas eficientes capaces de producirlo y darle la existencia actual.

Solamente hay un ser que es acto puro, sin mezcla de potencialidad, necesario y eterno, que es Dios. Todos los demás seres vienen al acto después de haber sido en potencia. Pero tampoco su acto es perfecto, pues aun cuando existen en acto siempre les queda una raíz extrínseca y externa de potencialidad, que les hace no tener el acto como propio e inseparable, sino como algo que les ha sobrevenido y que pueden tener, dejando de ser.

Esencia-existencia

Esencia de una cosa es aquello que una cosa es y lo que se expresa por su definición. La esencia de los seres creados tiene razón de **potencia** y es determinable por **dos actos**, aunque en distinto orden y de distinta manera:

Uno **intrínseco**, que es el de la **forma** (substancial -in se- o accidental -in alio-).

Además del acto formal que la determina intrínsecamente, a la esencia le corresponde otro acto, intrínseco en Dios pero **extrínseco** en todos los seres creados, que es el de la existencia. A la esencia, una vez completa en el orden *quidditativo* por la unión de sus

dos principios esenciales intrínsecos, no le falta más que una última perfección, que recibe de la causa eficiente, y es la **existencia**, la cual pone a la esencia en acto.

Las esencias creadas son **contingentes** y, por tanto, no pueden decir nada esencial ni trascendental a la existencia actual, porque ese acto depende de la voluntad de una causa eficiente extrínseca: Dios, en el caso de la creación, o las causas eficientes creadas en el caso de la generación.

En la doctrina tomista, pues, el primer resultado de ese principio es separar la distinción de potencia y acto de la de materia y forma. Para Aristóteles, potencia y acto se identifican, respectivamente con materia y forma. En cambio, Santo Tomás. considera que no sólo la materia y la forma sino también la esencia y la existencia están entre sí en relación de potencia y acto.

La esencia, que el denomina también "*quiddidad*", "naturaleza", no sólo comprende la forma, sino también la materia de las cosas compuestas, pues comprende todo lo que está expresado en la definición de la cosa (p. ej., la esencia del hombre, cuya definición es "animal racional", no sólo comprende la racionalidad -forma-, sino también la animalidad -materia-).

De la esencia entendida así se distingue el ser o existencia de las cosas mismas (podemos entender qué es el hombre o el fénix sin saber si el hombre o el fénix existe).

Las sustancias (como el hombre y el fénix) están compuestas de esencia (materia y forma) y de existencia, que pueden separarse entre sí; en ellas la esencia está en potencia respecto a la existencia, la existencia es el **acto de la esencia**; y la unión de la esencia con la existencia, es decir, el paso de la potencia al acto, exige la intervención creadora de Dios. En tal sentido, evidentemente, todo lo creado no es ello mismo su propio ser, sino que tiene el ser **recibido**. Por tanto, todo ello es compuesto de potencia y acto. Falta saber si hay algo que no sea otra cosa que el ser mismo, en otras palabras, si se puede decir "*ipsum esse est*". Poner algo así sería poner algo de lo cual no hay una *quiddidad*, por lo tanto algo que es indefinible, que no tiene límites, que es infinito y, desde luego, algo trascendente a todo (incluso a toda forma) y, sin embargo, lo más íntimo a todo.

Demostración de la existencia de Dios: Las cinco vías.

En primer lugar, digamos que cualquier procedimiento basado en análisis de nociones (como el argumento ontológico) es inadecuado por principio, ya que estamos hablando de algo de lo cual no puede haber concepto; el concepto, en efecto, representa una *quiddidad*, el contenido de una esencia; donde se menciona el ser no es en el concepto, sino precisamente en la afirmación de que algo es; por lo tanto, toda prueba al respecto ha de partir de alguna afirmación de este tipo.

Nuestro entendimiento no tiene ninguna idea innata representativa de Dios, tampoco podemos percibirlo por nuestros sentidos ni por nuestra imaginación, el entendimiento solamente puede suministrar conceptos generales basándose en el material sensible. Pero, aunque el conocimiento humano parte del conocimiento sensible y Dios no es un ser sensible, puede conocerse su existencia como **causa primera** de lo sensible. Por

consiguiente, para poder llegar a afirmar la existencia de Dios, es necesario demostrarla. Dos condiciones son necesarias y suficientes para la posibilidad de dicha demostración:

- Que existan seres reales y que estos seres se manifiesten de tal manera en su ser y existir que necesiten una razón suficiente de su existencia, es decir, que no se basten por sí mismos para dar razón de su existencia.
- Que tales seres manifiesten una conexión o referencia real a otros seres y, en último término, al Ente Supremo. Esta dependencia deberá ser una relación de efecto-causa.

La primera condición se cumple en todos los seres en cuya constitución hay potencia, pues la potencia hace que el ser no sea suficiente para dar razón de sí mismo. Dicho de otra manera: Todo ser contingente no tiene en sí la razón de su existencia.

La segunda condición implica la realidad del principio de causalidad: [Si todo lo que ocurre tiene una causa, de la existencia del efecto podemos pasar a la de la causa] .

Las vías tomistas se fundan, pues, en dos **presupuestos** inmediatos:

- El **principio de causalidad**.
- La **composición de esencia y acto de ser** de los seres contingentes.

La estructura de las vías

Las vías que propone Santo Tomás no son enteramente originales, fueron formuladas ya por otros filósofos como Platón, Aristóteles, San Agustín. Santo Tomás las ordenó en cinco demostraciones y uniformó su estructura lógica. Cada una de las vías se compone de los siguientes elementos:

- Punto de partida: La constatación de un **hecho de experiencia**.
- **Aplicación del principio de causalidad**: Se muestra que este hecho de experiencia tiene que ser necesariamente causado. Se constata así la existencia de una serie subordinada de causas potencialmente infinita.
- Necesidad de establecer un límite en la serie de causas, constatando la existencia de una **primera causa** de la cual depende toda la serie.
- Demostración de que la Primera Causa del ser necesariamente es **Dios** y de que tiene los atributos propios de Dios, de modo que es **el ser subsistente a cuya esencia pertenece el existir**.

En el proceso argumentativo Santo Tomás busca como punto de partida de sus pruebas un fundamento objetivo y concreto. Se trata de buscar la **causa y razón del mundo físico** y para ello hay que hacer resaltar que esa causa no se encuentra en el mismo mundo, sino que es necesario buscar fuera de él un ser trascendente. Por eso Santo Tomás pone de relieve la **mutabilidad**, la **causalidad** , la **contingencia**, la **relatividad en la perfección** y el **orden y finalidad** en los seres del mundo físico. Cada uno de estos caracteres suministra por sí solo el fundamento para una prueba completa de la existencia de Dios.

Exposición de las vías

Primera: Del movimiento

Consta por los sentidos que hay cosas que se mueven.

Todo lo que se mueve es movido por otro.

Eso otro o será algo inmóvil o será algo que a su vez se mueve.

Si es lo primero ya tenemos un motor inmóvil.

Si es lo segundo, puesto que se mueve, será a su vez movido por otro, y para ese otro se plantea de nuevo la misma alternativa: o es inmóvil o es algo que se mueve, etc.

Como es imposible que ese proceso de móvil a motor continúe hasta el infinito, es preciso que en definitiva haya un motor inmóvil.

Esta vía es la única de las cinco que procede de Aristóteles. Ya Aristóteles había explicado que el motor inmóvil no puede ser potencia sino que ha de ser el Acto puro y simplemente.

En Sto. Tomás todo lo que no sea ello mismo el ser es compuesto de acto y potencia; compuesto es incluso aquello que, no teniendo materia, es pura forma, porque el ser es el acto incluso con respecto a la forma. Luego "motor inmóvil" solo puede serlo *ipsum esse subsistens*.

Segunda: De la causalidad

Hay en lo sensible cosas que tienen una causa eficiente.

Nada puede ser causa de sí mismo.

La causa de algo o bien será incausada o bien tendrá una causa.

Si lo primero, entonces ya tenemos una causa incausada.

Si lo segundo, entonces, a propósito de la causa de la causa, se planteará de nuevo la misma alternativa.

Y, como no es posible que la serie continúe hasta el infinito, tiene que haber en definitiva una causa eficiente que no tenga a su vez causa eficiente alguna.

La causalidad eficiente es actualidad por parte de lo eficiente, potencialidad por parte de lo producido; luego lo que es puramente causa eficiente sin ser en ningún modo efecto es acto puro; por lo tanto, el final tiene que ser el mismo que en la primera vía.

Tercera: De la contingencia

Vemos que hay cosas que, si bien son (=existen), podrían no ser; es decir: cosas contingentes.

O bien todo es contingente, o bien hay algo necesario.

Vamos a demostrar que lo primero es imposible. Para ello vamos a suponer que el mundo existió siempre, a lo cual estamos autorizados por el hecho de que, si admitimos lo contrario (a saber: que el mundo empezó a existir) entonces la demostración de lo que en definitiva pretendemos demostrar (a saber: que Dios existe) es trivial.

Si suponemos una duración indefinida del mundo, y por lo tanto una infinitud del tiempo, entonces todo lo que pudo ser alguna vez no fue.

Entonces, si todo es contingente, alguna vez nada fue.

Y, si nada era, nada pudo empezar a ser.

Entonces, nada sería ahora, lo cual es evidentemente falso.

Luego no es posible que todo sea contingente.

Así pues, hay algo necesario.

Y ello será necesario por sí mismo o necesario en virtud de una causa.

Pero lo segundo sólo puede ocurrir si la causa es a su vez necesaria, pudiendo ella misma ser necesaria por sí misma o necesaria en virtud de una causa.

Como no puede continuarse este proceso hasta el infinito, tendrá que haber, en definitiva, algo necesario por sí mismo.

Algo que por sí mismo tiene que existir es algo de lo que el existir es la constitución misma: algo que no es sino *ipsum esse*.

Cuarta: De la perfección

Vemos que hay cosas más o menos verdaderas, más o menos buenas. (Se parte aquí no de que el concepto de lo verdadero o el concepto de lo bueno admiten conceptualmente un más o un menos, sino de que percibimos en lo sensible mismo la existencia de tales grados).

Tomás da por sentado que poseer en mayor o menor grado (es decir: no absolutamente) una perfección es poseerla en virtud de una causa que, por su parte, la poseerá en grado superior. Por lo tanto, cuando dice que, si hay una jerarquía tiene que haber un grado supremo, no hay que entender la trivialidad de que, entre varios grados, alguno es superior a todos los demás; si se entendiese esto, quedaría demostrada la existencia de un grado superior de hecho (comparativamente) a los demás, de un superlativo relativo, pero no la de un absoluto supremo, ni tampoco la de una causa primera.

Lo que Sto. Tomás quiere decir es que, si algo es más o menos bueno o verdadero, es bueno o verdadero en virtud de una causa, la cual, a su vez, o será absolutamente buena o será buena y/o verdadera en virtud de una causa, etc.; como es imposible que continúe hasta el infinito la serie de efecto a causa, tiene que haber un "absolutamente bueno" y un "absolutamente verdadero".

("Absolutamente bueno" y "absolutamente verdadero" no quiere decir otra cosa que "absolutamente ente", es decir: aquello que "tiene" el ser sin de-limitación alguna, o sea: *ipsum esse*).

Quinta: De la finalidad

Vemos que cosas carentes de conocimiento se mueven en virtud de un fin, es decir: que su movimiento está ordenado a conseguir algo; en otras palabras: que hay un orden del mundo.

Ahora bien, aquello que no tiene conocimiento sólo puede actuar por un fin si es dirigido por algo inteligente.

(No se habla aquí de fines extrínsecos a las cosas, para los cuales las cosas son "empleadas", sino de sus fines esenciales; y no se concluye directamente una causa final, sino una causa eficiente por la cual las cosas son ordenadas a su mismo fin esencial; es decir: constituidas en su misma esencia).

Es claro que una inteligencia ordenadora ordena porque ella misma tiene un fin esencial, aunque lo tiene no ciegamente, como las cosas de las que partió la prueba, sino inteligentemente.

Esa inteligencia, o tiene su fin absolutamente en sí misma o está a su vez ordenada por algo, que naturalmente, será inteligencia en un grado superior.

Como el proceso de efecto a causa no puede continuar hasta el infinito, tiene que haber una inteligencia suprema que sea ella misma a la vez causa eficiente primera y fin absoluto.

Ahora bien, algo es ordenado a un fin en cuanto es en potencia; el fin es acto, y la causalidad eficiente (en este caso ordenadora) es actualidad.

Luego lo que es causa eficiente primera y fin absoluto es el acto puro...

El conocimiento humano de Dios

Sto. Tomás establece dos caminos por los cuales el hombre puede llegar a conocer a Dios:

La **negación**: Podemos conocer algo de Dios conociendo qué no es.

La **causalidad**: Los seres creados son efectos de Dios, por tanto han de tener alguna semejanza con su causa, pues todo agente siempre hace algo semejante a sí mismo. Por tanto, es posible conocer algo de Dios atribuyéndole las perfecciones que encontramos

en las criaturas, pero de modo analógico. La Eminencia consiste en atribuir a Dios las perfecciones de las criaturas (bondad, sabiduría) pero de un modo esencialmente distinto y superior.

Los atributos divinos

Atributos **entitativos**:

Son los que atribuimos a Dios como consecuencia de su naturaleza infinita.

Simplicidad: En Dios no hay composición de ningún tipo, ni de esencia y existencia, ni de potencia y acto, ni de materia y forma.

Unicidad: Es consecuencia de la simplicidad.

Distinto del mundo: Dios es esencialmente distinto de las cosas. Al hablar del ser de las cosas y del ser de Dios empleamos la palabra "ser" análogamente.

Inmutabilidad: No puede cambiar. Posee todas las perfecciones en acto.

Eternidad: Es extratemporal por su propia inmutabilidad.

Intensidad: No es un ser espacial. Como espíritu divino está fuera de todo lugar y situación. Como espíritu infinito, se halla presente en todos los lugares.

Atributos **operativos**:

Son las perfecciones que atribuimos a Dios según su obrar. Son de dos tipos:

Inmanentes: Son las operaciones divinas que quedan en cierta manera "dentro" de El. Son:

La **Inteligencia o Sabiduría**: Se conoce a sí mismo tal como es. Ya Aristóteles definía a Dios como "el entendimiento que conoce su propia intelección". La inteligencia divina conoce, en sí misma, todos los seres de manera absoluta y total.

La **Voluntad** divina.

Trascendentes: Son aquellas operaciones cuyo término está fuera del sujeto., es decir, producen un efecto exterior a la divinidad.

Creación: Producción de las cosas en el ser sin nada preexistente. Si el mundo es contingente y no tiene en sí mismo la causa de su existencia, el mundo ha tenido que ser creado por Dios, es decir, producido de la nada, sin materia alguna preexistente.

Providencia: Es necesario que preexista en la mente divina la razón del orden que hay en las cosas respecto a sus fines. La providencia es el cuidado que Dios tiene para que ese fin se cumpla.

Concurso: Significa la intervención de dos o más causas en la producción de un mismo efecto. Dios, como causa primera, interviene en cada una de las acciones de las causas segundas.

Conservación: Significa el mantenimiento del ser en la existencia. Ningún ser que no tenga en sí mismo la razón de su existir puede mantenerse a sí mismo en la existencia. Por eso los seres creados siguen vinculados al creador de manera ontológica: siguen siendo mantenidos en la existencia por el Ser necesario.

ÉTICA

Las reflexiones de los griegos en torno a la naturaleza humana, como fuente de normas de conducta, habían puesto de manifiesto que caben dos formas fundamentales de interpretar aquélla, dos formas que cabe denominar concepción mecanicista y concepción finalista de la naturaleza humana.

En efecto, la pregunta por la naturaleza como norma de conducta puede plantearse de dos maneras radicalmente distintas. Puede, en primer lugar, formularse inquiriendo qué es lo que de hecho mueve a los hombres a obrar: ésta fue la línea emprendida por los sofistas y recogida después por Epicuro. Planteada de ese modo la cuestión, una contestación adecuada es, sin duda, que lo que de hecho mueve a los hombres es la consecución del placer juntamente con el alejamiento del dolor. Esta orientación - basada en una orientación mecanicista de la naturaleza- da lugar a una ética de los móviles, a una ética atenta a descubrir los móviles o impulsos que fácticamente determinan la conducta humana.

Pero la pregunta por la naturaleza humana como fuente de normas de conducta puede formularse de otro modo, inquiriendo cuál es el fin a cuyo cumplimiento está orientado el ser humano: ésta fue la línea emprendida por Platón y desarrollada por Aristóteles. En este caso no se trata de saber qué es lo que de hecho mueve al hombre a actuar sino de descubrir dónde se hallan el perfeccionamiento y la plenitud humanas. Esta orientación da lugar a una ética de los fines, a una ética cuyo concepto fundamental es el de perfección o cumplimiento de las exigencias de la naturaleza humana. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, se adhiere a esta concepción finalista, **teleológica** de la naturaleza.

De acuerdo con la teleología aristotélica, Aquino afirma que el hombre, al igual que cualquier otro ser natural, posee ciertas tendencias enraizadas en la naturaleza. Ahora bien, el hombre se distingue del resto de los seres naturales por su racionalidad, porque sólo él es capaz de conocer sus propias tendencias y, por tanto, puede deducir ciertas normas de conducta encaminadas a dar a ésta el cumplimiento adecuado. De este modo se demuestra, a juicio de Aquino la existencia de la ley natural: Como ser racional que es, el hombre puede formular ciertas normas de conducta de acuerdo con las exigencias de su propia naturaleza. La ética, pues, es el estudio metafísico del fin del hombre y de los actos humanos en cuanto están relacionados con este fin. Estudia cómo ha de vivir el hombre para alcanzar su fin.

El fin, como algo propio de su naturaleza, le viene dado, pero el hombre puede encaminarse a él o no libremente. Si no lo hace, se está poniendo a sí mismo un fin que

no le corresponde, por lo que en lugar de conseguir su perfección consigue su propio daño y el de la sociedad.

Contenido de la ley natural

El contenido de la ley natural se deduce, por tanto, de las tendencias naturales del hombre. Aquino pone de manifiesto la existencia en éste de tres tipos de tendencias:

En tanto que substancia (y, por tanto, al igual que cualquier otra) el hombre tiende a conservar su propia existencia. El cumplimiento de esta tendencia impone el deber moral de procurar la conservación de aquélla.

En tanto que animal (y, por tanto, al igual que el resto de los animales), el hombre tiende a procrear. De estas tendencias cabe deducir ciertas normas de conducta relativas a la consecución del fin de la procreación y cuidado de los hijos.

En cuanto ser racional, el hombre tiende a conocer la verdad y a vivir en sociedad (la sociedad implica la ordenación racional de la convivencia con vistas a la consecución de ciertos fines y, por tanto, es algo específicamente humano que no puede confundirse con la manada o el rebaño. De estas tendencias surgen las obligaciones morales de buscar la verdad y respetar las exigencias de la justicia.

Este cuadro recoge exclusivamente preceptos morales de carácter general que, por tanto, han de ser ulteriormente concretados. Es en la concreción de estos preceptos primarios donde se plantea el mayor problema desde dentro de la teoría. P. ej., la ley natural exige la conservación de la propia existencia: ¿hasta dónde llega esta exigencia?, ¿es lícito poner en peligro la propia vida en caso de guerra?, ¿cómo enjuiciar la huelga de hambre?, etc.

Las normas secundarias se deducen de las anteriores. Estos preceptos incluyen, sobre todo, los preceptos del Decálogo. Son fácilmente cognoscibles por todo hombre, aunque esta facilidad puede ser obstaculizada por prejuicios y vicios demasiado acusados.

Propiedades de la ley natural

Puesto que la ley moral natural se deduce a partir de las tendencias de la naturaleza misma, su contenido ha de ser *una, evidente, universal, e inmutable*. Es una porque, aunque contiene diversos preceptos, constituye una sola ley, pues todos los preceptos dependen del primer principio (hacer el bien y evitar el mal) y, además, todos se ordenan a la consecución de un mismo fin último. La evidencia viene exigida por la función que le corresponde cumplir a la ley natural: puesto que ha de ser norma objetiva orientadora de la conducta para todos los hombres, sus preceptos han de ser fácilmente cognoscibles, de modo que todos los hombres puedan adquirir noticia acerca de ellos. Esta cognoscibilidad es menor con respecto a los preceptos de tercer grado. Aquí juegan un papel importante los prejuicios personales, colectivos e históricos, las pasiones, los gustos, el grado de cultura, etc., pudiendo darse casos de ignorancia invencible. En cuanto a las otras dos propiedades, Aquino sigue el concepto griego de naturaleza entendida como lo común de todos los hombres con independencia de su cultura, raza, etc., y de lo que permanece constante a través de las mutaciones históricas, etc.

Ley natural y ley eterna

La ley natural, en cuanto principio ordenador de la conducta humana, no es algo desconectado del orden general del universo en el que el hombre se halla inserto. La totalidad del universo se halla sometida a una ordenación que Tomás de Aquino, de acuerdo con las exigencias de la doctrina cristiana de la creación, pone en Dios como causa creadora del universo. Esta ordenación divina de la naturaleza entera recibe el nombre de ley eterna. La ley eterna es definida por Aquino como "la razón de la sabiduría divina en tanto que rectora de todos los actos y movimientos". Ahora bien, esta ordenación general del universo no regula del mismo modo el comportamiento humano del resto de los seres naturales. El comportamiento de éstos es regulado a través de las leyes físicas, a cuyo cumplimiento no pueden sustraerse, ya que carecen de libertad. El hombre, por el contrario, es un ser libre y de ahí que su conducta sea ordenada no por leyes físicas sino por una ley moral que respeta su libertad. La fundamentación teológico-religiosa de la ley natural lleva, pues, a Aquino a considerar a ésta como aquella parte de la ley eterna que se refiere específicamente a la conducta humana: "la participación del hombre en la ley eterna".

Ley positiva

La afirmación de la existencia de una ley natural hizo posible que Aquino formulara las relaciones entre ésta y la ley positiva (entre *physis* y *nomos*) de un modo sistemático y preciso.

En primer lugar, *la existencia de la ley positiva es una exigencia de la ley natural misma*. En efecto, la ley natural impone la vida en sociedad y ésta sólo es posible sobre la base de unas normas legales que regulen la convivencia. La existencia de la ley positiva no es, pues, el mero resultado de imposición caprichosa por parte de los más fuertes o de un arbitrario convenio entre iguales, sino algo exigido por la naturaleza misma del hombre en cuanto ser social.

En segundo lugar, *la ley positiva constituye una prolongación de la ley natural*, su contenido viene a concretar las normas morales naturales que, dadas sus características, no descienden a una ordenación detallada de la convivencia humana.

Por último, *Las exigencias de la ley natural han de ser respetadas por la legislación positiva*. La ley natural constituye, pues, la norma o marco que señala los límites dentro de los cuales ha de organizarse moralmente la convivencia humana.

El problema del mal

La concepción ética de Sto. Tomás pone de relieve el carácter positivo que asigna a todo lo natural. En efecto, "las cosas son buenas en la medida que son"; en cuanto algo es, ya es bueno, porque ha alcanzado un fin. Los seres creados son buenos en tanto que son, pero no son el Bien absoluto, la plenitud del ser, que, como más alto grado de bondad, pertenece al ser de Dios. De ahí que los seres creados puedan ser cada vez mejores hasta alcanzar su fin. La consecuencia es la felicidad.

Y puesto que el ser es bueno en la medida en que es, Tomás define el mal como la *privación del bien debido*; es decir, el mal consiste en no alcanzar el fin y por tanto todo

lo que impida alcanzarlo, p. ej., dedicar el esfuerzo a un fin no debido. El mal, pues, no mueve como tal mal. El hombre no hace el mal por el mal en sí, sino por algo bueno que "no es debido".

El fin último

Todos los seres actúan como un fin. El hombre, a diferencia de los demás seres creados, puede dirigirse a sí mismo hacia su fin porque:

Lo conoce como tal fin y

Tiene capacidad para guiarse a sí mismo.

Ahora bien, los fines particulares son al mismo tiempo medios para conseguir otro fin, que a su vez será el medio para conseguir otro fin, etc., de modo que en última instancia habrá un fin último (en la ejecución, primero en la intención) al cual vayan ordenados todos los demás.

Este fin último, por definición, tiene que ser único y es, por tanto, el fundamento de la moralidad: lo que hace buena o mala una acción es su conformidad o su ordenación al fin último del hombre.

Identificación del fin último

El fin último tiene un doble aspecto:

El fin último **subjetivo** es la suprema aspiración del hombre, es decir, aquello que el hombre busca en todas sus acciones aun inconscientemente: es la **felicidad**.

El fin último **objetivo**, es el objeto con cuya posesión se realiza plenamente esa suprema aspiración.

El objeto que con su posesión puede dar la plena felicidad tiene que ser un ser infinito, ya que el deseo de felicidad en el hombre es infinito, y la capacidad de nuestras facultades espirituales (inteligencia y voluntad) es ilimitada.

El hombre, como ser inteligente, aspira al conocimiento de la suma verdad.

Y como ser que ama (que tiene voluntad) desea el sumo bien, la plenitud de la bondad.

Ese bien supremo y esa suma verdad no pueden serlo ningún ser creado ni el conjunto de todos, pues siempre será algo limitado. Sólo puede ser **Dios, sumo bien y suma verdad**.

La felicidad se consigue como consecuencia de poseer a Dios: de conocerlo y amarlo. Pero hay que buscar a Dios por Él mismo. Si se ama a Dios sólo porque el puede hacernos felices, el fin último deja de ser Dios y es uno mismo.

El hombre, al buscar a Dios como fin último, está logrando al mismo tiempo su perfección natural y su felicidad. Buscar otro fin supone, en cambio, degeneración como hombre e insatisfacción.

Ahora bien, la unión con Dios requerida por el fin último natural se alcanza sólo en la medida en que lo permite el poder natural de la criatura. Entonces, para alcanzar la visión directa de Dios no bastan nuestras solas fuerzas naturales ya que es algo que trasciende nuestra capacidad. De ahí la necesidad de la Gracia.

La felicidad absoluta es la posesión estable e interminable del Bien supremo que satisface totalmente el deseo del hombre. Lógicamente, esta felicidad no es alcanzable en esta vida.



La crisis de la Iglesia

Destierro de Avignon y Cisma de Occidente

Las disputas acerca de la supremacía del poder papal o civil venían arrastrándose ya desde los siglos XII y XIII, pero es en el siglo XIV donde alcanzan su cenit.

El absolutismo de Felipe IV el Hermoso, rey de Francia, teorizado por los romanistas de su corte, que no admitía ningún poder exterior a su voluntad, se enfrentó con la doctrina teocrática de Bonifacio VIII, que afirmaba el derecho pontificio sobre todos los hombres, incluso los soberanos. Para ello promulgaba la bula *Unam Sanctam* (1302), que desató la tormenta entre los dos poderes, puesto que la acompañó, poco después, con la excomunión del rey.

El canciller de Felipe IV, Guillermo de Nogaret, aconsejó al rey la acción directa contra el Papa. Con la calumnia, Nogaret indispuso los ánimos, al mismo tiempo que con sus tropas se presentó en la residencia papal de Anagni, forzó la guardia del castillo y en una escena violenta y humillante ultrajó al pontífice y se apoderó de su persona. Libre al día siguiente con la ayuda de tropas romanas amigas, Bonifacio VIII no resistió la afrenta; al cabo de tres días moría en Roma. Con Bonifacio VIII terminaba de hecho la teocracia papal característica de la Edad Media.

A Bonifacio VIII sucedió Clemente V, elegido entre una terna de cardenales franceses presentada al fin por los partidarios de Bonifacio VIII y que contaba con el beneplácito de Felipe el Hermoso. El precio de este compromiso fue de grávidas consecuencias para el pontificado. Clemente V, a pesar de su intención de ir a Roma, demoró su estancia en distintas ciudades francesas hasta fijarla definitivamente en Avignon en 1309.

Durante este período los estados de Europa se enriquecían por el auge del comercio, del que recogían beneficios fiscales. Sufrió también un fuerte crecimiento el préstamo a interés abusivo, del que la Iglesia no podía beneficiarse debido a sus propias leyes. Así, pues, se buscaron otras fuentes de ingresos: cualquier concesión hecha por la curia romana era objeto de transacción económica, desde las dispensas por "defecto de natalidad", que impedía ejercer cualquier cargo eclesiástico, hasta los permisos de

cualquier clase. El resultado fue la degradación fatal del verdadero espíritu eclesiástico, la relajación de costumbres y la desorientación total de la base del pueblo cristiano.

El sucesor de Clemente V fue Juan XXII, quien debido a la debilidad de los dos efímeros sucesores de Felipe IV pudo desarrollar una política e eclesiástica de envergadura mucho mayor; llenó las arcas de la Iglesia hasta el extremo de ser considerado, con manifiesta exageración de Petrarca, como el soberano más rico de Europa.

El interés político se desplazó por entonces al Imperio, donde una doble elección enfrentó a los dos pretendientes de Baviera y de Austria. Fue solicitado el arbitraje papal de Juan XXII, quien sin duda vio en ello la ocasión de recuperar uno de los atributos de la suprema autoridad temporal perdida: ser juez de soberanos. El arbitraje del papa no tuvo efecto debido a la victoria por las armas de Luis de Baviera. Entretanto, Juan XXII nombró un vicario imperial para Italia.

Las represalias de Luis de Baviera fueron inmediatas; un concilio reunido por el emperador excomulgó al pontífice; la corte imperial acogió a los ideólogos enemigos del primado pontificio: [Guillermo de Ockam](#); los maestros de la universidad de París Marsilio de Padua y Juan de Jandun y hasta el ministro general de los franciscanos, Miguel de Cesena, en lucha por mantener el espíritu general de pobreza dentro de su Orden.

La agitación ideológica llevó a una tirantez que hizo perder el control entre los interlocutores. Juan XXII excomulgó al emperador y puso todo el imperio alemán bajo interdicto. Luis de Baviera descendió hasta Roma; se hizo coronar emperador por el cardenal Sciarra Colonna, antiguo enemigo acérrimo del papa, y eligió un primer antipapa italiano, Nicolás V (1328). Primer cisma del siglo, fugaz e inoperante, que terminó con la pronta salida de Roma del emperador y la consiguiente sujeción del papa imperial a Juan XXII en Avignon.

Para la mayoría de los fieles, la sujeción del Papa a Francia y la ausencia de su ciudad natal constituía un escándalo; dos mujeres osaron sucesivamente increpar a los papas en nombre de la opinión pública: la sueca Brígida convenció a Urbano V, que hubo de volver a su refugio de Avignon a causa de los graves disgustos que le depararon algunos de sus súbditos, insurrectos contra el pontificado. Catalina de Benincasa, de Siena, hizo lo propio con Gregorio XI, al que el miedo ante los peligros de la guerra le hizo concebir otra fuga a Avignon, pero murió en Roma un año después de su llegada, en 1378.

La curia pontificia, junto con varios cardenales, quedó en Avignon. Sólo dieciséis de ellos se hallaban en Roma. El cónclave para la elección del nuevo pontífice se desarrolló entre los gritos amenazadores del pueblo romano y el miedo de los cardenales, que con prisa eligieron al arzobispo de Bari, Bartolomé Prignani, que no era cardenal, y que tomó el nombre de Urbano VI; al cabo de poco recibía por carta la obediencia de los cardenales residentes en Avignon.

Pero Urbano VI cometió la imprudencia de enemistarse con varios de sus mismos electores, que asustados ante la poca cordura mental del nuevo Papa se dieron a la fuga hasta Anagni. Desde allí lanzaron un manifiesto a los príncipes de la cristiandad en el que declaraban inválida la elección de Urbano VI, forzada por las amenazas de muerte

del pueblo romano. Entre los más cultos y respetados de los cardenales disidentes estaba el aragonés Pedro de Luna. Su opinión fue decisiva. Reunidos en la ciudad de Fondi eligieron un nuevo Papa que tomó el nombre de Clemente VII (20-IX-1378). Nápoles y Francia y, más tarde, Cataluña-Aragón, Castilla, Portugal, Saboya, Escocia y algunos príncipes alemanes se pusieron de parte del Papa de Avignon, mientras que los emperadores germánicos, el resto de Italia, Inglaterra, Hungría y los Escandinavos permanecieron obedientes a Urbano VI.

Sin embargo, esta crisis ocasionada por el "**Cisma de Occidente**", con el consiguiente desprestigio total del pontificado, produjo también reacciones saludables: los espíritus, algo cansados ya de una dialéctica escolástica estéril, tienden hacia una mística de experiencia más vital. Los religiosos empiezan a ensayar por su cuenta movimientos de reforma interna. Las personalidades que se lanzan a romper estructuras opresoras, tomando como punto de referencia la Biblia, al no encontrar apoyo en la jerarquía, se desvían a veces de la doctrina y en ocasiones sólo de la práctica tradicionales...

A Clemente VII sucedió en Avignon Benedicto XIII, el Papa Luna (1394-1423), mientras en el mismo período cuatro papas se habían sucedido en Roma. Rechazada la renuncia voluntaria de uno de los dos papas o "vía de cesión", la mayoría de los cardenales y príncipes de ambas obediencias resolvieron reunir un concilio en Pisa (1409) del que salió elegido Alejandro V, al que sucedió Juan XXIII. Dado que ninguno de los papas de Roma y Avignon reconoció el concilio de Pisa, la Iglesia se encontró con tres papas a la vez.

A las insistencias del emperador Segismundo, Juan XXIII, sin duda con la esperanza de reunir los votos que concedieran a Alejandro V los prelados reunidos en Pisa, convocó un nuevo concilio en Constanza (1414), a cuya decisión deberían someterse los tres papas. Mas los representantes de los reinos europeos escogieron una nueva táctica: ya que nada les ligaba a ninguno de los tres papas se reunieron en "naciones" a semejanza de los grupos establecidos dentro de las grandes universidades internacionales de la época. Surge el conciliarismo, o teoría de que el concilio está por encima del Papa. Sin embargo, no cayeron en la tentación de nombrar un cuarto Papa, Juan XXIII se dio a la fuga, pero fue alcanzado por los imperiales y devuelto a Constanza donde hubo de renunciar al papado. Gregorio XII dio su reconocimiento al concilio y ofreció su dimisión espontánea. Imposible convencer a Benedicto XIII, que fue depuesto por el concilio; aquel excomulgó al concilio y a su propio rey, Fernando I de Aragón, que había tratado de convencerle, y se encerró en el castillo de Peñíscola.

Durante dos años el concilio gobernó la Iglesia, al cabo de los cuales, al reunírseles a las naciones representadas en Constanza los reinos hispánicos, vieron el camino expedito para la elección de un nuevo pontífice. Convinieron en la persona de Odón de Colonna, que tomó el nombre de Martín V (1417), a quien se deberán los primeros "concordatos" con las "naciones", único remedio para separar competencias y evitar intromisiones de poderes.

El problema de los universales

Boecio (470-525 aprox.) leyó en Porfirio las tres cuestiones fundamentales acerca de los universales, que Porfirio había dejado sin discutir, pues afirmaba que pertenecían a una "más alta investigación".

Si los Universales (es decir: los géneros y las especies) son en realidad o solamente en el pensamiento.

En caso de que sean en realidad, si son corpóreos o incorpóreos.

Si son aparte de las cosas sensibles o no.

(Añadida por Abelardo a las tres anteriores). Si los Universales seguirían valiendo aún cuando dejase de haber individuos a los que correspondiese.



Guillermo de Ockam

Para Guillermo de Ockam sólo el conocimiento intuitivo (esto es: experimental) nos da noticia de la existencia de alguna cosa. Una evidencia que recae directamente sobre universales puede ser evidencia de conexiones entre nociones, pero en ningún caso evidencia de que haya realmente algo que corresponda a esas nociones.

Que hay tal o cual ente es una afirmación que no podemos jamás sacar de otra parte que de la experiencia; y el conocimiento intuitivo o experimental versa siempre sobre cosas individuales y concretas.

No es lícito racionalmente aceptar más entidades que aquellas que se dan en una experiencia concreta o aquellas cuya admisión es absolutamente necesaria en virtud de una experiencia concreta. Este es el sentido de la *navaja de Ockam*, nombre con el que se conoce a una célebre fórmula que Ockam maneja constantemente: "*Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*", esto es: "No hay que admitir más entes que los que sean necesarios"

Con esto ya está dicho que todo aquello cuya existencia puede ser afirmada es una cosa individual: "*omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*".

Por de pronto, Ockam es absolutamente radical en negar cualquier tipo de realidad en sí al universal. Ahora bien, la expresión "*extra animam*" puede hacernos pensar que, ya que no extra animam, al menos in anima tiene el universal alguna realidad; ésta es la cuestión que tenemos que examinar seguidamente.

El universal es, por de pronto, un nombre. Pero los nombres en la argumentación y la proposición no son "meros nombres", sino que tienen un determinado valor. La lógica del siglo XIII había llamado *suppositio* a la propiedad que el término tiene de "valer por", o "hacer las veces de" la cosa.

En "Hombre es una palabra" la *suppositio* de "hombre" no es la misma que en "Hombre corre", porque en la primera proposición "hombre" vale por la misma palabra "hombre", mientras que en la segunda vale por un hombre. La primera es *suppositio materialis* y lo segundo *suppositio personalis*. Pero hay todavía una tercera *suppositio*, la *suppositio simplex*, que tiene lugar cuando decimos, p.ej., "Hombre es una especie del género

animal". En este tercer tipo de *suppositio* se centra el problema de los universales, porque ahí "hombre" no vale ni por un hombre ni por la palabra "hombre".

¿Qué exactamente designa un término cuando se emplea en *suppositio simplex*?. En esto, como en todo, Ockam insiste en su principio de "no multiplicar los entes sin necesidad"; lo único que se da con necesidad es:

- a Que sólo lo individual existe.
- b Que los individuos pueden ser clasificados por la mente y para la mente, en géneros y especies.

Se trata de no añadir nada a esto, de resolver el problema ateniéndose estrictamente a los datos.

El término universal que designa la especie o el género designa sin duda algo, y designa algo que, como tal especie o género, no existe en la realidad, que es cosa de la mente, que es conocimiento (para Ockam la ciencia es cosa de universales). Pero ¿es conocimiento de algo común a los diversos individuos que "pertenecen" a esa especie o género? No; sigue siendo conocimiento de los individuos mismos, sólo que conocimiento menos distinto, más confuso. Si Pedro y Pablo son hombres no es porque haya una especie "hombre", común a Pedro y Pablo, que el entendimiento pueda concebir separadamente (aún admitiendo que no sea en sí mismo nada real); lo que el entendimiento percibe es Pedro y Pablo, los individuos mismos, sólo que el conocimiento puede ser más distinto o más confuso y, a determinado nivel de distinción del conocimiento, Pedro y Pablo no se distinguen entre sí, mientras que -al mismo nivel- sí se distinguen de un perro (que, por eso, no pertenece a la misma especie), con el cual, sin embargo, se confunden en un grado inferior del conocimiento (y, por eso, pertenecen al mismo género); naturalmente, esto ocurre en virtud de lo que Pedro es y de lo que Pablo es, pero precisamente en virtud de lo que es cada uno de ellos individualmente, no en virtud de algo común que sea a la vez en Pedro y Pablo.

El universal, pues, no existe; ni siquiera es un concepto de la mente designado por la palabra, porque eso sería admitir que la mente concibe realmente algo común a Pedro, Pablo y los demás hombres; sería, por tanto, admitir una esencia -aunque fuese una esencia puramente mental- y lo cierto es que la mente no percibe otra cosa que los individuos mismos, si bien los percibe de un modo más o menos distinto o confuso.

La aplicación radical de esta teoría lleva a Ockam a una crítica de la metafísica racional, incluyendo en ésta tanto la teología racional (demostraciones acerca de Dios) como la psicología racional (demostraciones acerca del alma) y la moral racional (demostraciones acerca de lo que debe hacer el hombre).

El esquema general de su crítica es el siguiente:

Ockam admite como evidente lo que es inmediatamente experimentado y aquello que se deduce inmediatamente de ello; pero no aquello que se deduce por aplicación -incluso por aplicación a conocimientos experimentales- de principios que se consideran evidentes sin que puedan ser comprobados por la experiencia (como el principio de que "todo lo que se mueve es movido por otro" o el de que hay una jerarquía de causa a efecto y -por consiguiente- de que es imposible una serie infinita de efecto a causa y de

ésta a su causa). Ahora bien, es cierto que todas las demostraciones de la metafísica escolástica aplican principios de esta índole; por lo tanto Ockam encuentra en cada una de ellas algún paso que no sea verdaderamente demostrativo.

Ockam, pues, no considera racionalmente demostrable ni la existencia de Dios, ni los atributos de Dios, ni la inmortalidad del alma, etc. ¿Quiere decir esto que Ockam es inincrédulo? Todo lo contrario; la intención fundamental, consciente y decidida, de Ockam es liberar a la teología del aparato filosófico-escolar en que estaba inserta.

El postulado fundamental de la teología de Ockam es una interpretación radical del primer artículo de fe del Credo cristiano: *Credo en unum Deum, Patrem omnipotentem*. La posibilidad de formular principios necesarios y de apoyar en ellos demostraciones apodícticas supone que las cosas no sólo son de hecho tal como dicen esos principios y demuestran esas demostraciones (porque sobre puros hechos sólo puede informarnos la experiencia), sino que tienen que ser así; y, si admitimos esto, estamos restringiendo la omnipotencia de Dios. Si Dios es absolutamente omnipotente, carece de sentido especular sobre cómo tienen que ser sus obras; todo es como Dios quiere, y Dios quiere lo que Él quiere.

Se ve entonces cómo la misma doctrina de Ockam acerca de los universales respondía a un principio teológico: **La absoluta contingencia de todo**, esto es, **la absoluta libertad de Dios**. En efecto: la esencia es la determinación, la ley necesaria para la cosa, aquello por lo cual un caballo no puede tener entendimiento, ni una piedra hablar. Si hay esencias, hay una articulación racional del mundo por encima de la cual no es posible saltar. Y es preciso que nada sea absolutamente imposible, porque Dios lo puede todo. Por lo tanto, es preciso que, en términos absolutos, no haya esencias.

Puesto que de cosas suprasensibles (=metafísicas) no es posible experiencia alguna, todo lo que podamos decir de esas cosas procede exclusivamente de la fe. Para Ockam esto no es una tesis negativa, sino positiva; es una afirmación de la **autonomía de la fe**. La fe -que contiene en sí todas las verdades necesarias para la salvación- no tiene nada que esperar de andamiajes metafísico-rationales; debe atenerse a la revelación y nada más.