

LA RESURRECCIÓN DE ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA TOMISTA*

Armand Maurer

RESUMEN

Durante la primera mitad del siglo XIII, las obras de Aristóteles sobre filosofía natural, metafísica, psicología y ética se tradujeron al latín, junto con sus comentarios árabes y griegos. En estos escritos, el mundo medieval tuvo que confrontarse con una visión filosófica y científica del universo, cuya naturaleza era altamente superior a cualquiera otra conocida hasta entonces. El efecto de este descubrimiento fue verdaderamente vigorizante y, cuando estas obras se difundieron en las universidades, tuvo lugar una profunda revolución en la mente medieval. Los efectos de esa revolución aún se sienten en nuestro tiempo.

RÉSUMÉ

Pendant la première moitié du XIII siècle, les ouvrages d'Aristote sur la philosophie naturelle, la métaphysique, la psychologie et l'éthique ; mais aussi les commentaires arabes et grecs, ont été traduits au latin. Dans ces écrits, le monde médiéval a dû affronter une vision philosophique et scientifique de l'univers, jamais connue auparavant. L'effet de cette découverte apporte de nouvelles forces, et lorsqu'elles sont diffusées dans les universités, il y a eu une profonde révolution dans l'esprit médiéval. La portée de cette révolution on la ressent encore aujourd'hui.

* El original inglés de este artículo apareció bajo el título "Revived Aristotelianism and Thomistic Philosophy", in Ferm, Vergilius (editor), *A History of Philosophical Systems*, New York, The Philosophical Library, 1950, pp. 197-211. La traducción al español ha sido hecha por Andrés Lema Hincapié, Profesor Asociado en el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia), y actualmente investigador en el Department of Romance Studies de Cornell University. (*N. del T.*)

En el siglo XIII la civilización occidental alcanzó su apogeo. Con cierta paz relativa, con prosperidad doméstica, y con fructíferas relaciones externas con las culturas vecinas de Grecia y de Arabia, las artes y las ciencias florecieron hasta un punto hasta entonces desconocido para la Europa de Occidente. En Francia, en Italia y en Inglaterra las universidades recientemente creadas se convirtieron en centros de una intensa actividad intelectual. Alrededor de ellas, y en gran número, se congregó la juventud europea, una juventud ansiosa de conocimiento y de aventura.

El descubrimiento de las principales obras de Aristóteles fue una de las influencias más decisivas para los estudiosos de aquel tiempo. En sus primeros siglos, el pensamiento de la Edad Media estuvo inspirado fundamentalmente por las Sagradas Escrituras y por los Padres de la Iglesia, en especial por San Agustín. En su mayor parte, para ese pensamiento, los elementos clásicos provenían de la tradición humanista de autores como Cicerón y Séneca, y su filosofía estuvo profundamente inspirada por el neoplatonismo. Salvo los tratados de lógica, era poco lo que se conocía de Aristóteles. Sólo hasta la mitad del siglo XII dichos tratados se conocieron en su totalidad. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XIII, las obras de Aristóteles sobre filosofía natural, metafísica, psicología y ética se tradujeron al latín, junto con sus comentarios árabes y griegos. En estos escritos, el mundo medieval tuvo que confrontarse con una visión filosófica y científica del universo, cuya naturaleza era altamente superior a cualquiera otra conocida hasta entonces. El efecto de este descubrimiento fue verdaderamente vigorizante y, cuando estas obras se difundieron en las universidades, una profunda revolución tuvo lugar en la mente medieval. Los efectos de esa revolución aún se sienten en nuestro tiempo.

Fueron diversas las reacciones frente a la nueva literatura filosófica. En un principio, las autoridades eclesiásticas en París tuvieron sospechas hacia ella, pues contenía doctrinas contrarias a la fe. Con el ánimo de prevenir la difusión de estos errores, un concilio local, en 1210, prohibió en París la enseñanza pública y privada de la filosofía natural y de la metafísica de Aristóteles, así como la de todos sus comentarios. En 1215, la prohibición se refrendó. No obstante, esto ni previno ni impidió que se leyeran esas obras en privado, y su popularidad creció rápidamente en el segundo cuarto del siglo XIII. En 1231, el Papa Gregorio IX, él mismo un amante del conocimiento, refrendó temporalmente la prohibición previa, y luego convocó a un concilio para examinar y corregir los escritos de Aristóteles, en caso de que algún error se encontrara en ellos. Con esta acción, el Papa esperaba hacer de estas obras algo conveniente para el mundo cristiano. Pero su comisión fracasó: ella no produjo ningún resultado positivo, quizás por la muerte de Guillermo de Auxerre, su miembro más distinguido. Hacia 1255, los vientos

habían cambiado tan fuertemente en favor de Aristóteles que la Facultad de Artes de París puso en su currículum casi todas las obras del filósofo griego. El ingreso del aristotelismo en el pensamiento medieval fue desde entonces un hecho consumado. Y ahora, la única cuestión era saber si Aristóteles sería el siervo de la fe, o más bien su amo y su destructor.

Para la fe había un peligro particular, pues las obras de Aristóteles se leían primero en traducciones latinas hechas, las mayoría de ellas, a partir de versiones árabes. A esto se añadía que las obras de Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), los más eminentes seguidores árabes de Aristóteles, fueron traducidas y usadas para la interpretación de una gran cantidad de expresiones herméticas del Estagirita. Así, los cristianos vieron por primera vez la filosofía de Aristóteles a través de ojos árabes e interpretaron, según una lectura árabe, que dicha filosofía contradecía la fe en importantes puntos de la doctrina. Fue necesario un esfuerzo riguroso para llevar a cabo nuevas traducciones de Aristóteles a partir de los originales griegos así como para escribir nuevos comentarios libres de las interpretaciones árabes. Hacia la década de 1260 fue muy aguda la necesidad de esas traducciones y de esos comentarios: en la Facultad de Artes de París surgió un averroísmo herético. El papado, una vez más, tuvo que actuar. En 1263, el Papa Urbano IV recordó a los estudiosos parisienses que el decreto de 1231, que parecía haberse vuelto letra muerta, aún estaba en vigencia. No obstante, no satisfecho con jugar un papel simplemente negativo en el asunto, este Papa comenzó a cumplir a su manera lo que el Papa Gregorio IX había intentado hacer en 1231. Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274) fue convocado a la corte papal donde hubo de empezar con sus voluminosos comentarios a la obra de Aristóteles. Guillermo de Moerbecke estaba también en la corte. Por petición de Santo Tomás, Guillermo hizo nuevas traducciones de las obras de Aristóteles directamente del griego. Ellas servirían de base para los comentarios de Santo Tomás. Más que ninguna otra cosa, el esfuerzo conjunto de Guillermo de Moerbecke y de Santo Tomás, bajo el patronazgo del Papa Urbano, convirtió a un Aristóteles potencialmente hostil en un Aristóteles aliado de la sabiduría cristiana, e hizo posible una asimilación vital y fructífera de su pensamiento.

Si lanzamos una mirada a la historia doctrinal del siglo XIII, podemos ver que las opiniones divergían ampliamente: iban desde ver valor en el aristotelismo, hasta pensar como imposible su uso por parte de estudiosos cristianos. Un grupo tuvo como principal ambición continuar y desarrollar la herencia agustiana de los primeros siglos de la Edad Media. Este grupo de tradicionalistas miraba a Aristóteles y a sus comentaristas árabes con sospecha e incluso con hostilidad. Es cierto que ellos no dudaron en hacer uso del nuevo vocabulario filosófico, e incluso llegada la ocasión adoptaron

algunas de las nuevas nociones. Sin embargo, la nueva filosofía nunca ocupó el centro de su pensamiento. En lo esencial, su pensamiento permaneció ligado al platonismo y al agustinismo. Esta actitud se ilustra muy bien en palabras de San Buenaventura, para quien Aristóteles habló el lenguaje de la ciencia y Platón el lenguaje de la sabiduría, mientras que San Agustín, bajo la inspiración del Espíritu Santo, habló ambos lenguajes. Siguiendo a San Agustín, ellos insistían en la primacía de la fe sobre la razón. Esta primacía la entendieron como un medio para lanzar dudas sobre la capacidad de la razón en su intento de resolver por sí misma los principales problemas de la filosofía. Si alguien pensaba de otro modo, los tradicionalistas se limitan a señalar, desde el punto de vista cristiano, los graves errores de las versiones disponibles del aristotelismo. En cuanto teólogos, ellos entendían su labor como un intento para comprender mejor los contenidos de la revelación. Esto no significa que el pensamiento racional fuese ajeno a sus intereses. Todo lo contrario. No obstante, su especulación filosófica estaba contenida en su teología, y nunca se desarrolló como una filosofía autónoma. Asimismo, en cuanto herederos de San Agustín, el neoplatonismo fue el tipo de pensamiento racional al que estaban acostumbrados. Por esta razón mostraron poco entusiasmo hacia Aristóteles, y sí una preferencia hacia aquellos escritores que como el árabe Avicena estuvieron bajo la influencia del neoplatonismo.

Guillermo de Auvergne (1180?-1249), obispo de París, es un caso interesante de este tipo de teólogos. Crítico de Aristóteles y de Avicena, sus intereses estaban claramente del lado de San Agustín. Sin embargo, su filosofía tiene una alta dosis de avicenismo. Por supuesto, Guillermo de Auvergne encontró en la filosofía de Avicena muchas cosas dignas de rechazo. Por ejemplo, rechazó la necesaria emanación del universo desde Dios, la eternidad del mundo, y la interposición entre Dios y el hombre de una serie de inteligencias –la última de estas inteligencias sería el origen inmediato del hombre, la fuente de su conocimiento y de su felicidad última. Mas hubo aspectos del avicenismo que recibieron la beneplácita acogida del teólogo parisiense. Según Avicena, no obtenemos conocimiento a partir del mundo sensible, sino a través del contacto con una Inteligencia cósmica superior, la cual ilumina la mente de todos los hombres por medio de ideas. Para Avicena, esta Inteligencia es el intelecto agente del que habló Aristóteles. Ahora bien, como buen discípulo de San Agustín, Guillermo de Auvergne estaba igualmente convencido de que la verdad se obtiene a través de una iluminación interior del alma, y no a partir de las cosas sensibles. Sin dificultad, Guillermo convenía con Aristóteles en que abstraemos las ideas universales a partir del mundo sensible. Pero según el primero, el mundo sensible es simplemente una ocasión para que la mente del hombre retorne internamente

hacia Dios, que es para la mente humana la verdadera fuente de la sabiduría. Así, Dios se convierte en el intelecto agente de las mentes humanas: ésta es una fructífera combinación de la filosofía de Avicena y de la de San Agustín. Recientemente, esta combinación ha recibido el nombre de “aviceno-agustinismo”.

De varias maneras este tema se desarrolló en el siglo XIII. Roger Bacon (1210/15-?) no sólo consideró a Dios como el intelecto agente de nuestras mentes, sino que además vió en todas las almas humanas una suerte de revelación divina. Para San Alberto Magno (1206-1280), todo conocimiento verdadero presupone la gracia del Espíritu Santo. San Buenaventura (1221-1274) no llegaría al extremo de decir que todo conocimiento humano precisa de alguna ayuda especial de Dios –sea gracia, sea revelación–, pues esto destruiría este mismo conocimiento en cuanto conocimiento *natural*. Al mismo tiempo, San Buenaventura no pensaba que, en cuanto creada, la facultad cognoscitiva del hombre pudiese por sí sola acceder a la verdad, ni tampoco que esto tuviera lugar a través de la influencia regular que Dios ejerce sobre la naturaleza. Uno de los discípulos de San Buenaventura, Mateo de Acquasparta (1240-1302?), intentó construir un pensamiento más definitivo sobre el tema. Afirmó que la iluminación divina, por la cual conocemos la verdad, es una ayuda *más especial* de la que normalmente Dios ejerce sobre la naturaleza, aun cuando esta ayuda sea de naturaleza regular. No obstante, para entenderla, es claro que la posición de Mateo de Acquasparta es substancialmente la misma que la de sus colegas agustinianos: la luz a través de la cual juzgamos que hay verdad no consiste en una facultad humana creada, sino que se trata de la iluminación divina. De este modo, estrictamente hablando, la causa de la verdad de nuestro conocimiento es Dios mismo, y no nuestra débil voluntad.

Esta teoría del conocimiento, que fue compartida por la escuela agustiniana del siglo XIII, va de la mano con una muy particular concepción del alma y del hombre. Si el alma no encuentra la verdad a través de la percepción de la materia, sino por medio de una mirada interior y ascendente dirigida hacia Dios, es porque el alma es una sustancia espiritual que solamente se siente en casa en un mundo espiritual. Puede decirse que el alma es la forma del cuerpo, e incluso que es una forma substancial, pero siempre hay que tener cuidado en asegurar que ella es dependiente de la materia. San Buenaventura, por ejemplo, no diría que el alma intelectual es la única forma substancial del cuerpo. Antes que éste sea informado por el alma, el cuerpo ha sido ya completado por varias formas substanciales, las cuales le confieren tanto sus perfecciones vitales y orgánicas como sus actividades. Hay entonces una brecha entre el alma intelectual y la materia, lo que para San Buenaventura es la garantía de la espiritualidad y de la inmortalidad del

alma misma. Aunque de algún modo San Alberto Magno cerró esa brecha al afirmar que sólo existe una forma substancial entre el alma y la materia – la forma de la corporeidad–, a su manera también tuvo que reconocer la independencia del alma. El alma, nos dice San Alberto Magno, puede ser considerada ya en sí misma, como una substancia intelectual, ya como una forma que ejerce la función de animar un cuerpo. La primera perspectiva, la cual define la más verdadera naturaleza del alma, él la atribuyó a Platón; la segunda, la cual describe una de las funciones externas y accidentales del alma, él la asigna a Aristóteles. Aquí, San Alberto Magno se limitaba a seguir a Avicena, que de la misma manera ya había intentado reconciliar a los dos filósofos griegos. Lo que ni Avicena, ni San Alberto Magno pudieron ver, fue que el alma era esencialmente la forma del cuerpo. Al ser por definición una sustancia, la relación del alma con una sustancia como el cuerpo no podría ser sino extrínseca y accidental. Ahora bien, esto salvaguarda en efecto la independencia del alma frente a la materia. Sin embargo, es difícil ver cómo, bajo estas circunstancias, el hombre puede ser algo más que un agregado accidental de alma y de cuerpo.

Si para San Alberto Magno el alma y el cuerpo no son tan radicalmente distintos, es porque cada uno es pensado como una esencia, lo cual por definición los hace diferir entre sí. De hecho, el mundo de Avicena está compuesto por esencias de este tipo, cada una de las cuales corresponde a una definición e incluye únicamente lo que está contenido en su definición. Cualquier cosa que esté por fuera de la definición es accidental a la definición misma. Cuando definimos “hombre”, por ejemplo, hacemos la mención de “animal” y de “racional”, pero no decimos que “hombre” es individual o universal. La individualidad y la universalidad son accidentales con respecto a la esencia del hombre en cuanto tal, y de este modo lo individual puede estar en Pedro y en Pablo, y lo universal en el concepto que formamos en nuestra mente sobre la esencia del hombre. Asimismo, aunque la definición de una cosa nos informa *lo que* ella es, la definición no nos dice si la cosa existe o no. Por consiguiente, la existencia misma únicamente está incluida en la esencia de una cosa de manera accidental. A lo sumo esto es una verdad para todas las cosas, excepto en el caso de Dios, que es pura existencia.

La ampliación de la metafísica en el siglo XIII, cuando se incluyeron los problemas de la existencia considerándolos como algo distinto a los problemas de la forma o de la esencia, se debió principalmente al inicio de la lectura de Avicena. Guillermo de Auvergne adoptó su punto de vista sobre la accidentalidad de la existencia y lo usó para explicar la contingencia del ente creado. Porque si Dios *es* existencia –razonaba Guillermo de Auvergne– todas las demás cosas deben recibir la existencia como un accidente de su

esencia. La existencia, entonces, les es dada como donación gratuita y, en su ser más íntimo, ellas son contingentes. San Alberto Magno expresó estas mismas ideas, que luego Santo Tomás de Aquino habrían de usar y de transformar para sus propios propósitos.

Puesto que la interpretación aviceniana de Aristóteles fue conocida por los estudiosos cristianos en la segunda mitad del siglo XII, su influencia precedió a la del averroísmo. El averroísmo se dio a conocer hacia 1230. Sin embargo, en el lapso de treinta o cuarenta años, un nuevo movimiento ganó prominencia bajo la égida de Averroes. Este movimiento fue llamado “averroísmo latino”. A diferencia del avicenismo que floreció en medio de los teólogos, el movimiento averroísta halló sus devotos entre los profesores de filosofía de la Universidad de París. Averroes había censurado a Avicena por destruir la pureza de la filosofía aristotélica, pues mezclaba con ésta su religión mahometana. Averroes pretendía regresar al pensamiento original de Aristóteles, al que consideraba el modelo más alto de perfección humana, y cuya doctrina Averroes trataba como sinónimo de la filosofía misma. Para Averroes, filosofar significaba simplemente comentar las palabras de Aristóteles. Los averroístas latinos, como Sigerio de Brabante (1253?-1281/84) y Boecio de Dacia, también quisieron ser filósofos, y de igual modo, para ellos, esto significó el regreso a la filosofía de Aristóteles, interpretada por lo general según la óptica de Averroes.

Mas esta actitud los forzaría a enfrentar dificultades, pues el averroísmo incluía doctrinas contrarias a la fe. Entre otras cosas, el averroísmo enseñaba la eternidad del mundo, la unicidad del intelecto en todos los hombres, el rechazo de la providencia divina y de la inmortalidad personal. Cuando los teólogos los censuraron por su heterodoxia, los averroístas no negaron la verdad de la revelación. Se limitaron a expresar con claridad que su investigación la hacían no en cuanto teólogos, sino en cuanto filósofos. Sigerio de Brabante expresó: “Cuando filosofamos, más que buscar la verdad, buscamos el pensamiento de los filósofos.” Lejos de enseñar una doble verdad, como algunas veces se ha pretendido, esto es, una verdad teológica y una verdad filosófica, que se hallan en contradicción recíproca, Sigerio de Brabante afirmaba de modo definitivo la superioridad de la verdad revelada sobre la razón filosófica. Esta es precisamente una posición opuesta a la de Averroes, pues Averroes había exaltado la razón sobre la revelación.

No obstante, tanto Averroes como Sigerio de Brabante defendían el derecho de filosofar con independencia de la religión. “No tenemos nada que ver con los milagros de Dios”, era la protesta de Sigerio de Brabante, “pues tratamos las cosas naturales de un modo natural”. El movimiento averroísta entonces tuvo como su objetivo la separación de filosofía y teología, así como la liberación de la razón para llevar a cabo su trabajo sin ningún

tipo de control por parte de la religión. Boecio de Dacia ilustra esta actitud en un opúsculo sobre la vida filosófica (*El mejor estado posible para el hombre*), donde esboza un orden moral natural separado del orden sobrenatural de la gracia y de la beatitud.

En 1270 y en 1277 hubo violentas reacciones contra el averroísmo latino por parte de los agustinianos tradicionalistas. Las doctrinas del movimiento fueron condenadas por el obispo de París y los líderes fueron citados a corte eclesiástica. Sigerio de Brabante huyó de la Universidad de París y se refugió en la corte Papal, donde habría de morir hacia 1284.

En el siglo XIV, el averroísmo tuvo desarrollos posteriores, encaminándose hacia un racionalismo. Éste fue el caso de la filosofía de Juan de Janduno (†1328), que exalta los derechos y la dignidad de la razón a expensas de la revelación. Marsilio de Padua (†1336/43), su colaborador político, aplicó la separación entre razón y fe de Juan de Janduno en el campo político y defendió la separación de Iglesia y de Estado. El mismo Dante, al haber puesto a Sigerio de Brabante en el Paraíso, junto con San Alberto Magno y Santo Tomás, refleja esta separación averroísta entre los órdenes espiritual y temporal. Tal separación se halla en el *De monarchia* de Dante.

Con respecto a Aristóteles, la actitud de Santo Tomás difiere tanto de los agustinianos como de los averroístas. En todo aspecto esencial de su pensamiento, los seguidores de San Agustín en el siglo XIII intentaban permanecer leales a su maestro y al neoplatonismo que él había abrazado. Lo que ellos aceptaban del Estagirita siempre quedaba más o menos en la periferia de su filosofía y no penetraba hasta su mismo centro. Por otra parte, los averroístas parecían considerar a Aristóteles como la filosofía encarnada. Sin embargo, en Santo Tomás había una clarísima convicción de que el temor de los agustinianos hacia Aristóteles era infundado. Santo Tomás creía que tan pronto como los textos aristotélicos fuesen liberados de su contaminación árabe, ellos revelarían una sólida filosofía en sus principios, y que esta filosofía podría ser de inmensa ayuda a la sabiduría cristiana. Al mismo tiempo, él estaba profundamente consciente de las insuficiencias de esa filosofía y de la necesidad de desarrollarla y de enriquecerla a la luz de la razón y de la verdad cristiana. Para él, la filosofía no es la mera comprensión de lo que Aristóteles había dicho. Más bien, la filosofía es para él una manera específica de acceder a la comprensión de la realidad –una comprensión que admite siempre una mayor profundidad. “Hacer filosofía”, escribió Santo Tomás, “no consiste en averiguar lo que los hombres han pensado, sino en averiguar la verdad de un asunto.” Como lo averroístas, él se dio cuenta de la importancia de estudiar la filosofía de Aristóteles. Sin embargo, puesto que su mirada estaba dirigida a la verdad, Santo Tomás pudo hacer uso de esa filosofía sin convertirse en su esclavo.

A diferencia de los agustinianos de su siglo, que intentaban desprestigiar el poder de la razón humana para alcanzar la verdad sin la fe o sin una iluminación divina especial, Santo Tomás tenía confianza en que es posible una filosofía autónoma, basada sobre la experiencia y sobre la luz del intelecto humano. Igualmente, él estaba convencido de que esta filosofía estaría en armonía con la fe, pues la luz de la razón y la luz de la fe nacen de una misma fuente, esto es, de Dios. Al ser por vocación un teólogo, él mismo nunca desarrolló este tipo de filosofía, pero expresó con satisfacción sus pensamientos filosóficos más personales en el contexto de sus *Summae* teológicas. No obstante, Santo Tomás estableció los principios de una filosofía autónoma y ocasionalmente nos mostró cómo esos principios habrían de ser desarrollados. En sus obras filosóficas, como el *De ente et essentia*, y el *De la unidad del intelecto en contra de los averroístas*, vemos a Santo Tomás tratando problemas de su tiempo en cuanto filósofo, sin apelar a la revelación. Al mismo tiempo, no tuvo la intención de separar la filosofía de la luz de la fe, al modo de los averroístas –como si al hacer esto, un filósofo que es a la vez cristiano hubiera de convertirse en un mejor filósofo. Con el fin de organizar las relaciones entre razón y fe, Santo Tomás mantuvo así un balance sabio, defendiendo los derechos de la razón frente a quienes le negaban sus merecimientos, mientras al mismo tiempo abría la razón a la influencia de la luz más elevada de la revelación, en contra de aquellos deseosos de encerrarla dentro de sus propios límites.

Contradiendo a Platón, uno de los logros de Aristóteles consistió en mostrar que el mundo físico cambiante lleva en sí mismo un elemento de estabilidad que puede servir como objeto de verdadero conocimiento. La mente humana no necesita dirigirse hacia el mundo de las Ideas con el fin de hallar verdad. Santo Tomás mantuvo esencialmente la misma posición en contra de los agustinianos, que fundaban la certidumbre del conocimiento humano en su contacto con las Ideas divinas. Sobre este aspecto, Santo Tomás vio claramente el vínculo esencial entre Platón y San Agustín. El santo de Aquino anotó: “Agustín siguió a Platón hasta donde la fe católica se lo permitía.” En lugar de Ideas separadas –continuaba Santo Tomás–, Agustín sostuvo que hay Ideas en la mente divina a través de las cuales nosotros juzgamos todas las cosas iluminadas por la luz divina. Por supuesto, Agustín nunca pensó que en esta vida nosotros viéramos directamente las Ideas divinas mismas, pues esto sería imposible. Sin embargo, estas ideas supremas se imprimen en nuestra mente, y al participar de su luz podemos acceder al verdadero conocimiento. Cuando Santo Tomás escribió estas líneas, no estaba pensando tan sólo en el Obispo de Hipona, sino también en los discípulos medievales de San Agustín cuya doctrina revelaba su lealtad esencial al agustinismo. Según el modo de pensar de Santo Tomás, negar

que la mente humana pueda conocer la verdad a través de su propia luz natural es desvirtuar la perfección de ella y, por consiguiente, desvirtuar también la perfección de Dios, su autor. En su calidad de cristiano, él conocía suficientemente bien las palabras del Salmista: “La luz de tu rostro, oh Señor, se haya impresa en nosotros.” Pero, ¿qué es esta luz que se conserva en nosotros, que se recibe cuando el alma es creada y que Aristóteles describe como el intelecto agente?

Santo Tomás reconocía así que el objeto natural de nuestro conocimiento se encuentra en el mundo de los sentidos y que por naturaleza estamos adecuadamente equipados para aprehender ese mundo. Partiendo del conocimiento del mundo de los sentidos, tenemos que elevarnos lentamente y con gran dificultad hasta el conocimiento de la Fuente de nuestra existencia y de nuestro Fin último, cuya esencia, en esta vida, escapa a nuestra comprensión, pero cuya existencia está atestiguada por Sus efectos manifiestos en el mundo que nos rodea.

El empirismo de Santo Tomás en epistemología está íntimamente asociado a su posición sobre el alma intelectual en cuanto forma substancial inmediata del cuerpo. En el orden del conocimiento, si el intelecto fuese una substancia espiritual unida accidentalmente a la materia o separada de ella por otra forma substancial, sería igualmente accidental y remota su dependencia tanto de los sentidos como del mundo sensible. Conocer, en el sentido más perfecto de la palabra, consistiría en un viaje del alma dentro de sí misma, donde habría de encontrar su propia naturaleza espiritual y un mundo espiritual más vasto con el que ella está en comunión. No obstante, para Santo Tomás, este modo angélico o casi angélico de conocer no es natural al hombre, porque en su caso él no es un intelecto o un alma que conoce, sino más bien un hombre, cuyo intelecto es por naturaleza la forma substancial de un cuerpo. Bajo estas condiciones, la mirada del intelecto se dirige naturalmente hacia la exterioridad del mundo material, y los sentidos se convierten en los únicos medios para el conocimiento natural.

Los agustinianos temían admitir que el alma está tan estrechamente ligada a la materia, por temor de perder de vista la naturaleza espiritual del alma y su inmortalidad. ¿No se censuró en esto a los averroístas, pues si el alma es la forma substancial inmediata del cuerpo, ella es simplemente otra forma material que no puede sobrevivir a la muerte? Una manera de evitar esta conclusión consiste en decir que el alma y el cuerpo sólo están unidos accidentalmente, o que una o más formas substanciales están presentes en la materia antes de que el alma substancial la informe. Mas Santo Tomás estaba convencido de que ambas soluciones perdían de vista un hecho importante. Cada uno de nosotros es consciente de que quien conoce es uno mismo, y no únicamente una parte de uno mismo. La experiencia exige,

entonces, que encontremos un modo de unión de alma y cuerpo que nos permita atribuir el acto de conocer, no al intelecto o al alma, sino al hombre en su totalidad. Ahora bien, no podemos decir que el hombre todo, cuerpo y alma, conoce, si el alma es simplemente el motor del cuerpo, o si ella usa el cuerpo como a su instrumento. En ninguno de los casos conocer sería con exactitud el acto del alma. El único modo de unión que satisface el dato de experiencia es el que Aristóteles describe como una unión entre la forma substancial y la materia. Puesto que en este caso alma y cuerpo no son sino dos principios incompletos que se unen para formar la substancia completa de un hombre. Por esta razón, *aquello que piensa* es la realidad substancial del hombre todo y no su alma sola, aunque el hombre lleve a cabo esta operación por medio de su intelecto.

Aceptado esto, Santo Tomás debe aún explicar de manera más precisa en qué sentido el alma está incompleta. Si el alma es vista desde el punto de vista de la esencia o naturaleza, ella se muestra deficitaria y necesitada del cuerpo, al ser tan sólo una parte de la esencia completa del hombre. En cuanto substancia formal, el alma humana posee un acto completo de existir (*esse*),¹ y por ser una forma espiritual, su acto de existir es en sí mismo espiritual. Cuando ella informa el cuerpo, el alma comunica al cuerpo este acto de existir, y así sólo hay una existencia substancial del compuesto en su totalidad. Así que para Santo Tomás la unidad del hombre no consiste en una combinación o en un ensamblaje de varias partes o substancias, sino en su acto de existir. No hay duda entonces de que Santo Tomás niega la presencia de varias formas substanciales en el hombre. Si una forma substancial da existencia substancial, varias formas de esta clase darían al hombre varias existencias y su unidad en cuanto substancia sería destruida.

La solución de Santo Tomás frente al problema de la unidad del hombre nos muestra cómo él hizo uso de nociones aristotélicas, yendo más allá de ellas con sus propios principios. El mismo Aristóteles explicó la constitución del hombre y de todas las cosas corruptibles en términos de forma y materia,

¹ A. Maurer escribe “*act of existing*” y nunca “*act of existence*”. Con el uso de una forma verbal en inglés y no de un sustantivo, el autor del artículo quiere conservar el carácter radicalmente activo del *esse* de Santo Tomás. En el prólogo a su traducción del *De ente et essentia* de Santo Tomás, A. Maurer anota “que *esse* es el nombre de un acto (el acto de la existencia), como *currere* es el nombre del acto de correr [...] ‘Existencia’ (*existence*) no ha sido usada para traducir *esse*, ya que el mismo Santo Tomás evitó generalmente su contrapartida latina, esto es, *existentia*, sin duda porque pensaba que el sustantivo verbal *esse* expresa mejor el carácter activo del ser.” Maurer, Armand, “Prólogo” a *On Being and Essence*, (traducción castellana de Maritza Montaña), Cali, inédito, p. 5. En las páginas de esta traducción mía, cuando A. Maurer escribe “*existing*”, yo uso la palabra “existir”, y cuando él escribe “*existence*”, yo traduzco “existencia”. (*N. del T.*)

pero nunca pensó expresar su ser o su unidad en términos de acto de existir. De hecho, los griegos siempre tendieron a ver el ser como forma, y ésta es la razón por la cual usualmente la forma ocupó el centro de sus discusiones filosóficas. En este punto, Aristóteles no difiere de Platón. Él se limitó a substituir las Ideas con los Motores Inmóviles y a localizar de manera definitiva las formas de las cosas sensibles en las cosas sensibles mismas. La novedad en la metafísica de Santo Tomás está en la noción de que el ser es primariamente un acto de existir (*esse*). De este modo, su mundo es un mundo de actos individuales de existir, más que un mundo de formas o esencias. La forma de cada ser es la que lo hace ser *lo que* es. En otros términos, la forma es el principio que especifica y determina que cada ser sea de una cierta *clase*. Además de la forma, hay un acto complementario y final que hace que cada ser sea o *exista*. Esto es el acto de existir, que Santo Tomás describe como “la actualidad de todos los actos” y la “perfección de todas las perfecciones”. Se trata de lo que es más profundo en cada ser, su núcleo metafísico, para decirlo de algún modo, la causa-raíz de todas sus perfecciones y de su inteligibilidad.

Santo Tomás defendió esta doctrina del ser frente a la amplia oposición de sus contemporáneos. Por un lado, filósofos como Sigerio de Brabante querían regresar al aristotelismo de Averroes, que había endurecido y fijado las doctrinas de Aristóteles en contra de todo desarrollo posterior. Sigerio de Brabante recordó a Santo Tomás que Aristóteles había escrito acerca de la forma, de la materia y de la composición de ambas. Él nunca mencionó un *esse* distinto de ellas dos. Por otro lado, Sigerio de Brabante enfrentó la oposición de quienes admitían el *esse* como un principio metafísico distinto y para quienes era sólo un accidente de la esencia. Ésta había sido la posición de Guillermo de Auvergne y de San Alberto Magno, una posición nacida de la obra de Avicena. Para Santo Tomás, sin embargo, esta posición seguía haciendo que el ser fuera primariamente una esencia o forma y reducía el papel de la existencia a una determinación accidental de la esencia. Por mantener la primacía del acto de existir sobre la esencia, Santo Tomás quedó aislado en su siglo, y de hecho durante toda la Edad Media. Esto hizo de él un profeta, no para su propio tiempo, sino para las épocas venideras.

La nueva doctrina de Santo Tomás sobre el ser habría de tener una influencia sobre su noción de Dios y, en efecto, sobre la totalidad de su metafísica. Todos los teólogos de la Edad Media sabían que Dios es el Ser, pues Él reveló a Moisés que su nombre propio es “El que es” (*Éxodo*, III, 13). Pero este enunciado está abierto a interpretaciones diferentes. San Agustín, San Anselmo y sus seguidores en el siglo XIII como Alejandro de Hales y San Buenaventura, interpretaron que Dios es pura *esencia*, enfatizando con este término Su suprema cognoscibilidad (*knowability*) e

inmutabilidad. Pero para Santo Tomás decir que Dios es “El que es” significa que Él es el puro acto de existir. Dios no es ni una esencia estática, ni una clase especial de actualidad como el Acto Puro de Pensamiento de Aristóteles. Él es Acto infinito de Existir, que incluye en Sí mismo la completitud (*fullness*) absoluta del ser con todas sus perfecciones. Lo que llamamos “esencia” en otras cosas, es en Dios Su Acto de Existir o, para decirlo de otro modo, la esencia de Dios se identifica con Su existencia. Una criatura es únicamente una participación limitada en el Acto de Existir de Dios, y su esencia señala la medida de su participación. En todas las cosas creadas, entonces, hay una distinción real entre la esencia y el acto de existir.

Nuestros intelectos humanos son completamente inadecuados para penetrar el Acto de Existir que es Dios. Sabemos *que* Él existe, pero no podemos comprender Su esencia, ni conocer *lo que* Él es en Sí mismo. Hay algunas cosas que podemos negar de Él, como el cambio, la composición y la pasividad, pues éstas son incompatibles con Su absoluta perfección. Esto significa que podemos tener cierto conocimiento negativo de Dios. También podemos saber de Él por analogía con Sus criaturas, puesto que ha de haber alguna semejanza entre Él y Sus efectos. Pero ya que la distancia entre el Creador y Sus criaturas es infinita, sabemos que cualquier perfección que atribuyamos a Dios –como la existencia, la bondad, la inteligencia, la unidad, la libertad– se encuentra en Él de una manera infinitamente más perfecta que en sus criaturas. Por consiguiente, no tenemos un conocimiento positivo de Dios según Él es en Sí mismo, sino según el modo como Él se representa en las criaturas.

Ya que Dios es infinitamente perfecto, Él no necesita de nada. Si Él crea un universo, no es porque exista en Él algún tipo de necesidad, sino porque en Su suprema bondad Él quiere compartir con ese universo Su propia perfección. La creación es así un acto libre de Dios y la expresión de Su liberalidad. Asimismo, en cuanto Acto Infinito de Existir, no es más que natural que al crear Su propio efecto dé al universo su más real existencia. Y puesto que sin la existencia no hay nada, la creación es *ex nihilo*, esto es, a partir de nada. La posición de Santo Tomás sobre el ser primariamente en cuanto acto de existir, lo autoriza para dar a la doctrina de la creación su verdadero sentido existencial, sentido que de algún modo se oscurece en una metafísica que considera primariamente el ser en cuanto esencia.

El siglo XIII fue testigo de un emocionado debate en torno de la eternidad del mundo. Los averroístas, siguiendo a Aristóteles, pensaban que la eternidad del mundo podía ser demostrada racionalmente. Teólogos como San Buenaventura estaban convencidos de que la razón podía demostrar lo contrario. Santo Tomás no vio ninguna razón por la cual Dios, si Él lo quisiese, no podría crear un universo que siempre existió en el pasado y que siempre existirá en el futuro. La razón no puede probar ni la eternidad, ni la no-

eternidad del mundo, pues que el mundo sea o no sea eterno depende únicamente de la voluntad divina. Únicamente gracias a que esa voluntad se revela en la Escritura sabemos que en efecto nuestro universo empezó en el tiempo. Pero aunque Dios crease un universo eterno en el tiempo, ese universo sería de todos modos un universo *creado*, eternamente contingente y dependiente del influjo creador de la existencia de Dios.

El universo es entonces la expresión de la voluntad de Dios, pero es antes que nada una manifestación de Su inteligencia. El actor creador que establece a todos los seres en cuanto centros dinámicos de existir, también les confiere sus naturalezas gracias a las cuales ellos son centros de actividades definidas. Ahora bien, estas actividades no están carentes de propósito. Por provenir de la inteligencia Divina, las criaturas actúan en vista de un fin, cual es el de alcanzar su propia perfección y, al hacerlo, se asemejan a Dios. Así, todos los seres vienen de Dios y tienden a volver a Él en cuanto su término final.

Y los seres tienden a este final en modos distintos y lo alcanzan según distintos grados de perfección. Algunas cosas tienden inconscientemente hacia él por medio de las actividades de la materia, mas ellas sólo logran alcanzarlo de un modo muy imperfecto. El hombre también alcanza su término final y su beatitud por actividad, pero por medio de una actividad que se ajusta más adecuadamente a él en cuanto ser humano, esto es, un acto del intelecto. Secundariamente, el hombre alcanza ese final por la actividad de su voluntad, gozando del bien poseído. A través de su intelecto espiritual el hombre puede conocer todas las cosas, incluso el bien universal o Dios, y nada por debajo de esto lo satisfará. Él descubre las huellas de Dios en la naturaleza y ansía conocer Su esencia más verdadera. Pero con sus propios poderes naturales el hombre no puede ver a Dios cara a cara. Las especulaciones más encumbradas del hombre son de muy corto alcance frente a la meta propuesta y no logran satisfacer los anhelos humanos más profundos.

Por tanto, para Santo Tomás, la felicidad última del hombre es inalcanzable por medio de sus poderes naturales. En una palabra, es sobrenatural. Sin embargo, tenemos una voluntad libre por medio de la cual podemos dirigirnos hacia Dios, que infaliblemente nos ofrece Su ayuda sobrenatural para alcanzar la felicidad que reposa más allá de nuestro alcance. Él no solamente dio al hombre la revelación de Sí mismo y estableció un orden de la gracia por el cual, incluso aquí en la tierra, el hombre puede vivir una vida sobrenatural. En la encarnación, Él mismo se hizo hombre con el fin de que nosotros no perdamos la esperanza de una unión con Él en el cielo. Así, para Santo Tomás, lo sobrenatural es el coronamiento de lo natural y la gracia completa la naturaleza, no violentándola, sino cumpliendo sus aspiraciones y sus necesidades más profundas.

Bibliografía

- DE WULF, Maurice. *History of Mediaeval Philosophy*, Vol. 2, 3rd English ed. trans. by E. Messenger (New York, 1938).
- GILSON, Étienne. *Le thomisme* (5th ed., Paris, 1944).
- GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge, des origines patristiques à la fin du XIVème siècle* (2nd ed., Paris, 1944).
- GILSON, Étienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, trans. by A. H. C. Downes (London, 1936).
- GILSON, Étienne. *The Philosophy of St. Bonaventure*, trans. by Dom I. Trethowan (London, 1938).
- GILSON, Étienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York, 1948).
- GILSON, Étienne. *Being and Some Philosophers* (Toronto, 1949).
- GRABMANN, Martin. *Thomas Aquinas, His Personality and Thought*, trans. by Virgil Michel (New York, 1928).
- MARITAIN, Jacques. *St. Thomas Aquinas, Angel of the Schools*, trans. By J. F. Scanlan (London, 1933).
- McKEON, Richard. *Selections from Medieval Philosophers*, 2 vols. (New York, 1930).
- MEYER, Hans. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, trans. by Rev. F. Eckhoff (St. Louis and London, 1945).
- PEGIS, Anton. *The Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, 2 vols. (New York, 1945).
- SERTILLANGES, A. D., O. P. *The Foundations of Thomistic Philosophy*, trans. by G. Anstruther, O.P. (St. Louis, 1931).
- Van STEENBERGHEN, Fernand. *Aristote en Occident, les origines de l'aristotélisme parisien* (Louvain, 1946).
- VIGNAUX, Paul. *La pensée au Moyen Âge* (Paris, 1948).