



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Filosofía y sentido común – el pensamiento de Santo Tomás.

Alejandro Durango Calvo

Tutor: Sixto J. Castro

Segunda convocatoria: 10/07/2017

Indice

1. INTRODUCCIÓN

1.1 el filosofar

1.3 Mística y razón

1.2 Método silogístico y sentido de la filosofía. La verdad.

2. PUNTO DE PARTIDA – DEL SENTIDO COMÚN

2.1 Del sentido común en el pensamiento

2.1.1 Del percibir

2.1.2 Algunas meditaciones

2.1.3. La inducción y la deducción como vías para el conocimiento.

2.1.4 De los principios de suyo evidentes

2.2 Del sentido común en la existencia de Dios y las cinco vías

2.2.1 De la existencia de Dios

2.2.2 Las cinco vías

3. SOBRE FILÓSOFOS Y HEREJES.

3.1. De un filósofo y un hereje

3.2. De cristianos y paganos

3.3. De frailes y místicos

4. DE LA FILOSOFÍA DEL SENTIDO COMÚN - CONCLUSIÓN

1. INTRODUCCIÓN

1.1 Del filosofar

El sentido común es un concepto con distintas acepciones y significados. Hoy en día, vulgarmente, solemos utilizarlo para referirnos a una capacidad común a los hombres para juzgar y valorar cosas razonablemente. No es ni mucho menos un mal uso de la palabra, aunque en la filosofía de Santo Tomás de Aquino juega un papel importante en otra de sus acepciones. El Aquinate utiliza la expresión como una noción técnica de un sentido mental, un sentido interno que junto con otros es responsable de unificar las percepciones de los sentidos y darles propiamente un sentido estructural en la mente. No es un significado que esté desligado del anterior, puesto que el conocimiento, en parte, no deja de ser una capacidad común a los hombres, al servicio del juicio y de la valoración razonable de las cosas.

Sin embargo, algunos filósofos de marcada influencia tomista han utilizado éste término en la primera de sus acepciones, para referir al modo de relacionarse con el mundo que implica la filosofía de Aquino y a como ésta parte humildemente desde los presupuestos propios del hombre común. No es que sea una filosofía vulgar, y de hecho trasciende rápidamente el ámbito en el que el hombre de a pie sería capaz de moverse con soltura y seguridad, pero el origen de toda meditación filosófica en general reside en el encuentro que el filósofo, en tanto que hombre común, tiene con el mundo. Antes de trascender a cosas más complejas como la búsqueda de verdades divinas unívocamente ciertas e innegables, o lo que quiera que el filósofo busque, ha de partir de lo que tiene en tanto que hombre, pues todos los filósofos son antes hombres.

Sentido común, por tanto, es a su vez una unificación estructural de lo que percibimos y que ayuda a conformar una imagen de lo percibido en la mente, como veremos después, pero también es aquello por lo que el hombre de a pie tiene sus propias creencias justificadas, de las que se puede dudar, y sobre las cuales podremos abrir una investigación, pero que no dejan de ser el punto de partida mismo del acto de filosofar. Si el filósofo fuera alguna clase especial de hombre poseedor de una verdad particular rebelada, solo propia de sí mismo, entonces la filosofía no tendría nada en común con el pensamiento del resto de los mortales. Mas si el filósofo no es otra cosa que uno más entre los hombres y su actividad es tan propia de sí mismo como del resto de los hombres que quieran dedicarse a ella - concediéndole el esfuerzo y la actitud suficiente para ello -, si el camino filosófico está aún por trillar, pero parte de aquello que todos los hombres tenemos en común, entonces el punto de partida del pensador napolitano tiene todo el sentido del mundo.

No es que las convicciones del hombre de a pie tengan un privilegio respecto a aquellas que no le son propias más que al que ha meditado mucho y puesto en duda hasta los cimientos del conocimiento, sino que el filósofo, en tanto que hombre de a pie parte del mismo lugar que el resto de los hombres, y si algo tiene que confesar es que su filosofar no es independiente de su humanidad, y no puede dar como resultado el conocimiento de algo que no dependa de cómo entendemos nuestros sentidos.

1.2 Método silogístico y sentido de la filosofía. La verdad.

El método empleado por el filósofo napolitano es el del silogismo. Su filosofía sigue impecable y Este método le permite concluir nuevas verdades de viejas premisas, pero no verdades que no estuvieran contenidas ya de antemano en ellas. La verdad debe transmitirse de manera formal, tal que de premisas verdaderas no es posible concluir ninguna falsedad, por tanto, el punto de partida de Santo Tomás, sobre el cual medita y a partir del cual concluye no da lugar a verdades estrictamente novedosas, ya que en cierto sentido ya eran conocidas. La verdad alcanzada no procede de un mundo ideal o divino, sino que es tan humana como el propio percibir ingenuo de un campesino del siglo XIII, y su valor veritativo depende de que sean verdaderas las premisas originales.

Por eso la filosofía no debe cargar con la responsabilidad de imponer ciertos principios universales y supremos y a partir de ahí inferir cómo es el mundo y como son las cosas, y ajustar a sus normas las ciencias y las artes para que se sometan al imperio de los filósofos. La filosofía del Aquinate tiene el mérito de liberar a las demás ciencias que no le deben, en ese sentido, nada a la metafísica, aunque todo filósofo deba conocer los resultados de las ciencias de su tiempo para ejercer así con seguridad su tarea y concluir de premisas diversas, de todas las ciencias y artes que sea pertinente, verdades hijas del escrutinio, el análisis y la meditación conscientemente encauzada.

Esto no quiere decir que las ciencias puedan dar resultados contradictorios a sus propias premisas, lo cual sería indicativo de error en el proceso inferencial. Si las ciencias resultan, por tanto, ir en contra de los datos empíricos el proceso la razón debe reajustarse y comenzar de nuevo. Lo mismo ocurre cuando la verdad revelada requiere de un razonamiento estricto en el que hay unas normas que se ajustan a ciertos axiomas y creencias que deben ser estructuradas con coherencia y siguiendo las normas de su propia lógica interna.

1.3 Sobre Mística y razón

¿Es esto incompatible con otro modo de conocimiento que de hecho nos traiga verdades en principio impropias al conocimiento ordinario humano? Tomás lo negaría, y él mismo conocerá por revelación al final de su vida tamañas verdades que toda filosofía quedará reducida ante ellas. No es motivo para dejar de lado el uso del sentido común y el pensamiento racional siempre y cuando el resto de los mortales no tengamos episodios místicos que nos revelen verdades que nos permitan dejarlos de lado. Además, la mística no es propiamente filosofía, por lo que esto no altera en nada el papel del filósofo, que por lo demás sigue siendo un hombre cuya labor es escudriñar hasta donde le sea posible las cuestiones más oscuras del mundo, ayudado por las otras ciencias y partiendo siempre de premisas humanas.

Veremos, por tanto, que el sentido común de Santo Tomás puede sernos especialmente útil para resolver problemas contemporáneos y clásicos de la filosofía, y que el espíritu de su filosofía merece ser tenido en cuenta para las discusiones y problemas que el pensamiento nos plantea hoy. No solo en el sentido en el que él utiliza el término, que no pasa de ser el de un momento importante en el proceso del conocimiento, sino en el

sentido más vulgar y unitario de la palabra. Es posible que, como él mismo hizo con su antecesor, Aristóteles, no lo acompañemos en todas sus reflexiones y decidamos que no se concluye necesariamente aquello que él pretende de las premisas con las que cuenta, pero mi intención no es defender todo su sistema filosófico y teológico, cosa que por otra parte sería inabarcable incluso en una obra más extensa. Mi propósito, mucho más humilde, es mostrar la concepción de la filosofía y del filósofo que subyace en su pensamiento, que no es otra que la concepción del sentido común, y mostrar su capacidad para dar esquinazo a muchos problemas filosóficos que aún hoy en día nos acosan y asedian sin que se les haya puesto un remedio definitivo. Pero para ello será necesario indagar en toda su filosofía y estudiarla con profundidad, exponer los aspectos más relevantes para la cuestión que nos ocupa, y valorar los límites de su filosofía, donde se encuentra con otros planteamientos y discusiones, antes de concluir si efectivamente se corresponde con esta descripción que he hecho de ella.

2. PUNTO DE PARTIDA – DEL SENTIDO COMÚN

2.1 Del sentido común en el pensamiento

Tomás de Aquino no es solo un filósofo sino que es fundamentalmente un teólogo, pero ante todo Tomás de Aquino es un hombre de a pie; un hombre más entre todos que observa, oye y camina como los demás hombres y tiene las preocupaciones e inquietudes propias de los hombres. Su condición de filósofo no le exime de esto, y él mismo fue consciente de que, ante todo, era un hombre entre los hombres. Su pensamiento parte de esta concepción de sí mismo, del reconocimiento de que no hay nada de diferente en los sesos de un filósofo que pueda dar a conocer a los hombres nuevas verdades; al menos no en el sentido de verdades propias de otro plano o de un conocimiento supremo al que nadie más puede acceder. Y a pesar de que su máxima aspiración sea el conocimiento de Dios, Tomás no se olvida en ningún momento de otras cuestiones menores que igualmente le inquietan, cuestiones en cierto sentido más vulgares. Vulgares en cuanto que humanas, en cuanto que correspondientes al vulgo general, al pueblo del que él mismo forma parte y con el que comparte muchas cosas. Nadie por ser filósofo, teólogo y hasta santo, deja de lado aquello que tiene de hombre, y este hombre de Aquino no hará, en ningún caso, una filosofía exclusiva para santos, teólogos y filósofos; él siempre se sintió uno más entre los hombres, y su pensamiento iría de la mano de los hombres, tanto los más vulgares como los más eruditos o los más santos.

Como he dicho, Tomás de Aquino es también un teólogo, y posiblemente sea más conocido por esto que por filósofo. Su pensamiento, por tanto, no es ajeno a sus creencias religiosas, y de hecho, como cabría esperar, va de la mano de ellas. Él cree firmemente en las verdades de la fe, las cuales conocemos privilegiadamente por su condición de reveladas. Esto es fundamental si queremos entender su pensamiento y comprender muchas de sus facetas. De la misma manera que sus creencias no se basan en sus argumentos racionales¹, sino que estos han sido ensayados con posterioridad, no

¹ Y sin embargo son creencias perfectamente razonables y racionalizables. Los creyentes pueden ser, como cualquier persona, vulgares, sencillos y dogmáticos o intelectuales teólogos y críticos. Es una cuestión de creer en un conjunto de premisas y conclusiones comprendiendo su funcionamiento y razonamiento o sin esforzarse por comprenderlo.

debemos pensar que sus argumentos para demostrar o apoyar verdades teológicas se basen en sus creencias, puesto que, como dice Copleston:

" es posible que un hombre que cree en Dios desde la infancia se pregunte si existen pruebas racionales a favor de esta creencia. Y si las ofrece, deberán ser consideradas por sus méritos y no hechas a un lado de antemano basándonos en que no pueden ser sino mera expresión de su deseo.¹²

Lógicamente la influencia de su religión y su época en su pensamiento, y la importancia del conocimiento de Dios no deben confundirnos y hacernos pensar que en su filosofía no encontraremos nada más que reflexiones acerca de cuestiones teológicas y viejos problemas medievales sobre los que hoy no tiene sentido discutir.

Una de estas cuestiones por las que el filósofo se preocupa es la del conocimiento, y quizás sea pertinente empezar por ella. Santo Tomás no elabora una teoría del conocimiento tan compleja como las que podemos encontrar en posteriores autores de la modernidad, los cuales comienzan a filosofar preguntándose qué y cómo lo podemos conocer. No obstante, sus reflexiones acerca del conocimiento, esparcidas por unos y otros lugares de su obra filosófica, se articulan a la perfección y estructuran un sistema gnoseológico sensato y eficiente y, a pesar de lo que de un primer vistazo nos pueda parecer, nada ingenuo. Comencemos pues, por explicar las cuestiones pertinentes del éste ámbito, para que queden así justificadas, a los ojos de los modernos, las demás meditaciones y reflexiones que el fraile lleva a cabo en los demás ámbitos. Dejemos claro qué es el conocer y como se conoce antes de proceder a explicar los demás conocimientos filosóficos.

Comencemos por decir que la postura del viejo pensador medieval es realista en el sentido de que para él el punto de partida de todo conocimiento es la información adquirida a través de los datos empíricos de los sentidos. Y antes de continuar con la exposición advertiré que la postura del santo no puede llamarse empirista en el sentido en que se dice de la que inauguran los pensadores ingleses del siglo XVII, porque presupone un acceso directo al conocimiento del objeto percibido, y no solo a las impresiones y sensaciones provocadas por él en la mente. La línea de pensamiento que sigue el aquinate se inscribe en la tradición aristotélica, de forma que no es de sorprender que el conocimiento adquirido de las cosas se imprima en la mente como en una *tabula rasa*. No hay ninguna idea innata, ni forma de aprehender el mundo que no tenga su origen en los datos de los sentidos; y la razón por la cual accedemos directamente al objeto en sí mediante estos es que en la aprehensión sensitiva lo que se imprime en nuestra mente no es todo el objeto, sino solo su parte aprehensible, la cual es la forma. El conocimiento de la forma es, por tanto, el conocimiento del objeto *per se*, cuya sustancia tiene que ver con la forma y no con la materia.

Y aunque el conocimiento del mundo proceda de los sentidos la filosofía es de gran ayuda para el hombre, puesto gracias a ella podemos aclarar y explicitar las cuestiones más oscuras y espinosas que se nos presentan por vía de las sensaciones; además de ayudarnos a analizar y escudriñar los juicios y resoluciones sobre el mundo, la filosofía

2 COPLESTON, Frederick, *El Pensamiento de Santo Tomás*, Mexico – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1969 p.17a.

es vital para llegar al conocimiento último de las cosas y de Dios. No es que la filosofía nos dé un conocimiento extrasensorial, quizás traído de algún horizonte lejano más allá del mundo físico y material al que solo pueden acceder las mentes de los filósofos. Tampoco es necesario que así fuera. La función de la filosofía es la de desenredar, clasificar, ordenar y hacer comprensibles y simples las cosas que de otra manera no son tan evidentes. Podemos entender que, en cierto sentido, hasta el hombre más vulgar sabe algunas simplezas filosóficas, pero sería incapaz de llevar a cabo un análisis ordenado y completo de éstas cuestiones al modo en el que lo hacen los filósofos. Para el santo no hay conocimiento que no proceda de los sentidos, aunque la reflexión ulterior despliegue éstos datos y los estire hasta llevarlos a sus últimas y menos evidentes consecuencias; por eso dice Chesterton: "Santo Tomás estaba dispuesto a empezar por registrar los hechos y las sensaciones del mundo material, lo mismo que habría estado dispuesto a empezar por lavar las fuentes y los platos del monasterio."³

Ya he dicho que no creo que sea posible separar la filosofía del santo de sus creencias y sus reflexiones acerca de ellas, de manera que podamos establecer una división clara entre teología y filosofía no teológica. Sobre todo porque las cuestiones filosóficas que el Aquinate trata están entrelazadas de cuestiones teológicas y conceptos religiosos, lo cual no es de extrañar si entendemos la teología como la rama más elevada de la filosofía. Sin embargo, parece verosímil que intentemos presentar aquí su pensamiento independientemente de sus creencias, y enfatizando en la idea de que alguien puede compartir su filosofía, en buena medida, aunque no acepte todas sus convicciones y creencias. Al menos debe comprenderse que el espíritu con el que enfoca los problemas filosóficos y teológicos es muy modesto y eficaz, siempre con vistas a comprender cualquier asunto que se le atragante al entendimiento, independientemente de si aceptamos todas las premisas que él acepta a la hora de llevar a cabo sus reflexiones. Esto es lo más importante, entender el espíritu filosófico con el que aborda las cuestiones, y cómo la noción de filosofía que él utiliza es efectiva para dar esquinazo a muchos de los problemas que se plantean hoy en día en el ámbito del pensamiento, quizás por falta de sentido común o quizás por perder de vista el punto de partida original del que salimos. Aunque buena parte de su proyecto filosófico se centre en cuestiones puramente teológicas, no debemos caer en el error de pensar que su pensamiento solo es reductible a un público exclusivamente cristiano; su espíritu podría ser compatible con creencias diferentes, siempre que aceptemos ciertas premisas comunes a ellas como base. Copleston dice al respecto:

"...no puede darse una filosofía específicamente cristiana como no puede haber una biología específicamente cristiana.

Esta concepción destaca algunas puntos importantes que me parecen innegables. Pues hace resaltar el hecho de que el cristianismo es esencialmente un camino de salvación revelado y no un sistema filosófico académico. También señala que no existe una filosofía revelada, aunque una pueda ser más compatible con el cristianismo que otra. Una filosofía puramente materialista es evidentemente incompatible con el cristianismo en un sentido en que el cartesianismo, por ejemplo, no lo es."⁴

3 CHESTERTON, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, Londres, Hodder & Stoughton, 1933, p. 124.

4 COPLESTON, Frederick, *op. cit.*, p. 60.

Alguien que partiese de presupuestos teológicos similares a los del Aquinate, y la fe sincera en un Dios que le ha dotado de sentidos y un intelecto para comprender el mundo tendría lo suficiente en común con él como para compartir muchas de sus reflexiones filosóficas.

Es importante comprender que en ningún caso me estoy refiriendo a que la doctrina de Santo Tomás se refiera a una verdad diferente de la que nos revelan las sagradas escrituras. Esto podría recordar a aquella vieja idea a la que el Aquinate tiene que hacer frente cuando se bate en liza, por así decirlo, con los averroístas latinos. Nada más lejos de ello; no estoy exponiendo aquí nada que tenga que ver con la idea de que podamos acceder a dos verdades, una mediante la razón y otra mediante la revelación y la fe, puesto que ambas cosas están estrictamente unidas en el pensamiento de Santo Tomás. Más bien pienso que, al igual que hay en el catolicismo otras vías para creer, y podemos encontrar otras filosofías que la vieja religión occidental hace suyas para esclarecer los problemas teológicos, de la misma manera podemos entender la filosofía del Aquinate independientemente de su religión, y valorarla por sus propios méritos, sin entrar a ver su relevancia teológica ni los problemas y soluciones que trae consigo en lo referente a éstas creencias. Santo Tomás es un paso ineludible en el estudio de la filosofía y la espiritualidad occidental, y eso es independiente de que compartamos con él sus creencias

Podemos, por tanto, estar o no de acuerdo con muchas de sus conclusiones silogísticas; él mismo refutó ciertas conclusiones de Aristóteles con un categórico "*non sequitur*" ,argumentando que de sus premisas no se seguía necesariamente y solo aquello que el Filósofo concluía. Pero su forma de comprender la actividad filosófica y la admisión de ciertas premisas de partida nos pueden sacar de los profundos atolladeros a los que el pensamiento nos ha llevado contemporáneamente. No son premisas demasiado exigentes y en absoluto descabelladas, como veremos; de hecho parecen mucho más humildes y modestas que aquellas que muchas filosofías posteriores requieren como punto de partida, en el sentido de que no se comprometen con nada con lo que no se comprometa el hombre común de a pie.

Ea pues, conviene que nos centremos ahora en esas convicciones y ver si ciertamente son suficientemente laxas como para poder asumirlas, y si la argumentación correspondiente a ellas es lo bastante buena como para convencernos.

Tomás de Aquino no pretende con su filosofía hacer otra cosa que esclarecer las cuestiones más oscuras de las cosas que en cierto sentido ya sabemos. Ya hemos dicho que su concepción del filósofo no es la de aquél que nos vaya a mostrar nuevas verdades veladas para el resto de la humanidad, sino la del hombre que tiene una actitud que Copleston no duda en describir como "un tipo particular de filosofar y de una amplia concepción de las miras de la filosofía, surgidos de una tendencia natural de la mente humana: el deseo de comprender, en la forma más completa posible, los datos de la experiencia, el hombre mismo y el mundo en el que se encuentra."⁵ Pero a efectos prácticos nos es igual de útil, si no más.

La misión del filósofo no es la de decirnos cómo son las cosas que desconocemos

5 *Ibid.*, p. 21.

trayéndonos una información totalmente nueva, sino la de arrojar luz sobre los problemas y analizarlos mejor, permitiéndonos así comprender aquello que a simple vista resulta mucho más complicado de entender. El filósofo debe analizar términos, pensar razones, buscar causas y concluir lógicamente mediante un razonamiento estricto e impecable, al modo que hace cualquier hombre serio que emprenda una búsqueda de algo. Como toda cosa que se busca, aquello con lo que pretende dar el filósofo no es algo nuevo, sino que ya está ahí, y solo tenemos que concluir lógicamente de las premisas que ya tenemos para terminar de conocerlo.

Por eso no es un conocimiento nuevo, tal y como podría pensar alguien que imagina al filósofo como un constructor de relatos más o menos útiles a través de los cuales interpretar el mundo, o alguien que acceda a algo que no hubiera podido conocerse de no ser por algún tipo de idea innata o luz divina que nos hubiera guiado. Sin embargo, en cierto sentido sí nos aporta algo nuevo, ya que hace evidente aquello que, por su complejidad y oscuridad inicial, no era comprensible para todos a simple vista. Y aunque la verdad de la conclusión esté contenida en las premisas, un silogismo puede aclarar muchas cosas que antes no resultaban para nada obvias. Es por eso que el viejo filósofo italiano recurrirá a este método para llevar a cabo su labor inferencial sobre las premisas presuntamente verdaderas que ha obtenido previamente mediante los sentidos.

Es importante que esto quede claro antes de continuar, por qué toda la filosofía del santo napolitano tiene este espíritu aclarador y minucioso, y su proyecto filosófico no pretende otra cosa que arrojar luz sobre los contenidos más espinosos y complicados de las que ya tenemos información, mediante un uso consciente del intelecto humano, lo cual no es óbice para que eso implique el esclarecimiento de los primeros principios y de las cuestiones referentes a la divinidad.

No se trata de trascender el ámbito de lo que es común a todos los hombres y acceder a un lugar exclusivo en el cual podemos intuir directamente las verdades; se trata de que todas las verdades que podamos conocer tienen su origen en el ámbito de lo que nos es común a todos los hombres, en el mundo; y el primer punto de contacto que tenemos con el mundo son los datos sobre los sensibles que obtenemos mediante los sentidos. En palabras de un erudito como Chesterton: "Lo que subrayo aquí es que Aquino está casi siempre del lado de la sencillez, y respalda al hombre ordinario en su aceptación de las progridas ordinarias."⁶ Y aunque dicho así parezca de lo más ingenuo y vulgar, éste espíritu le valdrá no caer en los breves y callejones sin salida a los que una filosofía demasiado crítica, y en cierto sentido, ingenuamente crítica, nos podría llevar.

Una aceptación de la existencia de las cosas, como se dice vulgarmente, por sentido común, sería desde luego ingenua y arcaica, pero el santo sabía esto perfectamente. Mi opinión es que, aun pudiendo no estar de acuerdo con el Aquinate, no hay ninguna razón para pensar que su toma de postura es ingenua o poco crítica, y a continuación voy a explicar el porqué.

2.1.1 Del percibir

Hemos dicho que Santo Tomás es realista en lo que refiere a la percepción de los

6 CHESTERTON, *op. cit.*, p.154.

objetos y su adecuación con cómo son; esto quiere decir que él cree que los objetos percibidos se ajustan tal y como los percibimos con su forma de ser en la realidad. La verdad sería la correspondencia de hecho entre lo real y lo que se piensa sobre ello. No obstante, después de todos los siglos transcurridos desde la época del santo podemos adoptar nociones del conocimiento y de la verdad sumamente diferentes, todas ellas amparadas por la autoridad de grandes argumentos de la mano de los mejores filósofos que ha dado la historia.

Podemos pensar que el conocimiento es algo así como un constructo que llevamos a cabo intelectualmente; y que las percepciones de los sensibles son afectadas por nosotros, de forma que no hay manera de acceder al objeto en sí ni a un conocimiento sólido fuera del yo, y que estamos abocados al solipsismo, como un alma que busca salidas más allá de un cuerpo sin ventanas, un cuerpo que la encarcela y oprime.

Pero a esto, se le podría objetar, que con la misma razón que se afirma eso podemos decir que ocurre a la inversa, a saber, que el objeto a conocer es el que afecta a nuestro intelecto y que ese *Ego* que intenta conocer el mundo a través de los sentidos está ya siendo afectado por el objeto a conocer y haciéndose él mismo adecuado para ello. Como dice Beuchot "De esta manera se garantiza el que la mente conozca el objeto con adecuación, siendo la mente pasiva y obediente a la realidad. Es como se salvaguarda el realismo cognoscitivo."⁷. Si el intelecto tiene un papel menos activo en la recepción del conocimiento y los objetos externos, o como Tomás prefiere llamarlos, los sensibles, dejan una estampa perfecta de su esencia en nuestra mente, entonces no hay razón para pensar que el conocimiento sea un constructo y que debemos renegar de la información transmitida por los sentidos. De buenas a primeras es igual de ingenuo pensar que nosotros afectamos al mundo al percibir, como que él nos afecta a nosotros. Tomás apuesta por que el mundo sea el que nos afecta, al menos en un primer momento, de forma que el hecho de percibir parte de un abrir las ventanas de los sentidos pasivamente y dejar que penetre aquello que viene de fuera en toda su pureza; algo que actúa sobre los sentidos e imprime su propia forma en nosotros.

Después llegará el momento de extraer su esencia de dicha forma mediante la abstracción, y puede que allí encontremos algunas dificultades para asegurar que el objeto percibido no es alterado por nosotros. Pero en cualquier caso ésta primera parte de la aprehensión de lo externo no es especialmente problemática. Para quien no se contente con esto y quiera darle al sujeto un papel más activo en la labor cognoscitiva, mostraremos a continuación cómo santo Tomás introduce un papel activo en la captación de la forma y permite que la especie impresa sea afectada en parte por los observadores, siempre con la suficiente cautela como para no perder la realidad que la ha impreso en nosotros. Aunque su teoría no sea una justificación total de su postura, si que es una crítica al conocimiento que le permite decantarse por una postura con un criterio razonable.

Si la mente fuera una mera *tabula rasa* en la cual se imprimen los datos proporcionados por los sentidos no tendríamos conocimiento propiamente, ya que el conocimiento requiere funciones de mayor complejidad para ello. Pensemos, de momento, la

7 BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2004, p. 107.

importancia de la retención de los datos impresos, los cuales, en caso de perderse nada más de ser obtenidos no constituirían ningún conocimiento propiamente. Pensemos, también, que los objetos de nuestro conocimiento suelen constituirse de características propias de varios sentidos, y no solo de uno. Sabemos qué aspecto tiene una espada de la época del Aquinate, y sabemos que está fría, y que corta y punza, y cómo suena al cruzarse con otra; visión, tacto y oído tienen que unificarse, de algún modo, en esa *tabula rasa* que es la mente, para que podamos conformar nosotros después el fantasma⁸, de lo que es propiamente la espada. Y la creación de ese fantasma requiere, también, un acto imaginativo una vez unificados todos los sentidos, otra función necesaria para el conocimiento, que es la de imaginar, dar una imagen al objeto al cual previamente hemos estructurado mediante la unificación de los sentidos.

No es necesario que continuemos dándole vueltas a éste tema más allá de lo que nos interesa, que es mostrar la opinión del Aquinatense y su justificación correspondiente. La literatura filosófica es rica en planteamientos y propuestas para solucionar los problemas del conocimiento, y mi intención ha sido exponer solamente algunos para mostrar como éste no puede reducirse solamente a un mero imprimirse una imagen en una *tabula rasa* aunque al menos en un primer momento, los sensibles imprimen su forma de manera análoga.

Tomás de Aquino hace una distinción entre el conocimiento que los humanos podemos obtener según dos estadios o niveles. Uno de ellos es el de lo empírico, del cual ya hemos dicho un par de cosas, aunque procederemos a tratar con detenimiento minuciosidad a continuación. El otro es el intelectual, pero ya hemos visto que es imposible de separar del anterior, y que todo conocimiento empírico alojado en la mente tiene que ser estructurado y retenido para no ser un mero dato sensorial que dure menos de un instante y constituya verdadero conocimiento. Una de las grandes diferencias entre ambos modos de conocimiento es que el conocimiento empírico y sensorial tiene un carácter de individualidad y particularidad, puesto que por los sentidos solo conocemos entidades particulares, mientras que el intelecto conoce las cosas en tanto que universales, a menos que reflexivamente infiera la individualidad.

Para Tomás de Aquino todo conocimiento ha de partir necesariamente de los sentidos, pero es inevitable que los trascienda, ya que el ámbito empírico en el que percibimos lo singular se imbrica en el ámbito del conocimiento intelectual a través de la actividad del intelecto sobre los datos sensoriales. La sensación se entiende como una apertura de los sentidos que permite al objeto o *sensible* imprimirse mediante una *species* en nuestra mente, dejando la reproducción de sí mismo según su forma a modo de semejanza. Con vistas a esclarecer lo dicho cito a Beuchot que aclara esta cuestión diciendo "La especie sensible es el medio de la sensación, y el término es el objeto mismo; por ello la especie visible, por ejemplo, no es lo que se ve, sino aquello por lo que se ve"⁹.

Lo que se percibe no es la representación del sensible, ésta no es más que el medio por el cual lo percibimos. Percibimos, por ejemplo el objeto frío, y nos servimos de su impresión mental para ello. En la especie conocemos el objeto y no es necesario conocer la especie, ella misma no es el objeto del conocimiento, sino que es el

8 En el lenguaje medieval fantasma es sinónimo de imagen,

9 *Ibid.*, p.109.

instrumento, a través del cual lo conocemos como una aprehensión inmediata. Por otra parte, lo que percibimos no es el objeto en toda su profundidad, sino solo su aspecto sensible, el sensible mismo que causa la impresión en la especie; percibimos un olor, una textura, un color o una forma, no el objeto oloroso, táctil, colorido o conformado, sino un objeto en tanto que es oloroso, táctil, colorido y conformado.

Antes adelantábamos la dificultad que hay en explicar el proceso cognoscitivo después de la impresión sensible en la mente, porque aún debe transformarse el sensible en una imagen, cosa en la cual el intelecto debe intervenir necesariamente, alojando los datos en alguna clase de memoria, combinando los distintos modos del percibir y modificándolos y estructurándolos convenientemente. Los datos sensoriales recibidos al ponernos ante una espada no nos dan conocimiento por sí solos, ya que hay que construir con ellos una imagen de lo que estamos percibiendo, lo cual implica además una memoria que retenga estos datos mientras se lleva a cabo este proceso y después.

Pero el problema es más complejo, puesto que, si solo percibiéramos los sensibles, como hemos dicho, en tanto que nos transmiten una sensación concreta, no los conoceríamos más que como entes de unas determinadas características, pero ni siquiera podríamos asociar que lo que percibimos mediante el tacto como algo alargado, frío y cortante se corresponde con lo que vemos como una espada. Cada sentido, al ser irreductible a cualquiera de los demás sentidos, nos daría su propio relato de la realidad, una forma limitada de acceder al mundo. Santo Tomás da solución al problema incluyendo cuatro sentidos internos que permitirán que los datos de los sentidos externos terminen por constituir como conocimiento perceptivo antes de pasar al ámbito del intelecto donde se transformarán en conocimiento propiamente.

El primer sentido en entrar en juego será el sentido común, del cual ya hemos tenido ocasión de decir un par de cosas antes. Él es el encargado de traducir mutuamente los lenguajes de cada uno de los sentidos externos y poner en concordancia la información que cada uno transmite; de ésta manera estructura y unifica las distintas percepciones del sensible común para poder captarlo unitariamente, en su totalidad. Tomás distingue entre distintos tipos de sensibles, de los cuales no todos requieren del uso del sentido común.

Hay sensibles propios de un único sentido, y no hay manera de expresar sus aportaciones sensoriales más que en los términos de ellos mismos "*a saber; la vista no oye ni el olfato gusta*"¹⁰. El sentido común solo unifica los sentidos en lo referente a los sensibles llamados *comunes*, que se perciben mediante varios sentidos, sin que añadan nada nuevo que no hubiera en los sensibles propios. Estos sensibles son todos distintos modos de la extensión, y son el tamaño, la figura, el número, el movimiento y el reposo. Sin embargo necesitan de ese espacio común que les dona éste sentido interno, de otra forma permanecerían como percepciones aisladas, y no podríamos decir que versan sobre el mismo sensible.

De todas formas, ambos tipos de sensible están estrechamente unidos, ya que los sensibles propios están muy ligados a los comunes, porque nunca percibimos un sensible propio si no es en un sensible común, todo lo que percibimos como un olor,

10 *Ibid.*, p. 110.

sonido, tacto, gusto, vista u oído siempre se percibe extensivamente, y a la inversa, por lo que ambos son mutuamente imprescindibles. Los sensibles comunes " son algo intermedio entre las realidades sensibles percibidas accidentalmente y los sensibles propios, objeto de los sentidos. Pues lo sensibles propios alteran el sentido de forma directa y natural, porque son cualidades alterantes."¹¹

Las realidades percibidas accidentalmente a las que Santo Tomás hace referencia en ésta cita son los sensibles que no pueden ser percibidos directamente mediante el sentido, porque no lo sentimos como tal si no es a costa de que están unidos a un sensible propio en el cual se manifiestan. Un buen ejemplo de ello es que "*veo la pared o tela blancas, y lo blanco es visto por mí de manera accidental*"¹². Por tanto podríamos decir que hay solo podemos percibir éste tipo de sensibles a través de otro sensible propio, de forma indirecta. Es para la percepción de éste tipo de sensibles para la que tienen que entrar en juego, realmente, los demás sentidos internos.

Además del sentido común, Santo Tomás establece otros tres sentidos internos que contribuyen en la percepción de los sensibles, de forma que la impresión originalmente recibida sin otra mediación que la de la especie sea intervenida por el intelecto. La facultad sensible abstrae la especie formal del objeto, no todo él, porque la aprehensión del objeto no se lleva a cabo sobre todo él, sino solo sobre la parte que se deja abstraer para ello, la especie cognoscible impresa. Los sentidos internos elaboran el objeto de la percepción y lo transforman en objeto de intelección, resultando de la modificación del sensible un inteligible.

En primer lugar el sentido común capta el sensible común estructuralmente, unificando las percepciones y luego la *fantasía* hace de él un fantasma ¹³ y la *vis cogitativa* termina de perfeccionar esa imagen fantástica para que sea más cognoscible. La operación cogitativa sobre la imagen la hace prácticamente intelectiva, de no ser porque permanece su carácter individual, el cual ya hemos dicho que es propio de lo sensible y no de lo inteligible. La memoria sensitiva es la encargada de guardar éstos conocimientos, a la cual el intelecto recurre en busca de fantasmas para llevar a cabo su actividad intelectiva.

Siguiendo la línea de Aristóteles, Santo Tomás distingue entre dos tipos de intelectos, uno pasivo, capaz de ser todas las cosas, y otro agente que es capaz de hacer todas las cosas¹⁴. Ésto le sirve para que el intelecto posible pueda actuar pasivamente en una tremenda potencialidad. El intelecto agente efectúa el paso de la potencia al acto, porque él mismo ya está en acto, y así elabora los contenidos recibidos en el intelecto paciente. Ambas partes del intelecto son necesarias, y no podría haber solo una, ya que un intelecto enteramente pasible no podría actualizar sus potencialidades y elaborar sus contenidos, y uno agente no podría recibir ningún contenido sin "violentarlo" de alguna manera o modificarlo activamente. La actualización de la potencia del intelecto pasible se debe a éste doble intelecto. La especie expresa resultante permanece en el intelecto posible que pasa a *considerarla*, de forma que en él se da un papel activo, pequeño en

11 S. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, C.78 a.4.

12 BEUCHOT, Mauricio, *op. cit.*, p.110.

13 Debemos entender fantasía como un sinónimo de imaginación, como facultad de generar imágenes o fantasmas.

14 Véase Aristóteles, *De Anima* libro 3.

comparación al que le es propio al intelecto agente, pero no poco importante, puesto que el conocimiento termina en ésta *consideración* que lleva a cabo.

El hombre tiene en su razón una doble capacidad. Por un lado una *racionalidad racioncinante*, discursiva y lingüística, mientras que por el otro hay una previa racionalidad más pura, simple y anterior a lo discursivo. Lo propio y característico del hombre es la razón racioncinante y lingüística, no obstante, ésta requiere previamente de la elaboración de *juicios*, objeto de la discursividad propia de ésta razón propia. La *consideración* es la actividad propia del intelecto para dar lugar, tanto a los juicios como al racioncinio discursivo posterior, mediante la unificación lingüística de los juicios. Para ello el intelecto debe llevar a cabo tres *operaciones* de la manera que explicaremos a continuación.

En una *consideración* simple el intelecto paciente lleva a cabo la *primera operación* consistente en la sola aprehensión, para a continuación llevar a cabo una *consideración* compleja como *segunda operación*, en la cual emite el juicio, en el que radica la contraposición de afirmación y negación. En una tercera operación el intelecto lleva a cabo el *racioncinio* unificando juicios lingüísticamente, estableciendo sujeto y predicado mediante el término medio.

La noción de verdad de Tomás es simple, una noción de verdad como correspondencia con el objeto real, con cómo son las cosas efectivamente. Beuchot dice del realismo de Santo Tomás que no es dogmático y acritico puesto que "*si entendemos el entender podremos decir si es o no ajustado a lo real, y cómo.*"¹⁵. El filósofo napolitano abre una investigación acerca de cómo se adquiere el conocimiento de lo real y da con una explicación satisfactoria enmarcada en el pensamiento del Estagirita. Su pretensión es la de alcanzar la verdad mediante la reflexión silogística, transmitida de las premisas a las conclusiones de forma evidente, resultando de ello la captación de la adecuación de un juicio con el objeto cognoscible. Esta noción de verdad como conformidad plenamente aristotélica facilita muchas cosas y como toda la filosofía del Filósofo en conjunto es consonante con el cristianismo, hasta el punto de que Cornelio Fabro dice de ella que "es (...) como si un aristotelismo de estructura se encontrase de por sí en consonancia fundamental con los presupuestos del cristianismo sobre la estructura del ser finito"¹⁶.

2.1.2 Algunas meditaciones

Antes de continuar con la exposición del pensamiento de Santo Tomás comparemoslo brevemente con otras posiciones de su época relevantes en éstas cuestiones; procuraremos no afianzarnos demasiado en esta cuestión por el momento, con vistas a volver luego sobre el mismo asunto y profundizar en la comparación con mayor intensidad.

La autoridad de la patristica, y aún más de San Agustín respaldaba la concepción del ser humano como incapaz de acceder a las verdades supremas del conocimiento por sí solo. En éste planteamiento clásico de la escolástica antigua y medieval el conocimiento

15 BEUCHOT, Mauricio, *op. cit.* p., 107.

16 FABRO, Cornelio, *Introducción al Tomismo, Madrid, Rialp 1967, p.52.*

de las verdades eternas e inmutables dependía de la iluminación divina y no era otra cosa que la cercanía a Dios la que garantizaba el conocimiento puro y perenne, sobre las cosas incorruptibles y simples.

Santo Tomás, por contra, aunque no descarta el conocimiento por vías místicas, que como bien sabemos, marcó el final de su vida, otorga al ser humano una dignidad propia al concederle la capacidad de conocer el mismo, por vías intelectuales, las verdades divinas, siempre que cuente con los datos necesarios para la reflexión. Por una parte, éstos datos los consigue él propio hombre de su experiencia ordinaria, como ya hemos manifestado antes, partiendo de las verdades empíricas del sentido común, las cuales están ahí antes que él mismo comience a percibir las. Por otra parte, el ser humano cuenta con las sagradas escrituras, las cuales le aportan las verdades que aún necesitaría al verse insuficientemente dotado para conocerlo todo mediante los sentidos. El ser humano debe valerse de su propio intelecto para alcanzar las verdades racionales y éstas, como veremos más adelante, habrán de coincidir con las verdades rebeladas. Como primera aproximación al problema, no debería extrañarnos que esto sea así, si pensamos que silogísticamente de premisas verdaderas deberán seguirse necesariamente conclusiones verdaderas, y si partimos de juicios bíblicos y empíricos no puede ser que concluyamos en contra de lo que se afirma en las premisas de partida.

El conocimiento que el hombre puede adquirir según San Agustín, por sí solo, se reduce al conocimiento contingente del mundo empírico a través de la experiencia, lo cual es desalentador si subrayamos su condición de contingente y enfatizamos en la corrupción y el cambio al que están sometidos los objetos de éste conocimiento. No creo que podamos decir de este conocimiento que es tal cosa, al menos en el marco agustiniano en el que toda la importancia recae sobre el conocimiento de la *ratio superior*, y ya hemos dicho que ésta corresponde a la iluminación divina, así que nuestra única garantía de conocimiento sería la fe ciega en Dios.

La posición que adopta Tomás no necesita contar con Dios, lo cual no es óbice para que después aparezca en sus reflexiones, pero en lo referente al conocimiento de la mayoría de asuntos inferiores o superiores Dios no juega un papel indispensable en la filosofía tomista. No obstante no voy a inmiscuirme en las cuestiones teológicas y basta decir que Dios no tiene que intervenir en el asunto de nuestro conocimiento según Santo Tomás, al menos hasta que nuestra búsqueda lo tenga por objeto a él o alguna clase de revelación mística nos ilumine. En realidad la postura del Aquinate es muy similar a la de Aristóteles y basta con admitir un par de principios para que se mantenga por sí sola. Que esto nos remita a Dios, sobre todo teniendo la revelación de las sagradas escrituras sobre las cuales apoyarnos para ello y corregir nuestras reflexiones si erramos es otro tema, y su teoría del conocimiento, a grandes rasgos, puede subsistir sin necesidad de acudir a instancias superiores. Lo fundamental aquí es el principio de no contradicción que nos dice que no pueden ser algo y su contrario. En cualquier caso cabe destacar que la filosofía de Santo Tomás no solo se reduce a una adaptación del sistema aristotélico, y que tiene abundantes influencias neoplatónicas, provenientes del propio San Agustín, el cual, por cierto, no merece ser menospreciado por más que ahora nos encargemos de mostrar las bondades del pensamiento tomista frente al suyo.

Aun con todo, Santo Tomás cuenta con la garantía de que los sentidos necesariamente

deben darnos información verdadera y verosímil, porque proceden de Dios, lo mismo que la obra que percibimos con ellos. Es una solución eficaz contra los problemas de las teorías del conocimiento contemporáneas, que le sirve de contrafuerte sobre el cual sostener la garantía de que sus sentidos no le engañan, a la par que toda la teoría del conocimiento que elabora es otro . De todas formas ninguno de los soportes necesita del otro para sostener la tesis, de tal suerte que un no creyente o un no tomista podrían garantizar, cada uno con uno de los dos argumentos, la veracidad de la información de los sentidos. Por un lado se apoya en sus creencias, pero hemos visto que, por otro, cuenta con todo un sistema gnoseológico que explica verosímilmente el proceso del conocimiento justificando que podamos confiar en que las cosas son tal y como las percibimos.

2.1.3. La inducción y la deducción como vías para el conocimiento.

Podemos, cuando se trata de conocer, hacerlo de dos maneras. La primera es la inducción, una vía que asciende desde lo sensible y singular hasta lo inteligible y universal; ascendemos partiendo de los efectos causados que se manifiestan en el ámbito de lo sensible a los principios y las causas que los provocan. La otra vía es la de la deducción, la que desciende desde los principios universales y las causas a lo particular, a los efectos y fenómenos. Ambos procesos son necesarios en el conocimiento, a continuación procederemos a tratarlos con más detenimiento.

La abstracción que lleva a cabo el intelecto nos permite obtener de la observación de muchos particulares semejantes una noción abstracta universal de ellos, basándose en sus características comunes. El intelecto considera únicamente lo que hay de inteligible en los contenidos con los que opera y prescinde de lo sensible. Por lo tanto, el intelecto se queda solo con lo universal y prescinde de lo singular y material. Gracias a esto el hombre está capacitado para el arte y la ciencia, cosa que lo diferencia de los animales que no tienen tal capacidad de razonamiento sobre el recuerdo, que es lo que da lugar a la experiencia. Las observaciones experimentales son las que permiten encontrar lo universal y común en los particulares que comparten semejanzas. Es el papel activo de la mente en el conocimiento el que le permite elaborar conceptos y llevar a cabo construcciones intelectuales, en vez de reducirse a un mero contenedor de conocimientos. La ciencia y el arte son constructos de éste tipo y su verdad depende, como cualquier verdad en la teoría del conocimiento del Aquinate, de su correspondencia con la realidad, puesto que, como dice Copleston "todo el proceso científico de formación de hipótesis y deducción de conclusiones confirmables o comprobables, implica una actividad mental, una actividad de síntesis e interpretación"¹⁷ de forma que no hemos de entender que el filósofo de Aquino piensa que toda información recibida del mundo, y nada más que eso, es conocimiento, sino que hay una importante actividad de síntesis y elaboración detrás.

El conocimiento se desarrolla en dos direcciones, una ascendente e inductiva y otra descendente y deductiva. Santo Tomás reflexiona hasta lo más profundo del proceso cognoscitivo y disecciona el intelecto y sus facultades para establecer con toda seguridad cómo funcionan los procesos de abstracción que en él se dan. No voy a dedicarme ahora a exponer tal proceso, pero si decir, por lo que nos importa en este

¹⁷ COPLESTON, *op. cit.*, 1969 p. 30.

trabajo, que el proceso inductivo termina en una abstracción filosófica que en último grado corresponde a la formalidad metafísica. El proceso de abstracción constante en el que se extrae lo común de los particulares tiene que ver con la abstracción de la forma respecto a la materia, puesto que en la materia reside la particularidad¹⁸, como una encarnación del principio general.

En esta abstracción formal Santo Tomás distingue tres grados, dependiendo del nivel en que se lleve a cabo y la propia formalidad del objeto a abstraer. Tales grados se corresponden con la formalidad física, la matemática y la metafísica, pero nosotros nos centraremos en ésta última para ver como se infieren los primeros principios y se justifica todo el conocimiento posterior partiendo de la seguridad que ellos otorgan. Después comienza el proceso descendente que parte de esos principios para conocer el mundo deductivamente.

Cuando en éste tercer grado el intelecto separa y abstrae elementos formales de la materia encontramos que estos pueden existir perfectamente sin estar encadenados a la materia concreta en cuestión. Estos principios son lo más abstracto y básico que podríamos encontrar en el conocimiento, son el principio de no contradicción, que impide que podamos predicar la afirmación y la negación de algo a la vez, el principio de causalidad y el principio de identidad, por el cual el ente es la causa formal de todas las realidades y los demás entes. Esto es a lo máximo que el conocimiento inductivo puede acceder, ya que, como dice Chesterton:

"... afirmación y negación no pueden ser a la vez. Llámese como se quiera a aquello que ve –luna, o espejismo, o sensación, o estado de consciencia- cuando lo ve, sabe que no es verdad que no lo vea. Llámese como se quiera a lo que se supone que esté haciendo –viendo, o soñando, o siendo consciente de una impresión- sabe que si lo está haciendo, es mentira decir que no lo está haciendo. Por tanto ya ha entrado algo más allá incluso que el primer dato del ser; le sigue –como su sombra- el primer credo o mandamiento fundamental: que una cosa no puede ser y no ser."¹⁹

Llegados a éste punto conviene que nos detengamos a apreciar el valor del planteamiento del filósofo de Aquino para decir un par de cosas favorables de él. Sin duda no nos encontramos ante una idea ingenua de la realidad, sino que es un planteamiento que parte de un análisis completo del propio acto de conocer, el cual requiere que asumamos ciertas premisas de base. Creo que podemos volver a destacar –ahora con más razón que antes – que no son premisas de difícil asunción ni carentes de sentido común, y ellas mismas se justifican perfectamente en el seno de la teoría.

De la misma manera que Tomás explica el proceso inductivo de conocimiento de las causas y principios fundamentales y más elevados, explica también el proceso contrario según el cual vamos deduciendo a partir de esos principios generales las verdades

18 Hay otra forma de abstracción que consiste en la extracción del todo respecto a sus partes. Esta será correspondiente a la lógica, puesto que es una abstracción total y positiva, a diferencia de la formal que es negativa y prescinde de lo material. El todo y la parte no tienen ninguna distinción real como la forma y la materia, por lo que su abstracción no corresponde a la filosofía como la abstracción formal. Ambas son la composición de lo divisible, y su doble forma de darse corresponde al llevarse a cabo según la primera o la segunda operación de la mente, tema que no abordaremos aquí debido al breve espacio del que disponemos para tratarlo con la precisión correspondiente.

19 CHESTERTON, Gilbert Keith, *op. cit.*, 1933, p. 170.

completas, cerrando así el círculo del conocimiento en un argumento que se justifica a sí mismo. No debemos juzgar esto como una falta en su argumentación, aunque pueda resultarnos tautológico o pedante el volver al origen mismo para justificar lo anterior. Esto debería ser un punto a favor de su teoría, puesto que la verdad cuenta con esa característica de coherencia interna y de circularidad. Es cierto que podemos estructurar la argumentación *ad infinitum* y llevarla tan atrás como creamos necesario, pero la estructura que tenemos del mundo no sigue éste patrón, sino que se constituye como un todo, un mar de coherencia y unión en el cual podemos establecer una línea de argumentación y llevarla a su propio punto de partida, aunque por elegancia o costumbre prefiramos no hacerlo. Si Santo Tomás pone de manifiesto que la estructura del conocimiento sigue este patrón circular debe de ser tomado esto como un aliciente y como un indicio de coherencia interna. Si no pudiera hacerse tal cosa, resultaría que el punto de partida es incongruente con el final, que de el final no podríamos volver a concluir el principio, lo cual no es una buena señal.

Esto no es, en ningún caso, condición suficiente para que aceptemos su planteamiento, sin embargo sí lo es para que valoremos su propuesta con la merecida apreciación de un planteamiento sincero y sin contradicciones internas, ni oscuras lagunas que queden sin explicar, u ocultas por bellas y floridas metáforas del lenguaje²⁰. A costa de su estricta sobriedad, sin duda comparable a la del Filósofo, nos presenta una reflexión clara, estructurada y acorde, y es tarea nuestra aceptarla o no y someterla a prueba. Quiero llamar la atención de que su planteamiento es tan sencillo como eficaz, y aunque puede que no lo acompañemos en sus conclusiones es de sentido común hacerlo en su espíritu de filósofo que no busca engañar ni ocultar las realidades bajo sombras y máscaras, ni vendernos como un mercader un relato que presuntamente unifiquen todos los saberes bajo una oscura bóveda de ignorancia y confusión. Debemos esforzarnos por esclarecer los problemas que surgen en el mundo, como lo hizo el santo, analizando y escudriñando términos, cuestiones controvertidas, como la del conocimiento, buscando siempre hasta el último recoveco de las posibilidades y las objeciones que se nos plantean y así concluir de forma estricta e impecable un resultado admisible.

No es esto una llamada a la extrema sobriedad ni al despojo de la belleza y los ornamentos; sabemos desde el Filósofo estagirita que "Todo experto rehúye el exceso y el defecto y en cambio busca el término medio y lo elige"²¹. Es una llamada a que la filosofía busque intencionadamente la clasificación de los problemas y la verdad, que discuta sus propios presupuestos y hasta diseccione el propio suelo que ella misma pisa, con el cuidado de no destruirlo y quedarse perdida en la nada y en la aporía.

Es un filosofar del sentido común, de la verdad, no de la complicación y el absurdo.

20 En esto el fraile de Aquino es intachable, ya que su filosofía es tan sesuda, completa y coherente como árida de florituras y desnuda de adornos en su expresión. La falta de ornamentos de su escritura y el influjo aristotélico de su pensamiento lo hacen un opuesto perfecto para San Agustín, y la comparación del uno con el otro es casi obligada cuando nos referimos a éste aspecto. La sobriedad y claridad de estructura de sus reflexiones, solo oculta por lo complejo que la arquitectura de su pensamiento es más propia de un templo cisterciense que de las catedrales góticas que se elevaban en la Europa del siglo XIII. No obstante la luz de la exposición del Aquinate está en consonancia con los templos de su época, y la dedicación de su vida a la predicación y al pensamiento justifican su sencillez y sobriedad. Tanto en el contenido como en las formas su filosofía es la propia del hombre común antes que la de la pompa y el donaire de la corte.

21 Aristóteles *Ética a Nicómaco*, libro VI 1106b.

Una toma de postura a favor de la intuición más propia del hombre común, no del que retuerce las cosas con afán de disfrazarlas, pero tampoco del vulgar, que no se pregunta por la complejidad que subyace a las verdades y puede ser fácilmente engañado; es romper una lanza en contra del farsante que pretende reducir el todo a la nada. Una apuesta por la filosofía fértil y fructífera que puede ir más allá del solipsismo y del escepticismo.

El cierre del castillo del conocimiento, tema vital para defender de los intrusos la filosofía del Aquinate, es la ya mencionada vuelta deductiva hacia abajo del conocimiento. La circularidad argumentativa, entendida como indicio de coherencia interna es un buen acicate para decantarnos en su favor. Esta consiste en partir de los primeros principios, de lo universal y de las causas a lo concreto, lo particular y lo causado. De esas nociones universales se extrae el conocimiento de los particulares según la causalidad. Toda explicación descansa por tanto en estos primeros principios, resultando así ésta una explicación del conocimiento al revés. En vez de empezar por los primeros principios, Santo Tomás los ha buscado reflexivamente. Solo tras asentarlos con firmeza y encontrar la verdad del ente como causa formal ha explicado cómo se conoce a través de la aplicación de la causalidad y la no contradicción el resto de cosas que, por otra parte están contenidas en el primer principio. Las conclusiones particulares a las que va llegando el conocimiento dan a su vez lugar a otras nuevas resultando así que de las leyes se acude a los hechos, y al propio hecho del conocer.

2.1.4 De los principios de suyo evidentes

El proceso de aprendizaje requiere del conocimiento sensible, pero no por ello es pasivo, como hemos visto. El conocimiento natural implica una actividad sintética que, lejos de hacer del entendimiento un recipiente pasivo, lo toma como una entidad que tiene que trabajar activamente sobre los contenidos de la experiencia. Toda una máquina de construcción de verdades y grandes edificios conceptuales, cuyas piedras son los datos de los sentidos, la realidad; por eso son verdades, a pesar de ser construidas, y solamente lo son en la medida en que se asemejen, precisamente, a la única realidad que hay. Propiamente ni siquiera construimos esas verdades, sino copias de ellas, las cuales se corresponden, y esa correspondencia es la verdad. Construiríamos, más bien, andamios con los que escalar por el edificio inmenso de la verdad para conocerlo. Es por esto que el hombre adquiere experiencia aplicando el raciocinio a su recuerdo y puede así postular leyes universales para dominios de cosas, lo que viene a ser arte y ciencia. Copleston lo indica así:

" La doctrina del papel fundamental de la percepción sensible en la adquisición de conocimiento no exige, de ninguna manera, la conclusión de que estemos limitados a los datos experimentales inmediatos y sin coordinar. Sto. Tomás podía muy bien haber suscrito la famosa afirmación de Kant de que: 'a pesar de que todo nuestro conocimiento se inicia con la experiencia, esto no significa que surja de la experiencia' (Crítica de la razón pura, introd., 1), siempre y cuando la afirmación se tome en sí misma y aparte de la teoría kantiana del a priori."²²

Aunque el origen del verdadero conocimiento esté en los sentidos y el fraile de Aquino

²² COPLESTON, Frederick, *op. cit.*, p.30.

no introduzca ninguna clase de idea innata en su pensamiento, como una información previa a cualquier noticia del mundo exterior, si que incluye proposiciones cuya evidencia las hace igual de eficientes que las ideas innatas a la hora de desempeñar una función en el proceso cognoscitivo. Estas proposiciones son por sí mismas evidentes y necesariamente verdaderas, y nos pueden dar información sobre el mundo, y no solamente acerca de sí mismas o de sus símbolos y componentes lógicos²³.

Tomás las llama principios evidentes por sí mismos, o *principia per se nota*, y estos no tienen por qué ser afirmaciones cuyo predicado está ya contenido en el sujeto; de hecho, Santo Tomás establece una división entre las que tienen ésta forma y aquellas cuyo predicado, por el contrario, añade información pertinente y nueva sobre el sujeto, lo cual sabemos por análisis. En palabras de Copleston:

"no puede haber duda de que Sto. Tomás veía en el principio de causalidad eficiente —expresado en forma metafísica [...] un principio evidente de suyo de este segundo tipo. [...]. Sostenía, sin embargo, que el análisis de la naturaleza de un ente que empieza a existir revela su relación con un agente productivo al que llamamos "causa". No admitiría que el principio de la causalidad suficiente pudiera ser refutado, pero desde luego, pensó que nos informa acerca de la naturaleza del ente que empieza a existir."²⁴

Sin embargo, estos *principia per se nota* no implican en ningún caso una traición con su toma de postura inicial, según la cual no hay otro conocimiento que no provenga de los sentidos e incluso podemos decir que en ellos hay algo que los relaciona con la percepción sensible. Las proposiciones de suyo evidentes referentes a los primeros principios no bastan para inferir de ellas todo un sistema filosófico. Al igual que el origen del conocimiento no puede residir en ciertas ideas innatas, el filósofo de Aquino se da cuenta de que tampoco lo puede partir de principios fundamentales y de suyo evidentes a los que se llega, si estos están solos.

Los principios están vacíos de contenido operativo, y como la forma hilemórfica, son algo abstracto y que, en su estado de separación, solo tiene correspondencia intelectual o formal. No es que cualquiera de las dos cosas no exista fuera de la mente, es que no se dan en el mundo por separado. No obstante, lo que nos encontramos en la realidad, sin hacer abstracción alguna, es que los principios se dan, y la causalidad o la no contradicción no aparecen en solitario por ahí, sino que los percibimos en el mundo, junto con los sucesos y los abstraemos de ellos, al igual que las formas de las cosas se dan junto con su materia.

No podemos deducir del principio de no contradicción, por ejemplo, que existan dos cosas no excluyentes entre sí, o que existan siempre y cuando no sean excluyentes entre sí, sino que hipotéticamente podemos afirmar que si de hecho existiesen dos cosas, no puede ser que no existan, o que la existencia de una de ellas implique la no existencia de la otra; pero el hecho de que esos dos entes existan o no debe venir atestiguado por los sentidos, los cuales tienen la responsabilidad de darnos noticia del mundo que existe ahí

²³ Hay que tener esto presente para no confundirlas con proposiciones analíticas kantianas, porque estas guardan su contenido de verdad en los símbolos, y no en algo externo a ellas.

²⁴ *Ibid.*, p. 29, 30.

fuera, como emisarios de la mente. No es una cuestión lógica el que existan dos entes, por tanto no podemos deducir nada de los primeros principios si no los acompañamos de datos sensoriales, no hay deducción sin ambas cosas, como no hay ente sin materia y forma.

No es que Tomás rechace el conocimiento que proceda de las meditaciones filosóficas o de otro tipo, ya lo hemos dicho, pero todas las meditaciones y pensamientos se hacen sobre los objetos de los sentidos, o sobre otros pensamientos que, en definitiva nos remiten siempre a los objetos de los sentidos. Por tanto, y como veníamos diciendo, todo lo que la filosofía puede hacer es reflexionar sobre los objetos de los sentidos, sobre los propios sentidos, sobre los términos y sobre todo aquello de lo que ya tenemos previa noticia, y con eso terminar el proyecto del conocimiento que comienza en los sentidos, pero que necesariamente ha de trascenderlos.

Hemos dicho que hay dos clases de principios evidentes por si mismos, unos cuya verdad radica en la tautología, pues su predicado no añade nada que no esté ya contenido en el sujeto y otros que son verdaderos porque si que añaden nueva información sobre el sujeto, tales como el principio de causalidad. Un ejemplo del primer caso sería el enunciado "El todo es mayor que las partes" del cual es fácil ver su evidencia y sería muy difícil ponerlo en duda seriamente. No obstante podemos poner en duda el principio de causalidad sin que parezca que estamos diciendo ningún disparate; no por ello pierde su condición de *principia per se nota*, y ahora veremos por qué.

Este principio no es percibido como tal sino que percibimos, como decíamos antes al ejemplificar lo que ocurre con el principio de no contradicción, los agentes causales que son solo cosas en el mundo empírico que se siguen las unas de las otras y mediante el análisis extraemos la razón causal de que se sucedan, la norma propiamente dicha que siempre se cumple: el principio causal. Es una reflexión la que nos permite extraer por abstracción, como ya hemos explicado anteriormente, mediante la tercera operación, el principio causal y separarlo de los objetos causales. Es por tanto una reflexión filosófica la que nos muestra la necesaria conexión lógica causal entre dos sucesos.

No obstante, el origen de éste conocimiento está en la propia percepción de los objetos que existen y comienzan a existir, siempre por medio de un tipo de acto generativo en el que intervienen otros objetos. "la experiencia de casos concretos de cosas que empiezan a existir por medio de una cosa extrínseca, proporciona cierta luz sobre el hecho de que algo que empieza a existir debe hacerlo, necesariamente, por medio de algo extrínseco que ya existe."²⁵ No es posible deducir que en el mundo hay causas hasta que no las percibimos como tal en las relaciones entre los objetos, solo partiendo del principio de causalidad, ya que podría de hecho no haber nada. Aunque sea una proposición evidente no tiene una existencia necesaria, al menos hasta que lo corroboramos y vemos que todo objeto tiene que tener su origen fuera de si.

Sin embargo, esta proposición es verdadera en virtud de sus términos, es de suyo evidente, y no depende de nada empírico, aunque tengamos que acceder a lo empírico para saber que es verdad. Y aunque estemos ante una proposición que es evidentemente

25 *Ibid.*, p. 31.

verdadera en todos los casos esto no quiere decir que todo el mundo (y en especial los filósofos) vaya a estar de acuerdo con la verdad de la proposición, pero, citando de nuevo a Copleston "Lo que constituye un principio evidente de suyo no es el número de personas que comprendan los términos y vean la necesaria verdad de la proposición, sino la conexión necesaria misma entre el sujeto y el predicado, que puede o no ser obvia para todos."²⁶.

Éste tipo de proposiciones nos dan un claro ejemplo de cuál es el papel del filósofo en el pensamiento tomista. Adelantábamos al principio que el filósofo, y especialmente el metafísico, se debe dedicar a escudriñar los términos y buscar las causas para aclarar los problemas que surgen en el conocimiento, problemas que, por tanto, provienen de la percepción. A diferencia del científico o el técnico, el filósofo se preocupa por la interpretación de los datos sensibles de la experiencia y se ocupa de las cosas que son en tanto que son, en general, y por ello su actividad no consiste en explicar los pormenores de los entes concretos a partir de las causas y primeros principios, sino buscarlos e investigar sus implicaciones, "*se ocupa de la estructura categorial de la realidad empírica*"²⁷. Es esta la razón por la que la labor del filósofo deviene en búsqueda de Dios, la causa suprema.

El filósofo no puede deducir el mundo a partir de unos principios dados o descubiertos; el descubrir las partes concretas del mundo corresponde al científico y el filósofo debe buscar la estructura omniabarcante total. Son labores distintas legítimas, pero no cabe esperar que el filósofo vaya a llevar a cabo la labor de una ciencia empírica, puesto que no está en disposición de hacerlo, y por eso su reflexión sobre los datos de la experiencia no tiene nada de revelador en un sentido más allá de lo que puede ser el pensamiento reflexivo acerca de los conocimientos compartidos con todos los hombres, independientemente de su condición y su dedicación.

2.2 Del sentido común en la existencia de Dios y las cinco vías

2.2.1 De la existencia de Dios

Es probable que Santo Tomás fuese creyente por cuestiones ajenas a cualquier argumento teológico, y que antes de idear las cinco famosas vías para llegar a Dios ya tuviese el deseo y la voluntad de encontrar pruebas que apoyasen sus creencias. Muchas veces la validez que le otorgamos a un argumento depende más de nuestra disposición previa a aceptar la conclusión que defiende, y quizá estemos dispuestos a abandonar algunas de las premisas en las que anteriormente creíamos con tal de evitarnos tener que concluir como dicta el argumento.

Sin embargo, más allá de la fuerza comprometedor y convincente que en realidad tengan los argumentos filosóficos, lo cierto es que siempre son magníficos aliados para apoyar las tesis que se quieran defender. El hecho de que estén aún muy presentes en nuestro día a día para cuestiones de todos los tipos dice mucho en su favor, y lo cierto es que no debemos culpar a nadie porque tenga una convicción clara antes de enunciar el argumento que vaya a respaldarla; si el argumento es sólido y eficaz habrá que

²⁶ *Ibid.*, 1969 p. 41.

²⁷ *Ibid.*, p. 34.

admitirlo, independientemente de que quien lo utilice para respaldar su posición estuviera convencido de ella de antemano por otros motivos, sean los que fueren. Hago mías las palabras de Copleston al decir que "es posible que un hombre que cree en Dios desde la infancia se pregunte si existen pruebas racionales a favor de esta creencia. Y si las ofrece, deberán ser consideradas por sus méritos y no hechas a un lado de antemano basándonos en que no pueden ser sino mera expresión de su deseo."²⁸

Las cinco vías comparten una estructura común en la cual parten de un hecho empírico, que como antes hemos dicho, es el punto de partida de toda filosofía y suficientemente justificativo para asegurar la verdad de la conclusión. A continuación se le aplica a ese punto de partida el principio de casualidad eficiente que nos remite que el hecho de la experiencia debe tener un origen causal. Después de esto se muestra la necesidad de que la cadena causal finalice en una Causa primera ante la posibilidad de recurrir al infinito. Por último se determina la causa primera que origina esa cadena causal en la cual no se da la necesidad de causa de los hechos empíricos, y que se identifica con Dios.

Es obvio que Tomás no las necesitó para convencerse de las cuestiones religiosas que profesaba, aunque sin ninguna duda les vendrían bien a aquellos que tuviesen ciertas reservas pero la disposición suficiente como para aceptar que de premisas que de ordinario admitían como verdaderas se seguía la existencia de Dios en el sentido en el que lo enuncian las cinco vías, y a él mismo para saber que había argumentos racionales que respaldaban su creencia. En ellas podemos apreciar el influjo de la filosofía griega aristotélica y neoplatónica, como en toda la obra del Aquinate, lo cual no debe extrañarnos, puesto que la filosofía medieval es una digna heredera de su predecesora grecolatina; y por esta razón conviene detenerse a analizarlas a la luz de las nociones del pensamiento antiguo, cuyo paradigma filosófico comparten, aunque sea al servicio de la religión y la sociedad de otros tiempos.

Lo cierto es que no hay evidencia en que Dios exista, y el Aquinate se da cuenta de ello. Las pruebas de su existencia, por lo que respecta a nosotros contemporáneamente, solo son pruebas como tal si admitimos los presupuestos que implican, los cuales se resumen en el epígrafe anterior y corresponden a la legitimidad del conocimiento obtenido mediante la percepción y la reflexión posterior hasta llegar a los primeros principios; si además coincidimos con el pensador de Aquino en que la aplicación de esos principios a los datos de la experiencia puede dar lugar a nuevas verdades legítimas, entonces las vías son pruebas legítimas. Cualquiera de las premisas necesarias para ello puede ser puesta en duda y entonces la argumentación no tiene por que funcionar, pero en cualquier caso son un incentivo que permite a los indecisos inclinarse a pensar que existe un Dios en tanto que "ser que existe por sí mismo y no recibe su existencia de nada diferente de sí"²⁹.

Las razones que da Santo Tomás para decir que Dios y su existencia no son evidentes vienen a responder a las justificaciones que históricamente se han dado para pensar lo contrario, traídas a colación a modo de objeciones de la cuestión correspondiente³⁰, y

28 *Ibid.*, p. 17.

29 CASTRO, Sixto J. *Lógica de la Creencia Una filosofía (tomista) de la religión*, San Esteban, Salamanca 2012 p. 139.

30 S. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, C.2. a.1.

luego da su respuesta. En primer lugar plantea que Dios no es evidente porque, aunque este en la naturaleza humana el ser feliz y por lo tanto debemos conocer la felicidad (¿cómo desear aquello que no se conoce?), esto no implica que sepamos qué es exactamente la felicidad, que es Dios. Por otra parte, a quienes, siguiendo el argumento de San Anselmo dicen que de la propia comprensión de Dios se infiere su existencia, puesto que el propio concepto de Dios la contiene en sí (ya que se refiere a lo más inmenso que se pueda comprender, y más inmenso sería aquello que se diera en el intelecto y la realidad que lo que se diese solo en el intelecto) Tomás les plantea que no todos han coincidido en que Dios tenga ésta inmensidad como característica propia (los hay que llegaron a pensar que era cuerpo). A los que dicen que Dios es la verdad absoluta, y no puede ser que la verdad no exista (lo cual sería paradójico) Tomás les objeta que "la verdad en general existe, es evidente por sí mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros."³¹

Dios no es un principio evidente para los hombres, fundamentalmente porque no conocemos el significado de "Dios" (aunque si sea evidente en sí mismo) pero su existencia es demostrable, porque:

"...por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio si es demostrable por los efectos con que nos encontramos."³²

Si presuponemos que el conocimiento de la realidad a través de los sentidos es fiable, y que la reflexión racional hasta los primeros principios se ha llevado a cabo racionalmente y siguiendo estrictamente las normas del silogismo. sin espacio para el error, entonces poniendo atención a los efectos de Dios podremos retrotraernos a éste en tanto que causa y concluir que efectivamente existe. Puesto que la información obtenida de los sentidos constituye una fuente fiable de conocimiento, podremos concluir que si el efecto del que parten las vías en su demostración es un hecho empírico estas van a llegar a una conclusión evidentemente verdadera. Haré de nuevo mías las palabras de Copleston que muy acertadamente dice

"Cualquier conocimiento natural que tengamos de un ser o seres que trasciendan el mundo visible se ha logrado por la reflexión sobre los datos proporcionados por la experiencia. Y es justamente este proceso de reflexión, cuando se lleva a cabo sistemáticamente, el que constituye las pruebas de la proposición de que Dios existe."³³

Como decíamos antes, a las cinco vías les subyace una misma estructura y podemos decir que entre todas ellas conforman un mismo todo que se subordina a la prueba del mismo Dios. No es que todas ellas conformen un mismo argumento, pero si que muestran distintos atributos de aquello que quieren probar. Todas ellas parten de un hecho empíricamente constatable, y gradualmente como premisa y se les aplican dos

31 *Ibid.*, C.2 a.1 ad 3.

32 *Ibid.*, C.2 a.2 solución.

33 COPLESTON, Frederick, *op. cit.*, 122.

principios, uno de causalidad eficiente que se retrotrae hasta el origen causal del hecho en cuestión, y otro el de la imposibilidad de recurrir al infinito. Sobre éste principio cabe decir un par de cosas antes de exponer las vías como tal.

Cuando Santo Tomás dice que los cambios que subyacen a los procesos causales deben estar sometidos a un agente actualizador exterior que les transmita el movimiento o les permita pasar de la potencia al acto o causar la primera de las causas para que sea y luego pueda causar, no se está refiriendo a un Dios que provoque esto en un sentido de total dependencia determinante. Lo que Santo Tomás tiene en mente es algo así como la condición de posibilidad para que un agente pueda cambiar y moverse, sin que esto excluya que haya otros factores, como su propia voluntad, que influyan en éste movimiento, o haber empezado a ser desde la nada o haber "permitido" el primer efecto, en el sentido causal de que pueda darse, pero no en un sentido totalmente determinante como quien el denominado *Demonio de Laplace* y su billar. Copleston lo ejemplifica con la pluma con la cual se escribe sobre una hoja, la cual es la causa de la escritura, pero ésta depende a su vez de su mano y ésta de otros factores.³⁴

La causalidad eficiente que subyace a todas las pruebas no es una causalidad determinante sino posibilitadora, de manera que no es importante, en este caso, que el mundo haya tenido o no un origen temporal; podríamos concebir un mundo infinito el cual haya necesitado de la creación de un Dios que posibilite su existencia atemporalmente. Puede darse en cualquiera de sus vías una serie infinita de causalidad, en un sentido temporal, pero el origen de la misma, la posibilidad de su existencia pudiendo no ser es lo que nos remite a Dios.

Es importante aclarar esto con respecto a la causalidad eficiente que está presente en todas las vías, si bien en la tercera tiene mayor presencia. En cualquier caso ya dijimos antes que las 5 vías son estrictamente diferentes y necesarias para concluir "la necesidad de la existencia de Dios como motor inmóvil, causa incausada, primer ser necesario, causa de toda perfección y regulador del universo"³⁵

2.2.2 Las cinco vías

Hemos estudiado las cuestiones esenciales, según lo que ahora nos interesa, respecto al problema del conocimiento en Tomás de Aquino, y con ello visto las implicaciones que tiene para la filosofía. No hay lugar para el desvarío pseudo-metafísico en el sentido de invenciones de relatos e hipótesis explicativas de lo que no entendemos para explicar los problemas del mundo, sino que plantea una metafísica sensata y verosímil para los hombres, que parte de principios humildes y una justificación clara. Tampoco hay espacio para las ideas innatas como base deductiva de un proceso constructivo de conocimiento, en el cual correríamos el peligro de vernos encerrados en nosotros mismos. Y tampoco cae en un empirismo escéptico que no puede afirmar nada más que la relación empírica del sujeto con sus impresiones y sensaciones.

Otras metafísicas podrán ser acusadas de postular principios y entidades

34 Vease *Ibid.*, p.133.

35 CASTRO, Sixto J. *op. cit.*, p.139.

insuficientemente justificados, de los cuales partir para deducir el resto de cuestiones filosóficas que sean pertinentes, mas la metafísica del santo de Aquino es otra. Él parte de los sentidos, de forma que no se le puede criticar empezar postulando entidades de dudosa existencia. Respecto a las ideas innatas, el filósofo de Aquino no cree que hubiera tales, pero si ciertas proposiciones necesariamente verdaderas, las cuales, una vez conocidas, juegan un importante papel en el proceso deductivo del conocimiento. Pero por sí solos los *principia per se nota* no bastan, al igual que ocurriría con las ideas innatas cartesianas que requieren de Dios para su socorro del peor y más oscuro de los agujeros en los que alguien se puede ver encerrado, que es él mismo.

Sin embargo Tomás no necesita postular a Dios para salir al paso, porque a diferencia del filósofo francés cuenta con la ayuda de los sentidos y las verdades comunes. La misma combinación entre facultades racionales y principios universales justificados y confianza en los sentidos le permite salir airoso, al menos en parte, del problema escéptico, ya que no tiene el problema Humeano de la causalidad. Por otra parte su filosofía no tiene que recurrir a las cosas mismas a través de los sentidos, sino que éstos son meras aberturas por las que penetra la luz iluminadora de la verdad como a través de una vidriera blanca, y se imprimen tal cual son como en un espejo; así pues, el pensador de Aquino da esquinazo al solipsismo y al escepticismo y nos presenta una propuesta filosófica concienzudamente realista y confiada. Todo esto sin dejar de lado en ningún momento el razonamiento silogístico impecable y en las bifurcaciones la elección de los caminos y convicciones de mayor sentido común.

Por si la confianza en el mundo que estos argumentos generan no fuera suficiente, el santo infiere mediante argumentos lógicamente impecables la existencia de Dios. Estos argumentos no prueban por sí solos la existencia del Dios bíblico en particular, sino del teísmo en general. Es una justificación idónea para confiar en la bondad del mundo, puesto que "La conclusión de las vías tomistas es la necesidad de la existencia de Dios como motor inmóvil, causa incausada, primer ser necesario, causa de toda perfección y regulador del universo."³⁶. Por tanto quedan descartadas todas las variantes de ateísmo nihilista que reducen la existencia humana a partir de la negación de la existencia de Dios. No es razón suficiente para argumentar, como en el caso cartesiano, que Dios garantiza nuestro conocimiento, o para evadir otras formas de pensamiento que despojan al ser humano de la seguridad de que el mundo en su conjunto es bueno, ya que, por el momento, nada más se ha dicho de Dios. Pero al menos quedan encerradas en sus jaulas las peores y más peligrosas bestias de la nada más corrosiva y destructora, de forma que un filósofo puede centrar ahora su defensa y sus ataques en otros rivales que deben ser abatidos con la misma urgencia. Santo Tomás confía plenamente en Dios, a la par que filosofa y razona, de modo que tiene un doble apoyo para posicionarse de forma optimista frente a los problemas filosóficos.

Respecto a las cinco vías, de las cuales hemos dicho algunas generalidades, cabría decir también que no nos "proporcionan la evidencia de la existencia divina misma o del acto de existir que está en Dios y que es Dios mismo"³⁷ porque el conocimiento de la existencia de Dios nos es infinitamente impropio. Lo único que las pruebas nos proporcionan es el conocimiento de que la formula lógica constituida de sujeto y

36 *Ibidem.*, p.139.

37 *Ibidem.*, p.137.

predicado "Dios existe" es verdadera, pero en tanto que constituida por signos, no que aquello a lo que el signo "Dios" refiere exista. A lo que nos referimos al emplear el término Dios es algo tan inmensamente superior a nosotros que desborda con creces el acotamiento al que lo pretenden someter las pruebas.

La primera vía parte del movimiento, el cual es un hecho empíricamente constatado, entendido en términos aristotélicos, como un cambio en el cual los entes pasan de la potencia al acto. Esto no supondría ningún argumento si las cosas pudieran actualizarse por sí solas estando en potencia, pero un ente en potencia es potencialmente todas las cosas, y actualmente ninguna de ellas, por tanto no puede actualizarse, porque su propio actualizarse es potencial. Es necesario, por tanto un agente ya en acto que lo mueva, es decir que lo actualice desde su potencialidad.

Cabría pensar en un proceso infinito, pero como ya hemos explicado anteriormente, algo tendría que haber actualizado a esos infinitos motores cuando todos ellos estaban en potencia, así que solo nos queda pensar en un primer motor, el cual no requiriese que otro lo moviese porque ya es acto puro, y por tanto inmóvil (el movimiento es el paso de la potencia al acto y Él está siempre en acto)

De la misma manera la segunda vía parte de la constatación de la causa eficiente, ya que vemos en el mundo constantemente causas eficientes subordinadas entre sí y no puede ser que algo sea causa de sí mismo, porque estaría actuando causalmente antes de ser causa, lo cual es evidentemente paradójico. Una causa no puede ser nada antes de ser causa, y las causas subordinadas a ésta, en ese caso, no tendrían su causa, resultando que no habría actividad causal.

Del mismo modo que en la primera vía no hay posibilidad de recurrir al infinito, puesto que no habría primera causa que diese su actividad causal a las demás, ya que la primera causa sería incasuada y por tanto no funcionaría como tal y la serie de efectos se agotaría nada más empezar; a menos, claro, que admitamos que puede haber una primera causa que sea incausada, punto en el que el argumento nos hace desembocar, y esa causa solo puede ser Dios, ya que solo puede ser un acto que provoque la actividad causal en las demás causas porque no hay causa que vaya a provocar su actividad, resultando una causa inmóvil e incausada, un acto "provocador de causas", dicho burdamente.

La tercera vía de la contingencia comienza con la premisa de que los seres de la naturaleza no son necesarios ya que emergen y desaparecen por generación y corrupción. Los seres finitos tienen la potencia de ser y de no ser. El hecho de que percibamos la contingencia pone de manifiesto que hay una previa posibilidad de ser o no ser. Por eso de la nada absoluta no podrían emerger seres contingentes; cabe pensar que todos los seres contingentes no hayan existido alguna vez, habiendo recibido su existencia de otros seres contingentes y estos a su vez de otros hasta llegar a un momento en el cual no hubiera nada.

Sin embargo no hay forma de dar el paso de la nada al ser. Un recurso al infinito sería problemático porque algo tiene que hacer posible ese relevarse la existencia y ser el punto de partida de todo el proceso. Si el universo fuese infinito y esta cadena también,

tendríamos que preguntarnos por qué hay seres en lugar de nada, ya que todos ellos habrían necesitado una actividad externa que los moviese a existir. El problema fundamental aquí no es quién sea el primero, el cual tendría que o bien ser incorrompible y existir desde siempre o bien no ser el primero, sino cómo hacer que de hecho pueda darse éste paso de lo que no es en absoluto a lo que es.

De aquí se concluye que si el tiempo es infinito y todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, entonces debió haber un tiempo en el que de hecho no fueron."Pero si así fue, nada existiría ahora. Porque ninguna cosa puede darse a sí misma la existencia. Pero es un hecho evidente que existen cosas."³⁸ Por tanto de aquí se deduce que no puede ser que las premisas de partida sean verdaderas, porque no hay ningún ser que pueda darse a sí mismo la existencia partiendo de la nada. Éste absurdo pone de manifiesto que debe haber un ser incontingente, necesario. Este ser además es absolutamente necesario, porque si él existe y es el responsable de la existencia de los seres el tiempo no es infinito, ya que habría un primero en ser creado.

La cuarta vía tiene según Copleston³⁹ reminiscencias platónicas y neoplatónicas, concretamente hacia el Banquete y la República. En ella se plantea la idea de la doctrina de la participación y de los grados de perfección al partir de la premisa de que observamos que la misma perfección se da realizada en distintos grados (por ejemplo, no todo el mundo es igual de bueno, leal, bello, etc.). Estas facultades deben darse en toda su perfección en algún caso del cual emanan las participaciones incompletas que se manifiestan en los seres; o dicho de otro modo, debe haber una causa de estas participaciones que sea la propia perfección en máximo grado, esencialmente.

Ese ser mayor cuyo efecto es el ser de estas perfecciones incompletas, y el cual por esencia es todas ellas en grado sumo es Dios.

Por último está el argumento de la finalidad, en el cual Santo Tomás manifiesta que los cuerpos del mundo actúan ordenadamente según una finalidad. No es que haya un orden de las cosas, es que en sus actos los cuerpos manifiestan una dirección finalista. Por tanto hay una causa final inmanente a los actos de los seres naturales que se manifiesta en sus movimientos ordenados acorde a ella.

Esta dirección no puede tener su causa en los mismos seres, ya que su actualización, estando todos ellos en potencia, tiene que provenir de un acto externo a ellos mismos, un acto inteligente y constante. "...las cosas materiales sin inteligencia no cooperan conscientemente con vistas a un fin."⁴⁰ El orden que siguen las cosas mundanas no puede explicarse tampoco recurriendo al infinito; una inteligencia que tiende a un fin tiene que conocer de antemano ese fin, y su potencialidad para hacerlo tiene que ser causada por otra inteligencia que actualmente ya conozca el fin. Pero esta inteligencia ha tenido que actualizarse previamente, mediante otra inteligencia externa a ella en acto. Se concluye de ello que si el mundo se mantiene sistemáticamente estable debe ser porque tiene que haber detrás alguna clase de inteligencia que dirija estos movimientos

38 COPLESTON, Frederick, *op. cit.*, p.135.

39 Véase *Ibid.*, p.136.

40 *Ibid.*, p. 137.

causales, el cual se identifica con Dios.

Las cinco vías tomistas ofrecen una magnífica ocasión de comprobar la lógica subyacente a sus reflexiones, que como ya hemos apuntado, opera sin alejarse un palmo de la actitud sincera de búsqueda de la verdad y escrutinio de los datos obtenidos empírica o inductivamente. Además en ellas es especialmente palpable la influencia de distintas escuelas de pensamiento antiguas, cosa que en otras cuestiones puede ser menos patente, debido al estilo sobrio y la forma sesuda e inferencial de estructurar sus argumentos propia de la seriedad y la seriedad propia del hombre que busca sinceramente mostrar la verdad sin ocultar debilidades ni puntos flacos. Y cuando esta labor se lleva bien a cabo es cuando alguien puede permitirse explicitar lo implícito, exponer una por una las objeciones que pueden plantearsele para luego hacerlas frente y concluir de forma clara y concisa.

No es un mérito literario olvidar los ornamentos que amenizan la lectura de las cuestiones más áridas de la reflexión filosófica, siempre y cuando eso no las convierta en escalabrosas y doblemente inaccesibles. Pero sí es un mérito filosófico el ser conciso y claro en lo que se dice y se defiende, sin dar lugar a problemas de interpretación y dificultades añadidas de la ambigüedad y el descuido en el rigor que debe ser lo propio de los hombres que se dedican a cualquier búsqueda en general y a la filosofía en particular.

Vemos como la argumentación de Santo Tomás no es en absoluto dogmática, y su punto de partida fue el aceptar las cosas que según su criterio menos comprometedoras parecían para concluir la existencia de Dios sin tener que postularlo previamente. Esto es lo propio del filósofo que no debe partir de sus creencias íntimas y convicciones, aunque estas lo motiven y acompañen, puesto que lo que la filosofía debe ofrecer son argumentos eficaces y con poder explicativo, que nos comprometan poco y nos den mucho. Si el santo de Aquino supo, sin dejar su confianza en Dios, probarla sin presuponerlo previamente, debemos valorarlo como un mérito filosófico, acorde al espíritu de su autor y que debería ser ejemplar para todos los que se dedican a estas cuestiones; más allá de si coincidimos con él en todos los pasos que lleva a cabo en su reflexión, todos explicitados a la luz de la lógica, sin trampantojos ni cartones.

Buena parte de la estrategia tomista para afrontar estos problemas no es enfrentarlos de cara, sino darles esquinazo, impedir que sus premisas puedan tener lugar y adelantarse al enemigo en mover las fichas que son correspondientes para ganar la partida. Esto no le quita mérito alguno, puesto que su argumentación para defender su posición es impecable y coherente, pero implica que si no estamos de acuerdo en algo de lo expuesto habrá que buscar nuevas y mejores soluciones. Si no queremos postular entidades de dudosa existencia sin pruebas ni correr el riesgo de caer en el escepticismo habremos la toma de posición del Aquinate en favor de las intuiciones del hombre corriente constituye un buen punto de partida.

Hemos visto lo que la filosofía del fraile de Aquino nos puede ofrecer frente a otros sistemas filosóficos, sin atender a su época y contexto. Convendría en cualquier caso que viésemos el pensamiento del Aquinate en su contexto, en comparación con otras

mentes de su época, rivales o aliadas y con aquello de lo que es deudor, para así poder analizar mejor algunas cuestiones de los límites de su pensamiento y sus influencias.

3. SOBRE PAGANOS, MISTICOS, FILÓSOFOS Y HEREJES.

3.1. De un filósofo y un hereje

3.1.1 Sobre la verdad, sobre el intelecto.

Parece un tanto irreverente comenzar la cuestión de la disputa entre el averroísmo y el tomismo con una toma de posición tan radical y refiriéndome así a la cabeza que lideró el movimiento arábigo en la Europa del siglo XIII. No obstante alegaré en mi defensa que la disputa se trata de la contraposición entre un filósofo intachable y un pensador que sería posteriormente condenado por herejía; y no es para menos, puesto que sus doctrinas eran radicalmente opuestas a las que la religión cristiana profesaba, y su interpretación radical y propia de la filosofía de Aristóteles no pudo reconciliarse con la religión.

Lo cierto es que su solución a los problemas del acuerdo imposible entre la fe y la razón tiene cierto aire de burla. Que la razón nos lleve a un lugar distinto que la fe y que ambos sean "verdad" en cierto sentido es, por lo menos, paradójico y contraintuitivo. ¿Cómo es posible que haya dos verdades distintas y hasta incompatibles, una de las cuales corresponde a la fe, y otra a la razón? No debemos pensar que el escolástico de Brabante apuntaba a una separación entre las cuestiones de la fe y las de la razón, de manera que cada una siga su camino, sino que a través de las contradicciones surgidas entre ambos ámbitos pretendía que la verdad tuviese dos caras irreconciliables y opuestas. Y esto, hace patente que las dos a la vez no pueden ser verdad; no es posible que haya dos verdades contradictorias, y si la razón nos lleva por unos cauces y la fe afirma lo contrario, casi parece que el líder de la secta de Averroes insinuaba socarronamente que una de las dos no respondía al verdadero orden de las cosas. "se sigue de sus palabras que la fe es de lo imposible y lo falso, lo que ni siquiera Dios puede hacer: ningún fiel puede aceptar semejantes palabras."⁴¹

En cualquier caso, conviene dar al hereje un voto de confianza y pensar que su propósito no tenía por qué ocultar intenciones tan oscuras; es posible que bajo la doctrina de la doble verdad solo subyaciese eso, una doble verdad. Como si el sí y el no pudiesen convivir y articularse perfectamente, como si pudiésemos lanzar una moneda al aire y decir que ha salido cara o cruz depende de si es para la fe o para la razón. Como si pudiésemos afirmar algo y su contrario; como si existiese un reino en el cual el principio (de suyo evidente) de no contradicción tuviera que andar a tientas, con cuidado de no enunciar su tesis en alto, no sea que resulte que esta sea verdad y no lo sea, la peor de las paradojas a la que un principio de no contradicción antropologizado puede ser sometido.

41 MAESTRE, Jose María, La disputa averroísmo-tomismo en el op. "De unitate intellectus contra averroistas" de Tomás de Aquino", *Anales del seminario de historia de la filosofía* 1986-1988, vol. 6 nº 6, pp 131-141 cita en p. 133 Citando a Santo Tomás en (nn. 266, 267 y 268).

Sin embargo ya sabemos, desde el primer capítulo de éste documento, que para Tomás de Aquino esto no tendría ningún sentido, porque la verdad es una y unitaria, y solo se puede entender como correspondencia con la realidad; no hay separación entre fe y razón si no que ambas tienen que estar unidas, y sin embargo el santo les concede a cada una su propio ámbito. La propuesta del brabanzón no puede tener ningún sentido porque nuestros sentidos nos indican que la moneda ha resultado salir por la cruz y no por la cara, y si no es así es que algo estamos percibiendo mal, no porque haya dos verdades. No podemos afirmar algo y su contrario y que tenga sentido, el principio de no contradicción está a salvo, porque es lo único que nos garantiza racionalmente que podemos conocer, y es obvio en sí mismo. No puede ser el mundo determinista según la razón e indeterminado según la fe y que ambas cosas sean ciertas. O se yerra en una o se yerra en la otra. El caso es que "Por un lado Sigerio y sus seguidores aparecen como cristianos y por otro sostienen tesis abiertamente contrarias a la fe cristiana."⁴² y esto no puede ser. Santo Tomás defendió en *De unitate intellectus contra averroistas*, lo incoherente que es esta postura y lo alejada que está de la doctrina del Filósofo y de la fe.

Las diferencias entre el fraile italiano y el hereje belga no se limitan a la cuestión de la doble verdad, pero esta cuestión es el punto más álgido del pensamiento de Siger, y la cuestión de controversia más problemática con la doctrina cristiana que, por contra, unifica ambas verdades. Pero la doctrina de la doble verdad no es más que el intento de reconciliar las divergencias del pensamiento del brabanzón con la fe católica, y por tanto depende de que en el pensamiento del hereje existieran estos problemas. Así que es pertinente abordar el asunto en mayor profundidad, y para ello debemos poner de manifiesto el problema fundamental del intelecto posible (o según Siger material).

Antes de abordar lo referente a éste problema fundamental en el que los dos filósofos divergen hay que aclarar varias cosas. Ambos son herederos del pensamiento de Aristóteles, y aunque cabría pensar que la diferencia fundamental estribase en que Aquino es moderadamente aristotélico en lo que su rival lo es radicalmente, en realidad puede que encontremos más fidelidad hacia el Filósofo en el pensamiento de Santo Tomás. No es apropiado precipitarse en éste asunto porque lo cierto es que Aristóteles elaboró una filosofía compleja e inmensa que aún plantea retos interpretativos hoy en día. Es quizás éste mismo problema de interpretación el que tuvieron que afrontar Tomás y Siger, y cada uno concluyó una cosa diferente.

Cuando Tomás llegó a la universidad de París se encontró que esta estaba dividida entre los aristotélicos como Siger y los agustinianos y conservadores como Esteban Tempier. Sin embargo, los aristotélicos que vio allí eran herederos de la interpretación averroísta de su filosofía, la cual enfatizaba en que el intelecto, la parte separada e inmortal del alma, era común a todos los hombres y separada del alma; hemos visto que el Aquinate creía que existían dos intelectos en cada ser humano, uno pasivo, con un papel preponderantemente pasivo y uno agente activo y que ambos participan en el proceso de conocimiento.

El problema fundamental en esta cuestión estriba en que si el intelecto material fuera

42 *Ibid.*, p. 132.

separado y común para los hombres nada de lo que comúnmente pensamos como evidente, ni de lo que creemos por fe, tendría sentido. Porque si el intelecto, que en la filosofía aristotélica es identificativo del hombre y la forma, la única sustancia inmortal del alma humana, resultara ser algo separado de ella, sería necesario concluir que el conocimiento no se da para los humanos en tanto que individuos particulares, sino para toda la especie humana. La actualización de los conocimientos de las especies en los primeros investigadores no hubiera tenido que transmitirse, puesto que el conocimiento se heredaría a través de ese intelecto común; y el intelecto agente no tendría sentido de ser, pues todos los conocimientos de la humanidad estarían alojados en el intelecto posible, lo cual es contradictorio con la filosofía del estagirita. Los datos de la percepción deberían alojarse en un intelecto común a todos, todos veríamos lo mismo, y todo lo que conociésemos después a través del intelecto también terminaría contenido en una sustancia común.

Es importante que la defensa que el santo hace de la constitución de los hombres como teniendo cada uno su propio intelecto individual, puesto que si no fuera así toda su teoría del conocimiento se caería y sería muy difícil articular el resto de su filosofía sin ella. No hemos analizado en éste trabajo otras de las cuestiones filosóficas que el Aquinate aborda, pero conviene que digamos que la defensa del intelecto como una parte del alma humana, y por lo tanto propia de cada uno de los individuos humanos, implica también cuestiones éticas y políticas. Si hay un intelecto común para todos los hombres, con una misma voluntad y "si hay un solo intelecto para todos, necesariamente se sigue que hay un solo inteligente y en consecuencia un solo volente, y sólo uno es el que, mediante el arbitrio de su voluntad usa de todas las cosas"⁴³, por tanto no hay razón de ser para el castigo, puesto que todos los actos, buenos y malos, honorables y viles, corresponden a un mismo responsable. El infierno y el castigo transmundo no tendrían ningún sentido, de hecho solo habría un hombre al que premiar o castigar, el "Hombre Total" por llamarlo de alguna manera y tampoco habría razón de ser para la justicia ni la política en la tierra, porque juez, verdugo, acusado y víctima serían el mismo individuo, y habría actuado determinado por un intelecto trascendental a sus cuerpos y sus almas, lo cual destruiría la convivencia civil.

Aquino se da cuenta de la falta de comprensión de la filosofía aristotélica que subyace a las tesis averroístas, y su estrategia refutativa se centra en poner esto de manifiesto. No solo sería incoherente lo que pretenden los averroístas con que haya individualidad y responsabilidad sobre los actos propios, sino que es del todo imposible encajar con alguna coherencia esto en la filosofía del estagirita si se tienen en cuenta otras afirmaciones del *corpus aristotelicum*. De esta manera, como decíamos antes Tomás pretende, no solo tener razón en su discusión con el hereje mostrando la falta de sentido común y de lógica de su planteamiento, sino mostrar que ni siquiera es un verdadero aristotélico; Tomás se enfrenta con el heredero occidental del averroísmo para defender a la verdad y a Aristóteles, al cual los eruditos más conservadores de París miraban con recelo, seguramente con la más sincera buena intención y temiéndose que fuera muy similar a Siger, a causa de su relación con la teología árabe y la interpretación y traducciones que habían llegado a sus manos.

El influjo de San Agustín, por otra parte, siempre fue de gran ayuda para inclinar la

43 *Ibid.*, p. 139.

balanza en contra de las tesis aristotélicas que parecían radicalmente opuestas al cristianismo más tradicional e incompatibles con él. La diferencia entre unos y otros, agustinianos de París y herejes aristotélicos, era que los primeros se mantenían fieles a la verdad revelada, bajo una lectura de influencia neoplatónica de los textos, pero los segundos habían adoptado la herejía arábiga aun a costa de traicionar con ello a la verdad revelada; y también a la propia noción de Verdad en abstracto.

La defensa que hizo Tomás salvó a Aristóteles de los árabes, sin embargo no será un paso de una religión a otra, puesto que él no efectuará cambios sobre su doctrina con intención de bautizar al estagirita. Tomás mantendrá una cierta distancia en algunas cuestiones con el Filósofo y no rechazará verse influido por otro tipo de pensamientos. Desde luego no traicionará a Aristóteles, pero tampoco a la fe, porque su forma de acceder a las cuestiones de religión se servirá de la ayuda de Aristóteles en aquello que este se la pueda dar, pero en los puntos de divergencia no retorcerá ninguna en favor de la otra, no hará complicados esfuerzos por unificar ambas lecturas. Tampoco proclamará dos verdades. Si el Filósofo no está de acuerdo con Tomás tendrán que discutir, y si uno de los dos no está vivo para defenderse el otro tendrá que declarar el desacuerdo con su colega y seguir su camino. Es posible que de haber estado prodigiosamente aún vivo Aristóteles no estuviese de acuerdo con las tesis Tomistas divergentes, a fin de cuentas sus vidas, religiones y momentos culturales tienen grandes diferencias y esto influiría notablemente en su pensamiento y el contenido que con el que cada uno identifica la verdad. Pero ambos conciben que solo hay una verdad, que esta verdad no es "falsa" frente a otro tipo de verdades y que para dar con ella hay que percibir, razonar y concluir. Lo importante es que Tomás decidió dejar en paz a Aristóteles y declarar que en algunas cuestiones no podía tener razón; pero nunca alteró sus palabras ni utilizó su autoridad para defender unas ideas que él mismo no hubiera defendido. Si Siger actuó así o no supo interpretar correctamente los oscuros escritos del Filósofo no es asunto que yo vaya a tratar, por prudencia y por respeto.

Santo Tomás pone de manifiesto que en realidad el estagirita no pretende separar el intelecto del resto del alma, aunque pueda parecerlo en algunas ocasiones, cuando analiza las partes del alma por separado. El intelecto opera de forma que emerge el propio entender en él, pero no por ello está sustancialmente separado del alma. En cambio si éste entender es de un solo intelecto, común a todos los hombres habidos y por haber no puede ser que se aprenda en él nada nuevo, sino que tiene que contener ya las especies y cualquier objeto de conocimiento que le sea propio en sí mismo. Además no habría necesidad de relacionar lo percibido nuevamente con ese intelecto. A medida que se profundiza en esta comprensión del intelecto se hacen patentes las paradojas y dificultades que hay que asumir y es suficiente para que, según Maestre, Santo Tomás las rechace sin más dilación, por sentido común, aunque él mismo no lo diga.

"todo esto parece irracional: que una sustancia separada conozca mediante nuestros fantasmas, y que no pueda entenderse a sí misma a no ser mediante nuestro aprendizaje o entendimiento; pues Aristóteles dice, después de lo anterior: "y él mismo entonces puede entenderse a sí propio"... Incluso si se afirma que las especies inteligibles ilustran a los fantasmas y según esto se entienden, en primer lugar se seguiría que los fantasmas se hacen inteligibles en acto no mediante el intelecto agente sino mediante el intelecto posible; en segundo lugar, que tal irradiación de imágenes sensibles no podría hacer que los fantasmas fuesen

inteligibles en acto, pues los fantasmas devienen inteligibles en acto mediante la abstracción.»⁴⁴

Lo expuesto por el hereje va en contra de todas las intuiciones normales y no puede ampararse bajo la autoridad de ningún filósofo. Siguiendo a Chesterton a partir de aquí cabe repetir con él que

"hombres como Aquino juzgaron conveniente corregir a Platón apelando a Aristóteles, que tomaba las cosas como las encontraba, lo mismo que Aquino aceptaba las cosas como Dios las había creado. En toda la obra de Santo Tomás el mundo de la creación positiva es una presencia constante. Humanamente hablando, fue él quien salvó el elemento humano de la teología cristiana, aunque por conveniencia emplease ciertos elementos de la filosofía pagana. Sólo que, como ya se ha insistido, el elemento humano también es el cristiano."⁴⁵

Tomás tuvo que enfrentarse a los presuntos aristotélicos mientras defendía a Aristóteles enfrentándose a los agustinianos, y así renovar viejos planteamientos a la par que rechazaba la rebeldía ilegítima de una filosofía que desembocaba en la nada. Sus implicaciones eran absurdas, sus justificaciones apelando al viejo filósofo macedonio meras falsedades, y su resolución de la cuestión de la verdad, cercenándole toda verosimilitud y unidad, una traición. Una traición a la verdad y al sentido común.

3.1.2 Matrimonio entre razón y fe

Podemos quejarnos hoy en día de los excesos que se cometen cuando muchos técnicos de diferentes materias sobrepasan el ámbito de sus experimentos y teorías, para dar un salto metafísico y postular verdades universales a partir de ello. Los filósofos metafísicos del siglo pasado han reflexionado acerca del tema, sobre el cual no me extenderé aquí, y se ha hecho popular entre esta clase de filósofos la crítica al cientificismo y al dominio de la mentalidad técnica sobre los hechos menos cuantificables que pueda haber. Las cuestiones metafísicas y teológicas corresponden a un dominio diferente del de la ciencia moderna y esta, por lo pronto, no va a poder darnos la prueba o refutación definitiva en esas cuestiones.

Está claro que la ciencia y la técnica son de gran ayuda y sus intervenciones no tienen desperdicio y son bienvenidas en cualquier campo; pero han de saber guardar las formas y no atribuirse el poder de postular nada que se escape a sus dominios sin atender a lo que los filósofos y los teólogos tienen que decir. Un científico no nos puede decir si el cuerpo tiene alma, pero puede hablarnos del acto de la vida y sus funciones; y puesto que en buena medida esto se corresponde con la noción de alma del aristotelismo, es de sentido común que la filosofía tendrá que tener en cuenta lo que los biólogos tengan que decir sobre estos asuntos. Esta es la concepción tomista del asunto: Partimos de los datos empíricos, y las ciencias son grandes aliadas para estructurarlos, ordenarlos y dotarlos de sentido, algo fundamental si queremos emplear las percepciones de la realidad para filosofar. El filósofo debe saber algo acerca de las ciencias, y recíprocamente estas siempre incorporarán algo de filosofía para su propio funcionamiento y coordinación.

44 *Ibid.*, p. 140 Citando a Santo Tomás en 241.

45 CHESTERTON, Gilbert Keith, *op. cit.*, p. 93.

Tomás de Aquino no vivió en una época en la que la ciencia tuviese el desarrollo que ha tenido hoy en día, pero lo cierto es que cualquier forma de conocimiento elaborado, sea en la ciencia medieval o moderna, o cualquier otro tipo de investigación, se puede reducir, con cierta laxitud, a una forma de funcionamiento de la razón. Y si la razón nos tiene que llevar a verdades, y contamos con la revelación para facilitarnos la búsqueda, no cabe pensar que pueda haber un desajuste entre ambas. Si Dios nos ha dotado para conocer el mundo, entonces los resultados de la investigación racional deben de llevar a las verdades compatibles con la revelación. La ciencia moderna tiene sus dogmas, y cuando las teorías no se ajustan se espera con paciencia hasta que alguien desarrolle otras y den una mejor explicación de los hechos o logren más éxitos predictivos; es difícil y tiene que estar suficientemente justificado que estos se cambien por otros. Por eso la falsabilidad es fundamental en cualquier teoría y la razón no puede concluir contra la verdad, sino volver a su labor para crear una mejor explicación que dé cuenta de ella. La fe propiamente tiene un gran componente racional, porque no todo vale, ya que hay que llevar a cabo la ardua tarea de compatibilizar premisas, razonar y discutir cuestiones referentes a las creencias⁴⁶. La razón por su parte siempre tiene supuestos preconcebidos y axiomas.

Podría parecer una postura fanática y estricta si solo viésemos la cuestión desde el prisma simplista de que la razón está ciegamente sometida a la fe, pero pensemos que la realidad no es esa, puesto que hasta la palabra escrita requiere de una interpretación cuando se accede a ella, y es responsable hacerlo aplicando la razón. En realidad siempre que se acceda a la revelación hay algo de racional, por implícito que esto esté, y cuando el filósofo razona no puede despojarse por completo de todas sus ideas y preconcepciones. Pero si cualquier razonamiento, o presunto razonamiento que nos resulte convincente fuese suficiente para despachar las verdades de la fe, tendríamos un auténtico problema para dar con la verdad, ya que no habría nada a lo que agarrarse, y los discursos no tendrían por qué ser sesudos, honestos y racionales, sino que bastaría con que lo aparentasen para ser convincentes y establecer un nuevo ídolo en el altar de la verdad.

Cuidémonos pues de pensar que la fe debe subordinarse a la razón, puesto que esto podría traer algo peligrosamente parecido a la Grecia de los sofistas. No es una cuestión de separarlas como opuestas e incompatibles, sino de sintetizarlas y unir las. El matrimonio de razón y fe permite que la primera opere con independencia de la segunda y viceversa, porque ambas son racionales y ambas requieren de un voto de fe. La revelación tiene a su servicio a la razón, de tal manera que la fe no puede ser irracional, por lo que es responsabilidad de la razón buscar de nuevo las verdades que se enuncian por la fe, que es necesariamente racional. Dios no nos habría dotado de razón si no fuese para llegar con ella a la verdad. No hay sentido alguno disgregar razón y fe; ambas se entrelazan y tienen en común la verdad. Si entendemos la relación entre la revelación y la razón como la relación entre cosas opuestas y en conflicto no importa como las relacionemos que habrá un sometimiento de la una a la otra. Pero si partimos de que

⁴⁶ Pensemos en todos los concilios y discusiones que en la historia de la iglesia católica han dado lugar a cambios de dirección en interpretaciones de las escrituras, establecimiento de normas, etc. Todo ello mediante la discusión y la argumentación racional, lo cual solo podría suceder si fe y razón mantienen una estrecha relación coimplicante.

ambas se corresponden y unen y colaboran mutuamente para alcanzar la verdad veremos que no hay un sometimiento, sino que es el servicio de la razón el que permite entender aquello que conocemos por revelación.

3.2. De cristianos y paganos

Ya hemos dicho que ni Aristóteles ni su filosofía fueron bautizados; él porque murió unos 300 años antes de que naciera Cristo, y su filosofía porque nadie la retorció ilegítimamente para hacerla pasar por algo totalmente compatible con lo cristiano. Si bien su pensamiento podía encajar con el cristianismo y proporcionarle buenas herramientas, los primeros padres de la iglesia no lo juzgaron así, y luego los musulmanes lo tradujeron al árabe, de forma que el espíritu del filósofo erró varios años por el desierto hasta poder volver a encontrarse con el cristianismo y, ahora sí, reconciliarse con él. Si alguien intentó bautizar su pensamiento, a su manera, ese fue Siger que como hemos visto hizo de él una interpretación incompatible con lo que el Filósofo había pensado⁴⁷ y con el propio cristianismo. De hecho quizás sea más propio decir que el flamenco casi trae el desierto árabe, a través del espíritu corrompido de Aristóteles, hasta orillas del Sena.

Tomás tuvo muchas cosas en común con Aristóteles y bebió conscientemente de su pensamiento, lo hemos visto, pero es justo establecer algunas diferencias antes de continuar y mostrar sus semejanzas con otros pensadores, tema del que hemos hablado ya en alguna ocasión, pero sin la profundidad que se merece. Copleston dice de esto que "las diferencias existen y una lectura atenta del *De anima* y de la filosofía de Sto. Tomás sobre el alma las revela rápidamente."⁴⁸

Empecemos pues por la concepción de la filosofía que tenía el pagano de Estagira, para ver qué diferentes son los planteamientos de ambos. Aristóteles parte de un maravillarse ante el mundo, una sorpresa ante el darse del ser y procede con la búsqueda de sus causas. Esto termina llevando al Filósofo a una seducción por la naturaleza y por la filosofía que desemboca en un culto a la sabiduría y un cierto asemejarse a lo divino mediante el acto de la contemplación. La filosofía es un fin en sí mismo, o tiene por fin la felicidad, y la filosofía puede otorgarla por semejanza con lo divino. Es en cierto sentido inútil, o más bien inservible, porque no sirve a nada, como reina de los saberes, sino que todo se subordina a ella para alcanzar la felicidad.⁴⁹

El cristiano de Aquino concibe la filosofía de otro modo. Su punto de partida es la comprensión de la realidad, concretamente de la verdad de la fe. Para él la filosofía es útil para revelar ciertas verdades y la pone al servicio del conocimiento y en última instancia del conocimiento de Dios. Que razón y fe vayan ligadas no quiere decir que podamos excedernos con la filosofía en las cuestiones de la fe. La filosofía tiene un carácter útil y subordinado, cuando para Aristóteles esta constituye prácticamente el fin en sí mismo. Aristóteles se confundía o no investigaba ciertas cuestiones porque le

47 Al menos según la argumentación de Tomás en *De unitate intellectus contra Averroistas*

48 COPLESTON, Frederick *op. cit.*, p. 174.

49 El mérito que tiene resumir la concepción de la filosofía de Aristóteles en tan pocas líneas se ve contravenido por la simpleza con la que tan poco espacio permite hacerlo. La cuestión sobre que es exactamente la filosofía en Aristóteles no es el objeto fundamental de éste trabajo y no me detendré más sobre ello.

faltaba la revelación y esto le hacía llevar la filosofía hasta sus últimas consecuencias, algunas erróneas. Pero Tomás tiene una ventaja respecto a el Filósofo, y es que puede aplicar más premisas para llevar a cabo la reflexión sobre temas teológicos, cuestiones que al estagirita posiblemente no le importarían (no en el sentido que adquiere la palabra "teología" en su metafísica, sino en el sentido de la filosofía tomista).

"Sucede así, por ejemplo, con el principio filosófico de Aristóteles según el cual los accidentes no permanecen sin substancia. Al aplicarlo a la presencia del Señor en la eucaristía el teólogo Tomás afirma que no hay substancia de pan y de vino, pues entonces los accidentes permanecen sin sujeto (ST III, 75, 6) [...] la razón es invitada para hacer más resplandeciente la fe."⁵⁰

El fin de uno es la verdad, el del otro la felicidad; aunque en muchos casos estas se entrecrucen, pero los objetivos de partida son distintos. Y de la misma manera que a Tomás la fe le empuja a entender y filosofar, la filosofía y el entendimiento le empujan a creer. Aristóteles tiene por móvil la curiosidad, y esta le conduce a la felicidad contemplativa que lo asemeja directamente a la divinidad y la satisfacción de esa curiosidad que lo movía.

La filosofía de ambos pensadores se separa en más cuestiones concretas, como las de la moral. El santo de Aquino defiende una ética en la que las virtudes teológicas tienen un papel importante, cosa que no se encaja a la perfección con las virtudes que dicta la prudencia que deben coincidir con el término medio. En general las diferencias estriban siempre en que Aristóteles piensa en un momento histórico muy diferente, en la Grecia clásica y sus predecesores son los presocráticos, Sócrates y Platón, frente a Santo Tomás que lo hace en la Europa de la Plena Edad Media y su herencia es, además del pensamiento de Aristóteles, la tradición cristiana y con ella todo el influjo neoplatónico que durante la antigüedad tardía y el medievo se desarrollaron al compás de la historia.

También cabe decir que, aunque yo me haya posicionado a favor de Aquino en su duelo contra el hereje de Brabante, no es claro que su concepción del alma y del intelecto sea la misma que la de Aristóteles. Copleston⁵¹ señala la problemática que hay en las incoherencias del *De Anima* (no es para menos, con toda seguridad ha llegado corrupto a nuestros días) y que Aristóteles no concebía por inmortal lo mismo que Santo Tomás. Ambos piensan que el alma es forma del cuerpo, pero para uno tiene origen divino, mientras que para el otro es principio de vida y no puede separarse del cuerpo. Es probable, con todo, que se solucione tal discrepancia si entendemos que para el Aquinate el alma tiene también las connotaciones del alma de Aristóteles, de manera que esta es forma para el cuerpo, pero hay una manera de que sobreviva a su muerte. Tomás no pudo preguntar a Aristóteles por estas cuestiones, pero lo cierto es que supo poner una solución para compaginar éste pensamiento con la fe cristiana. De haber sido así es posible que el viejo filósofo hubiera caído en la cuenta de sus contradicciones y hubiese acordado una solución con el Aquinate.

El intelecto es problemático, porque para Aristóteles si es inmortal no puede constituir parte del alma. El *synolon* hilemórfico no se da a medias, sino que constituye un todo y

50 CELADA, Gregorio, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanca, San Esteban, 1999 p.189.

51 En lo sucesivo sigo a COPLESTON *op. cit.*, pp.182-188.

la forma y la materia son inseparables. Sin embargo Tomás es consciente de esto y pone solución al problema creativamente: Otorga al alma una inmortalidad propia de la filosofía platónica y la justifica diciendo que tiene una naturaleza distinta a otras formas, puesto que es un principio espiritual. De esta manera el Santo de Nápoles alterna ideas de ambos filósofos y se cuida de no precipitarse, como el Hereje de Brabante, y caer al abismo pagano. Y aunque el abismo pagano no sea la fosa de la herejía en la que residía Siger, la cual se corresponde con la pretensión de que la doctrina pagana sea el marco al cual ha de haya que someter la fe (o quedar desprestigiada como irracional y dogmática), está claro que sí es por donde da comienzo de la caída.

Si empezamos por no abandonar ninguna propuesta del Filósofo, como quien no se atreve a soltar amarras antes de partir al mar, nunca llegaremos a la fe; ambas cosas, filosofía y fe pueden y deben dialogar, y no cerrarse de lleno y perderse en el dogmatismo mas absurdo y estéril. Tomás se da cuenta de que es igual de absurdo ser un dogmático de la fe y ser un dogmático de Aristóteles.

La forma espiritual no puede desaparecer por la disolución del cuerpo, sin embargo, puesto que su disposición natural es la de otorgar forma al cuerpo, el estado en el que se encuentra tras la muerte de la persona es antinatural y violento.

Esta solución a través de postular que el alma es espiritual se compenetra bien, además, con la idea de que el intelecto no está ligado a ningún órgano en particular, a diferencia de la visión que tiene que ver con el ojo, por ejemplo. Es por tanto una solución ingeniosa que nos muestra el ingenio del fraile para solucionar los problemas que la filosofía de Aristóteles se ha dejado sobre la mesa; problemas que solo eran perceptibles desde la óptica cristiana que reclamaba la inmortalidad del alma como algo innegociable.

La postura adoptada por el fraile de Aquino bebe de fuentes neoplatónicas, las cuales estaban, ya lo hemos dicho antes, muy presentes en el mundo medieval gracias a sus propios méritos. Pero no fue lo único en lo que la doctrina del viejo discípulo de Sócrates influyó a Santo Tomás; por otra parte, el Pseudo Dionisio del Areopago, graciosamente confundido con el discípulo de Pablo de Tarso, pero en realidad unos siglos posterior a él, fue muy influyente durante los años medievales y les transmitió la doctrina de Proclo y la teología negativa a pensadores como San Alberto Magno, quien pudo transmitírselo a su discípulo Santo Tomás. Según dice Gregorio Celada "Conforme al actual conocimiento de las fuentes, tiene fundamento la afirmación según la cual en Tomás influye la corriente de la herencia neoplatónica del Areopagita sobre estructuras aristotélicas."⁵²

En realidad el estudioso santo tuvo más influencias de la filosofía neoplatónica⁵³, la cual se hace patente en otras facetas de su pensamiento. Es importante que veamos cómo el santo somete y dirige todo el esfuerzo intelectual de los filósofos, junto con el suyo propio, para razonar la creencia y dotarla del sentido común que le es propio. No solo lleva a cabo una labor creativa en la que él mismo introduce sus propias deducciones y

52 *Ibid.*, p. 195.

53 Seguramente no tanto por leer al propio Platón y muchos neoplatónicos paganos, como porque ésta se hallaba en el tuétano mismo de la cristiandad.

argumentos en un laborioso y concienzudo análisis, también hay una labor de estudio y síntesis de lo dicho por otros, y un trabajo de procesar estas reflexiones que en crudo podrían ser difíciles de digerir para un cristiano medieval y hasta conducirlo al barranco de la sinrazón herética.

Dice Cornelio Fabro⁵⁴ que Tomás supo entresacar mejor que nadie los problemas de la filosofía platónica e insertar el núcleo profundo de su verdad en la teología cristiana, y no cabe duda de que fue así, puesto que su fin era dar con la verdad de Dios y su medio la razón, y todo razonamiento era bienvenido si contribuía a aclarar la verdad que buscaba.

Veíamos antes que la cuarta vía del santo tiene reminiscencias claramente neoplatónicas, ya que incorporaba la noción de la participación de las perfecciones al modo de las emanaciones cuya causa es la perfección propiamente. En realidad toda la concepción de Dios y del conocimiento que podemos tener de él tiene un influjo neoplatónico, concretamente pseudo dionisiano. Las cinco vías nos hablan de Dios, pero no nos dicen todo lo que Dios es; el caso es que para Tomás de Aquino no basta con las cinco vías, como ya hemos dicho antes estas no dan prueba del Dios de los cristianos, sino de una serie de principios y características atribuidos a Dios, por así decirlo; pero funcionan acordes a una racionalidad intrínseca a la filosofía y al cristianismo, y en conjunto con otras reflexiones que el santo lleva a cabo constituyen la defensa del teísmo.

Tomás hereda de la filosofía neoplatónica del Pseudo Dionisio la vía negativa de la teología, puesto que Dios no es un objeto que podamos acotar con conceptos y cuyo significado no se puede apresar como un sentido opaco e técnico, y por tanto cuando queremos remitirnos a él solo tenemos disponibles vías indirectas y alternativas. Al no tener intuiciones directas para acceder a Dios los místicos de fuerte influencia neoplatónica transitaran otras sendas en una navegación a través del símbolo. Tomás tiene que acceder a Dios negativamente; digamos simplificando que Él no es como los demás seres de la creación y por tanto no tiene las propiedades que cabría esperar de lo creado, aunque podamos encontrar en su obra abundantes reflejos del creador como si hubiese estampado su firma en la obra. Copleston acierta al traer éste fragmento del santo a colación, donde él mismo nos explica la cuestión.

“Sabido que alguna cosa existe o es, hay que averiguar cómo es, para llegar a saber qué es (su naturaleza). Pero, como de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es, tampoco podemos tratar de cómo es, sino más bien de cómo no es (método negativo)... Puede demostrarse cómo no es Dios, despojándole de lo que es incompatible con Él, por ejemplo, de la composición, del movimiento y de cosas parecidas" (S. t., la, 3, prólogo)."⁵⁵

Por tanto podemos concluir que cristianos y paganos pueden armonizar muy bien sus inquietudes y procedimientos, no solo por parejas, como lo sería un Tomás de Aquino que solo hubiese seguido a Aristóteles, sino conformando grandes grupos en los que las muchas influencias de muchos pensadores de distintas religiones confluyen. En realidad hay más sintonía entre paganos y cristianos, desde luego más que la que hay entre cristianos y herejes, aunque cabría preguntarse si los paganos no preferirían la compañía

54 Vease FABRO, Cornelio, *op. cit.*, p. 34.

55 COPLESTON, Frederick, *op. cit.*, pp 142-143.

de estos segundos; en el peor de los casos podemos decir que Tomás supo dialogar con todos ellos y no cometió el despropósito de ocultar lo que decían aprovechando la obscuridad de sus escritos. Su punto de salida era el conocimiento partiendo de la relación empírica con las cosas mismas, y su destino Dios. Pero la filosofía del sentido común no podía dejar de ir acompañada de las reflexiones de sentido común que los hombres más sabios de su tiempo habían llevado a cabo, y Tomás no tuvo miedo de acercarse a aquellos que eran acusados de irreconciliables por la fe. Vio con sus propios ojos el testimonio de aquél al que todos señalaban y concluyó que no había ninguna culpa en él como para omitirlo del gran proyecto racionalizador que la escolástica estaba llevando a cabo.

Y no cometió el error de posicionarse contra aquellos que desde el conservadurismo cristiano se habían precipitado en increpar faltas ilegítimas al Filósofo con la misma osadía y radicalidad que ellos habían hecho. En lugar de eso, supo desmarcarse de los que se encontraban en el extremo contrario a los colegas de Esteban Tempier y contribuían a la mala prensa que tenía el Filósofo y sin tomar partido por ninguno de los dos bandos que se posicionaban en contra del sentido común con sus radicales excesos marcó la diferencia abriendo una senda nueva destinada a triunfar.

No negó tampoco las contribuciones que el platonismo podía hacerle, y supo rechazar lo que le parecía que eran errores de Aristóteles; sus actos manifestaron una filosofía que solo pretendía abogar por la razón, la verdad y la búsqueda desde el sentido común, justo en contra de aquello en lo que el espíritu universitario se había tornado, el cual se polarizaba en dos direcciones cardinales sin tregua, como los brazos de una cruz o la cruz de una espada.

3.3. De frailes y místicos

La elección del santo de Aquino de seguir su propio camino alejado tanto de los extremos averroístas como los extremadamente ortodoxos agustinianos le valió la condena de varias de sus tesis por Esteban Tempier después de su muerte. Sin embargo, hemos llamado la atención sobre las influencias comunes que tuvo con otros grandes intelectos de la época, y como es lógico tuvo muchas cosas en común con ellos. Hubo otros pensadores medievales que se encontraron en una tesitura comparable a la del santo de Aquino. Todos los que pertenecieron a ordenes mendicantes tuvieron problemas ante los atentos ojos de sus detractores de París. Y además de la orden fundada por Santo Domingo de Guzmán, existía la de San Francisco de Asís, con un carácter más místico que aquella a la que pertenecía Tomás.

Bajo el título de éste epígrafe vamos a encontrar una disyunción que nada tiene que ver con la primera que hemos establecido para tratar el enfrentamiento contra el averroísmo latino, en el cual rompimos una lanza en favor del Aquinate para vituperio de la herejía del absurdo en la liza del sentido común. A diferencia de lo ocurrido al juntar filósofos y herejes, aquí no habrá lugar para la discordia, puesto que en realidad no nos estamos refiriendo a dos posiciones opuestas, sino a dos grandes pilares que ascienden hasta unirse en un apuntado arco ojival. Y aunque la metáfora debiera valer para ilustrar la cuestión, empezaré por señalar en ella una falta.

Para empezar, místico y fraile no son dos términos excluyentes, por lo tanto no está tan claro que los dos pilares estén realmente diferenciados, sino que pueden llegar a coincidir totalmente. Sin embargo hay muchas clases de místicos y muchas clases de frailes.

Chesterton⁵⁶ indica que tanto Tomás de Aquino, dominico y estudioso del siglo XIII, como San Francisco, fundador de la orden de místicos fervorosos que lleva su nombre, lejano a los libros y cercano a la tierra, tienen en común el mérito de haber agarrado con fuerza la religión, que cada vez hacía más propia una tendencia demasiado espiritual y etérea y haberla traído a tierra con la originalidad y extravagancia propia de los hombres sinceros a los que les mueve una intuición amorosa. Tomás podrá parecerse demasiado frío, demasiado formal, demasiado lógico como para corresponderse con la loca vitalidad pasional con la que solemos asociar a San Francisco, y hasta la comparación les parecería poco oportuna a los que no sepan gran cosa de él.

No obstante el santo de Aquino es puro optimismo, y su confianza es fuerte hasta el punto de defender lo que el resto del mundo deja de lado, traer al filósofo condenado por todos y ponerlo al servicio de la luz de la verdadera fe, confiar plenamente en que los sentidos nos pueden llevar a las puertas del camino que conduce a Dios, unirse a los predicadores mendicantes a expensas de los beneficios personales que le hubiera reportado estar al frente de la abadía de Montecasino, y a costa de tener que superar los impedimentos de sus hermanos y su familia. La austeridad y la vida dedicada al estudio y la predicación pueden parecerse contrarias a la pasionalmente amorosa forma de vida de San Francisco, pero solo si no nos damos cuenta de las diferencias de la época en la que vivió cada uno de ellos.

Mientras que uno de los dos viajaba a oriente a evangelizar a los sarracenos y al propio sultán de Egipto entre ellos, con todos los peligros que un viaje así podía reportarle, el Aquinate hizo lo mismo por las tierras Europeas. Y aunque pueda parecerse según una mirada acrítica que nada tienen que ver ambos viajes, lo cierto es que la aventura de Tomás era, en cierto sentido, como una evangelización. Era una evangelización filosófica de los ateos del sentido común, tanto los de la secta dualista de las dos verdades, aquella en la que Siger se convirtió en Manes y trajo de nuevo a Ormuz y Ahrimán como dos principios opuestos, cada uno con sus propias verdades irreconciliables, como a los del convencimiento de que nada de las primeras verdades puede saberse si no es exclusiva y únicamente por la acción divina. Por una parte los discípulos del relativismo y las sofismas; por la otra los herederos de un San Agustín quizá demasiado seducido por la luz platónica que emanaba de sus doctrinas y más allá de la cual no supieron ver, con toda seguridad deslumbrados por la misma.

Los riesgos que tomó el Santo de Aquino no fueron para menos, ya que las polémicas en las que se enfrascó pudieron haberle salido realmente caras si lo hubieran asociado al averroísmo latino. El propio Siger murió en circunstancias nada claras apuñalado en su huida a Orvieto, y la muerte de Santo Tomás también puede ser objeto de especulación. Ninguno de los dos frailes eligieron sendas fácilmente transitables y exentas de riesgos, y ambos estuvieron muy en contacto con el mundo, que era el primer paso para acceder a Dios. Por una parte ambos llevaron a cabo una labor dialógica en la cual uno se dirigió

56 En lo sucesivo sigo a CHESTERTON, Gilbert Keith, *op. cit.*

a los paganos de oriente y otro a los herejes y a los platónicos de occidente; el uno comprendía a Dios a partir de la firma que había dejado impresa en la naturaleza, y lo expresaba en forma de cánticos apasionados; el otro encontraba en los sentidos las puertas al mundo y el primer paso para llegar a Dios, y lo explicaba con argumentaciones racionales y lógicas. Ninguno de los dos tuvo un espíritu incompatible con el otro en esta cuestión, y la verdad en la que el fundador de una orden creía, amorosa y fervientemente, era creída y explicada en términos racionales por el gran representante de otra. No es que el de Aquino fuera una maquina de razonar desapasionada, de hecho era una máquina de razonar, pero el combustible que movía su motor era la devoción sincera.

Posteriormente el franciscano San Buenaventura, quien moriría el mismo año que Tomás, cogería el relevo de de San Francisco y se dedicaría a la mística como el fundador de su orden, haciendo de contrapunto a la vía más intelectual de su colega dominico. Hay grandes diferencias entre los dos santos, pero en lo fundamental son como los dos pilares de los que hablábamos al principio del epígrafe. Siguiendo a Copleston⁵⁷, a San Buenaventura le bastaba con argumentar que Dios era conocido por los hombres, puesto que los hombres tenemos un deseo natural de Dios, y para desearlo debemos conocerlo. Todos los hombres buscamos la felicidad que está en Dios, por tanto solo se puede concluir que Dios es conocido por los hombres. Y ya sabemos que, sin embargo Santo Tomás objetaba al respecto en la Suma de Teología que "...a esto se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene."⁵⁸ Pero a pesar de que Buenaventura no lleve con el rigor del Aquinate los razonamientos lógicos y sutiles, ambos comparten esa disposición previa para dirigirse hacia Dios con confianza a partir de lo más básico y lo más simple, los sentidos y la realidad en la que Él mismo se manifiesta.

Cuando al final de su vida, antes de terminar de escribir la Suma Teológica Tomás de Aquino vivió la famosa anécdota mística en la que le fueron rebeldadas tamañas verdades como para decidir no escribir nada más. Quedó definitivamente claro que los dos pilares de los que hablábamos al principio pueden superponerse y ser uno solo. El arco ojival no sería otra cosa que el final de ambos caminos, el místico y el racional acercándose a Dios. Porque la verdad es una, aunque podamos acceder a ella por distintas sendas.

4. CONCLUSIÓN: DE LA FILOSOFÍA CON SENTIDO COMÚN.

Ni la filosofía ni ninguna disciplina humana ha estado nunca exenta de problemas, y sería apresurado juzgar que los tiempos pasados siempre fueron mejores en lo que se refiere a la cuestión del pensamiento. Sócrates murió defendiendo sus ideas, Platón tuvo que apañárselas para salir ileso de Siracusa, donde pretendió erigir su ideal república, Spinoza tubo que soportar el vituperio de su propia comunidad acusado de panteísmo y podríamos alargar la lista mostrando lo problemática que ha sido siempre la actividad del pensamiento y de la búsqueda de la verdad. Santo Tomás vive un momento

⁵⁷ Vease COPLESTON *op. cit.* Cap. III Dios y la creación.

⁵⁸ *Ibid*, pp. 120, 121 citando a Tomás de Aquino, *loc. cit.* (S. t., la, 2, 1 ad 1).

no menos difícil que otros pensadores del gremio universal filosófico, y tiene que valerse con cuidado de su inteligencia para defender una postura comprometida desde cualquier ángulo que se la mire y con todo poder salir airoso. No debemos preocuparnos demasiado por los problemas que el pensamiento racional y filosófico pueda tener hoy en ese sentido, no obstante tampoco debemos bajar la guardia.

Quizás el mayor enemigo de los filósofos hoy son las opiniones escépticas y deconstructivas que después de causar gran destrozo en el pensamiento no dan lugar a ningún fruto y se transforman en relatos trágicos que nos dejan sumidos en una interpretación del mundo como en lo más profundo de un valle de lágrimas. Si los filósofos no van a traernos ninguna verdad, ni a aclararnos nada, sino que nos darán un relato justificativo de por qué ellos mismos no son útiles, todo ello postulando entidades de difícil justificación, simplemente no parece que haya razón de ser para la filosofía. De manera análoga a lo que ocurría con el absurdo de los averroístas, que postulaba rarezas como un intelecto separado común a todos los hombres, y de ello se seguía que no había ningún nexo de unión entre fe y razón, y que son dos verdades irreconciliables, el pensamiento contemporáneo tiene el riesgo de perderse en paradojas, contradicciones y aporías que lo conducirán a su propia lobera.

Muchas de estas opiniones no proceden propiamente de la filosofía académica, sino que son versiones zafias y burdas de un culto a la nada que con sorna y arrogancia solamente humilla a quienes construyen algo por hacerse notar.

En cualquier caso, vengan de donde vengan estos planteamientos pesimistas sobre la filosofía, la razón y la verdad, el espíritu de la filosofía tomista constituye un baluarte desde el cual poder afrontarlos y dar respuesta. La filosofía siempre fue ligada, desde sus orígenes, con la idea de razón, pero no menos que con la de verdad; el pensamiento tomista es la máxima síntesis que se alcanza entre estas dos nociones tras el esfuerzo ejercido para ello durante toda la edad media. Es la unión perfecta entre ambos términos y la respuesta ante el nihilismo que nos asedia y nos acecha.

La propuesta tomista, por tanto, es doble. Por un lado es una llamada a la intelección consciente de la verdad, y por otro la reclamación de hacerlo desde el sentido común del hombre corriente. Filosofemos a la luz de los claustros góticos, en vez de perdernos en las discusiones bizantinas cuyo resultado son las paradojas, y los sinsentidos contraproducentes; una dosis de escepticismo y crítica siempre es necesaria, pero después de que quedase manifiesto que siempre podamos retrotraernos a un nivel anterior, no hace falta que corramos desbocadamente en busca de un lugar donde asentar los pies, porque ya es sabido que siempre podremos bajar más abajo por el abismo infernal de la nada.

Ahora bien, si en vez de perdernos en esas discusiones bizantinas nos retrotrájeremos a las oscuras bóvedas románicas en las cuales el pensamiento puede aislarse y enajenarse tanto que al salir a la luz no sepamos ver en lo diferente más que herejías; la filosofía tampoco iría bien encaminada. Hemos de cuidarnos de no excedernos en ninguno de los dos extremos y no perder de vista la tierra. La filosofía del hombre común y del sentido común debe partir de ideas comunes, con la humildad de un fraile que se dirige a evangelizar, y no con la pretensión de traer las verdades incognoscibles que se le han

revelado proféticamente para los demás. Se ha de partir con la disposición de servir al conocimiento y a las necesidades ordinarias. El filósofo, despojado de la corona de gobernador que le puso Platón, ahora tiene que servir a los demás, y quizás en ello subyazca una soberanía mayor, puesto que solo a él le corresponde explicitar, analizar y corregir los términos y las conclusiones que se establecen por medio de las ciencias. La filosofía vale por sí misma lo mismo que cualquier otra disciplina, en contra de lo que pensaba Aristóteles, y su objeto no es la felicidad por semejanza directamente, sino el esclarecimiento de los problemas y las dificultades, y si seguimos a Tomás de Aquino el conocimiento explícito de Dios.

En cuanto a la seguridad del propio conocimiento, ya sabemos que es imposible encontrar suelo seguro, pero siempre se pueden analizar las facultades y el funcionamiento del proceso cognoscitivo, según el sentido común del hombre ordinario, con confianza y seguridad y guiados por la máxima de que "Justo en el acto de conocer se reconoce la capacidad de la inteligencia para conocer; y esto es lo que reconoce el hombre ordinario."⁵⁹

La filosofía no tiene que alejar al hombre de la calle, sino acompañarlo e ir de su mano, utilizando las premisas menos comprometedoras, aquellas del hombre corriente, y devolverle el favor solucionando los problemas. Debe partir del conocimiento de las cosas y elevar su tarea siempre hacia la verdad. Comenzar inductivamente desde nuestra relación con el mundo para no acabar encerrados como fantasmas⁶⁰ en un cuerpo inconexo con el exterior, ascender hasta los principios de suyo evidentes y volver a descender deductivamente aplicándolos con conveniencia, esa es la base de la propuesta que desembocará en aquel lugar al que nosotros estemos dispuestos a hacerla llegar.

Es posible que no coincidamos en todo el razonamiento del santo y discrepemos en muchas cuestiones, pero el espíritu de humildad filosófica y de sentido común es lo que fundamenta que podamos llevar una filosofía verdaderamente eficaz y productiva.

En caso de que aceptemos estas ideas básicas para comenzar a filosofar, el proyecto que lleva a cabo el Santo de Aquino ha demostrado ser coherente y honesto. En su desarrollo muestra el influjo de todo aquel pensamiento, provenga de donde provenga y de quien provenga y que tenga algo que decir, siempre que se comprometa con el sentido común y pueda articularse en el proyecto de explicitar y desplegar todo el conocimiento humano en todas sus formas. Y por analítica y sesuda que sea esta posición, no excluye que en esto mismo participen todo tipo de impulsos pasionales y amorosos, como los de los franciscanos, y de hecho deben conjugarse las creencias más íntimas con una racionalidad que les sea intrínseca.

Es una posición, como digo, coherente y cerrada, bien fundamentada y fértil, siempre al servicio del conocimiento y de la verdad. Incluso si no estuviésemos de acuerdo con las intuiciones fundamentales que la subyacen, habríamos de admitir su singular interés para afrontar los problemas actuales de la filosofía, por las soluciones que plantea, desde cuestiones meramente sociales hasta asuntos propia y exclusivamente filosóficos. Yo no he pretendido abordarlos todos, ni siquiera tocarlos y de hecho solo me he centrado en

59 *Ibid.*, p. 51.

60 Esta vez en el sentido habitual que le damos contemporáneamente a la palabra.

los que consideraba más importantes para mostrar esta cuestión. Después he preferido hacer un excursio para mostrar mejor el espíritu de éste planteamiento en comparación con doctrinas de los herejes, los místicos, y los paganos; ver lo que pueden aportar y en que medida unos a otros, su compatibilidad y su diferencia, el rico universo filosófico que establecen y la razón por la cual hay cosas que no pueden ser admitidas en él.

De esta manera queda defendidos y bien asentados el planteamiento subyacente, el sentido y el espíritu de la filosofía tomista, en torno a la cual pueden hacerse aportaciones y discusiones que den lugar a diferentes posturas interesantes.

BIBLIOGRAFÍA:

Aristóteles, *De Anima*, libro III.

Aristóteles *Ética a Nicómaco*, libro VI.

BEUCHOT, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Tomás de Aquino*, Salamanca, San Esteban, 2004 cap4 Teoría del conocimiento.

CASTRO, Sixto J. *Lógica de la Creencia Una filosofía (tomista) de la religión*, San Esteban, Salamanca 2012, epígrafe 5.3, subepígrafes 5.3.1, 5.3.2, 5.3.3, 5.5.4, 5.3.5.

CELADA, Gregorio, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanca, San Esteban, 1999, epígrafes: Sentido instrumental de la filosofía, Diferencias entre Aristóteles y Tomás, La herencia Platónica, La filosofía de Tomás.

CHESTERTON, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino*, Londres, Hodder & Stoughton, 1933.

COPLESTON, Frederick, *El Pensamiento de Santo Tomás*, Mexico – Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1969.

FABRO, Cornelio, *Introducción al Tomismo, Madrid, Rialp 1967*, cap. 4 La estructura del saber y 7 Escolástica y tomismo.

MAESTRE, Jose María, La disputa averroismo-tomismo en el op. "De unitate intellectus contra averroistas" de Tomás de Aquino", *Anales del seminario de historia de la filosofía* 1986-1988, vol. 6 nº 6.

S. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I,C.2. a.1,C.2 a.2 C.78 a.4.

