

Aristoteles

Discípulo de Platón y maestro de Alejandro Magno, nació en Estagira (Tracia). A los dieciocho años marchó a Atenas para ingresar en la Academia platónica y en ella permaneció durante veinte años, hasta la muerte de Platón. A raíz de ésta y por motivos políticos, Aristóteles abandonó Atenas, iniciándose para él un período de maduración intelectual y de alejamiento progresivo de la filosofía platónica. El año 335a.C. vuelve a Atenas y funda allí su propia escuela, el Liceo. Este segundo período de estancia en Atenas, dedicado a la enseñanza e investigación, terminaría a la muerte del que fuera su discípulo, Alejandro Magno. Un año después de abandonar Atenas, moría en la isla de Eubea a los setenta y dos años de edad.

Obra principal.

Aristóteles escribió infinidad de obras acerca de diferentes temas que se conocen como el corpus aristotélico. En relación con los temas tratados habría que señalar:

referente a sus análisis lógicos:

"Analíticos anteriores" y "Analíticos posteriores".

referente a su teoría sobre la naturaleza:

"Física". y "Sobre el alma".

referente a su pensamiento ético:

"Gran ética", "Ética a Eudemo" y "Ética a Nicómaco".

relacionado con sus análisis sociales:

"Política".

en relación con los estudios ontológicos y teológicos:

"Metafísica".

Sobre el conocimiento. Tipos de saber. Filosofía primera.

Al inicio de su "Metafísica" nos dice Aristóteles: *"Por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber"*. Para nuestro autor existirán tres tipos de saber un valor cognoscitivo desigual dependiendo del objeto a que se dirijan: saber productivo, saber práctico y saber contemplativo. El primero de ellos, el SABER PRODUCTIVO será la creación de una obra, es decir, la consecución de un fin exterior al propio saber valiéndose de unas reglas. Esta disposición a obrar según unas reglas es un saber UNIVERSAL y tiene como fruto una obra, lo que el llama

POIESIS. Serán saberes productivos todas las TÉCNICAS, por ejemplo la técnica médica. El SABER PRACTICO será una disposición a actuar, por tanto, el fin de este tipo de saber ya no será una obra sino una ACCION y dicho fin será también exterior al propio saber. Serán saberes prácticos, esto es, saberes cuyo objeto último es una praxis, una disposición a actuar, por ejemplo la ETICA y la PRUDENCIA. Por último, el saber CONTEMPLATIVO es el único tipo de saber cuyo fin no es exterior al propio saber sino que se quiere saber por el saber mismo. Tiene un valor UNIVERSAL y es superior a los demás tipos de saberes. Finalmente y como veremos, el saber superior para Aristóteles es un saber basado en la DEMOSTRACION. Los saberes contemplativos serán, en última instancia, una disposición a demostrar. Serán saberes contemplativos la Física, la Metafísica, la Teología, etc ...

En opinión de Aristóteles todo CONOCIMIENTO empieza en los SENTIDOS, estrictamente en la PERCEPCION (aisthesis). La persistencia de éstas, la conservación de percepciones por medio de la MEMORIA (mneme) conforma lo que el estagirita llama EXPERIENCIA (empeiria). Por ejemplo, saber que tal medicamento ha curado a Sócrates, a Kalias, etc... es un saber por experiencia, empírico. La Experiencia es un saber que recae sobre lo INDIVIDUAL, es decir, un saber particular que consiste en saber hacer las cosas. Por encima al SABER EMPIRICO existen una serie de saberes que aunque apoyados en la experiencia son superiores a ésta.

En principio hablaríamos de la TÉCNICA (tecne) que consiste en saber hacer las pero conforme a unas reglas, es decir, saber el porqué. En nuestro ejemplo, el experto sabe que administrando tal medicamento a Sócrates, éste se curará pero el que tiene la técnica médica, el técnico sabe por qué se curará. La TÉCNICA es un saber que recae sobre lo UNIVERSAL (por ejemplo, un médico sabrá que tal medicamento cura a los biliosos y por qué lo hace). En definitiva, la técnica consiste en una disposición a obrar conforme a unas reglas.

Otro modo de saber superior a la experiencia y a la técnica es el SABER CIENTÍFICO (ciencia) que Aristóteles concibe como una disposición a demostrar.

El concepto de CIENCIA para Aristóteles puede estructurarse bajo dos términos: EPISTEME Y NOUS.

EPISTEME es estrictamente la DEDUCCIÓN. NOUS es la intelección de los primeros principios fruto de un proceso repetido de INDUCCIÓN.

La DEDUCCIÓN consiste en llegar NECESARIAMENTE a una conclusión a partir de los primeros principios. La necesidad de la conclusión es lo que hace de la EPISTEME un saber APODÍCTICO, porque muestra la interna necesidad de lo que no puede ser de otra manera. Es por esto por lo que la CIENCIA es superior a la TÉCNICA ya que como ésta es un porqué universal pero un porqué universal por NECESARIO. El problema de la deducción será de dónde sacamos los primeros principios de cuya verdad depende la verdad de la conclusión. Para Aristóteles estos primeros principios podrán ser AXIOMAS o TESIS. Los axiomas son los principios que sirven para todo cuerpo de saber (física, matemáticas, metafísica, etc...) y son dos principalmente el principio de NO CONTRADICCIÓN y el principio de TERCIO EXCLUSO (texto de la Metafísica comentado en clase). Las tesis son los principios que sólo sirven para un determinado género de saber. Pueden ser a su vez HIPÓTESIS Y DEFINICIONES; las hipótesis serán principios que se comprometen con la existencia de los elementos que se enuncian (por ejemplo, la unidad existe). Las definiciones serán principios que no se comprometen con la existencia de los elementos, se limitan a definirlos (por ejemplo, la unidad es la indivisibilidad).

Un poco más arriba se planteaba el problema de la deducción como la fundamentación de los primeros principios.

Es aquí donde interviene el segundo término que estructuraba el concepto de CIENCIA ARISTOTELICA, a saber, el concepto de NOUS.

Para Aristóteles el Nous es la intelección de los primeros principios. Éstos, como veíamos (paralogismos y regresos al infinito) no pueden obtenerse por deducción, sino que son obtenidos a través de la repetición de procesos de inducción que llevan a la mente a una disposición para poder tener intelección de dichos principios. Es, por tanto, en la interna unidad de NOUS y de EPISTEME en lo que radica el concepto de ciencia para Aristóteles y en definitiva, el concepto de SABIDURIA (sophia).

Pues bien, por primera vez en la historia de la filosofía es Aristóteles quien concibe una FILOSOFIA cuya forma sea APODICTICA, es decir, CIENTIFICA. (Aristóteles es consciente de que es superador de las filosofías anteriores.)

Toda ciencia se define por su objeto, de ahí que Aristóteles se pregunte por el objeto de la filosofía. Para él (primeros capítulos de la Física y de la Metafísica) las filosofías anteriores se ocuparon de fragmentos de la realidad pero

nunca concibieron el objeto de la filosofía como un objeto universal en el sentido de abarcar la TOTALIDAD de las cosas. En esta dirección se realizará la filosofía aristotélica, esto es, en el intento de realizar una filosofía APODICTICA de la TOTALIDAD en su carácter mismo de totalidad y no como una suma de objetos. Ahora bien, para Aristóteles el carácter mismo de totalidad consiste en la coincidencia de todas las cosas en "SER", de suerte que cada cosa forma parte del todo en tanto en cuanto que "ES". Algo en cuanto que "es" es lo que Aristóteles llama ENTE. Pero este ENTE se nos muestra siempre en SUSTANCIA, por lo tanto, para Aristóteles la filosofía tendrá que ser LA CIENCIA APODICTICA DEL ENTE EN TANTO QUE SUSTANCIA.

Física aristotélica. Concepto de naturaleza

Desde los primeros autores presocráticos hemos visto que el elemento central de la PHISIS, el problema básico del estudio de la Naturaleza, era la cuestión del CAMBIO. Desde la filosofía ELEÁTICA (Parménides) dicho problema ha quedado bloqueado ya que desde una perspectiva estrictamente racional no puede darse el paso del NOSER al SER (el griego siempre filosofa a partir de algo; de donde no hay nada no se puede sacar nada). Va a ser Aristóteles quien por primera vez ponga en juego el supuesto que escondía la argumentación parmenídea; como filósofo de gran sentido común y a partir del estudio de la forma de hacer juicios (LOGICA ARISTOTÉLICA) de tal manera que todo juicio es reducible a la forma "S es P" (sujetopredicado), Aristóteles enuncia la falacia parmenídea: Parménides ha concebido el "ser" de una forma absoluta (así es imposible que se de el paso del noser al ser) pero no ha caído en la cuenta que decir que algo no es otra cosa no quiere decir que ese algo no sea (que sea noP no quiere decir que no sea Q). Para Aristóteles el NOSER algo es un NOSER RELATIVO, de forma que no se es una cosa pero se puede ser otra. De aquí, de romper con la concepción del ser de manera ABSOLUTA, surge la posibilidad de que pueda haber cambio.

Es por esto por lo que Aristóteles dice: "*EL SER SE DICE DE MUCHAS MANERAS*", es decir, no hay una forma absoluta de decirse el ser. A las diversas maneras de decirse el ser es lo que Aristóteles llama CATEGORIAS. Etimológicamente categoría quiere decir ATRIBUTO y es en este sentido como lo recoge. Pues bien, será categoría todo lo que podamos atribuir a una entidad (hay que recordar el esquema lógico de los juicios "S es P").

Para Aristóteles existen diez categorías: ENTIDAD, CANTIDAD, CUALIDAD, RELACION, POSICION, PASION, ACCION, TEMPORALIDAD, CAUSALIDAD Y LUGAR.

Una vez mostrado que se puede concebir un SER RELATIVO Aristóteles define el cambio como el paso de la POTENCIA al ACTO; todo cambio supone la actualización de una potencia contenida en el sujeto del cambio. Por ejemplo, que una semilla no sea un árbol no quiere decir que dicha semilla no sea, puesto que tiene un SER ACTUAL (ser semilla) y un SER POTENCIAL (ser árbol). El cambio se producirá cuando se actualice dicha potencia.

Dada dicha definición, Aristóteles pasa a determinar los elementos que intervienen en todo cambio; así puede distinguir en todo cambio un sustrato que permanece, algo que cambia y algo de lo que la cosa que cambia está privada. El sustrato que permanece durante el cambio es lo que Aristóteles llama MATERIA, lo que cambia es lo que llama FORMA y una forma que es a lo que se dirige el sujeto del cambio y de la cual está privada (PRINCIPIO DE PRIVACION). Por ejemplo, en el cambio del agua al hielo, el sustrato que permanece es la materia de la que está formada el agua, en definitiva, el mismo agua; la forma líquida desaparece para aparecer una nueva forma de la que estaba privada, a saber, la solidez. En este caso, el agua tenía potencialidad de ser hielo; cuando se produce el cambio es dicha potencia la que se actualiza.

En consecuencia a su explicación del cambio, Aristóteles concibe todas las cosas como compuestas de MATERIA Y FORMA. Esta unión es lo que llama SUSTANCIA. Precisamente, la tesis que dice que toda sustancia es una unión de materia y forma es la llamada TESIS HYLEMORFICA de la NATURALEZA. Bajo esta concepción del cambio, ARISTOTELES distingue dos tipos principales de cambio: entitativo y accidental.

El cambio entitativo afecta a lo que la cosa es. Como veíamos un poco más arriba, la ENTIDAD es la primera CATEGORÍA y es ésta la que tiene la función de SUJETO en el esquema lógico SUJETOPREDICADO. Pues bien, el cambio entitativo afectaría a la entidad de la cosa, al sujeto de todos los predicados, a lo que la cosa es. Por ejemplo, el cambio que se produce en la semilla para convertirse en un árbol, o el cambio que se produce en un bloque de mármol para convertirse en estatua. Existirían a su vez dos tipos de cambio entitativo: generación y corrupción. El primero hace referencia a la generación de algo nuevo, donde

existe o se genera un nuevo ser (ejem. semilla a árbol). El segundo hace referencia a la desaparición de un cierto ser, por ejemplo cuando un hombre pasa a ser un cadáver.

Por otro lado existen cambios accidentales que no afectan a la entidad de la cosa sino que afectan a los atributos de la entidad (las demás categorías). Como consecuencia del análisis categorial aristotélico podríamos inferir, como lo hace TEOFASTRO (discípulo de ARISTOTELES), que habría tantos tipos de cambio accidental como número de categorías, sin embargo ARISTOTELES sólo nos habla de tres tipos de cambio accidental: cambio cuantitativo, cambio cualitativo y cambio de lugar. El cambio cuantitativo sería el aumento o la disminución de la entidad; el cambio cualitativo sería la variación de una cualidad de la entidad; el cambio de lugar o locomoción sería lo que habitualmente llamamos movimiento.

Una vez analizado el cambio por medio de los pares de conceptos: POTENCIAACTO, MATERIAFORMA, ENTIDADACCIDENTE, ARISTOTELES se pregunta por la CAUSA del CAMBIO. Es aquí cuando introduce su tesis de las cuatro causas para explicar cualquier fenómeno que ocurre en la Naturaleza. Existirán CUATRO tipos de CAUSA o PRINCIPIO EXPLICATIVO, a saber, CAUSA EFICIENTE, CAUSA MATERIAL, CAUSA FORMAL y CAUSA FINAL. Normalmente en todo fenómeno se ponen en juego los cuatro tipos de causa pero no necesariamente siempre. Si nos preguntamos por la causa del CAMBIO podremos distinguir cuando dicha causa es exterior a la SUSTANCIA, entonces estamos ante un SER ARTIFICIAL (producto del ARTE, del SABER TECNICO) y cuando dicha causa es interior a la propia SUSTANCIA entonces estamos ante un SER NATURAL, de ahí que ARISTOTELES defina NATURALEZA como el PRINCIPIO de CAMBIO en la propia SUSTANCIA; ser conforme a la NATURALEZA serán todos los accidentes que se puedan atribuir a una entidad por ser dicha entidad y no otra (ejem. que el fuego suba hacia arriba). Tener naturaleza serán las sustancias que tengan el principio de CAMBIO en sí mismas. En los cambios con una causa natural CAUSA EFICIENTE y CAUSA FINAL coinciden, sin embargo en CAUSA FINAL son distintas.

A partir de esta concepción del CAMBIO basado en el tipo de causa, ARISTOTELES puede dualizar ONTOLOGICAMENTE la PHYCIS en SERES NATURALES y SERES ARTIFICIALES.

La característica esencial de los SERES NATURALES es dirigirse a su lugar natural con un movimiento, claro está, natural. El lugar natural sería la causa final de todo cambio natural por esto decíamos anteriormente que coinciden CAUSA EFICIENTE y CAUSA FINAL. La característica esencial de los SERES ARTIFICIALES es que su movimiento natural es desvirtuado por un movimiento VIOLENTO que tiene como causa eficiente el artista o el técnico.

Para ARISTOTELES movimientos naturales absolutos existen dos: hacia arriba y hacia abajo. Como el MUNDO SUBLUNAR es un conglomerado de las sustancias más simples, es decir, de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, los objetos tendrán tendencia a dirigirse hacia arriba o abajo dependiendo de la cantidad de uno de los elementos simples que contenga. Si es aire o fuego el cuerpo irá hacia arriba, si es agua o tierra el cuerpo irá hacia abajo.

Por todo lo visto, tanto la tendencia en todo cambio a actualizar alguna potencia como la tendencia de los cuerpos a dirigirse a su LUGAR NATURAL muestran una concepción FINALISTA donde todos los elementos de la NATURALEZA persiguen un TELOS (fin). Por otro lado, y contrariamente al pensamiento platónico acerca del conocimiento, ARISTOTELES concibe el proceso gnoseológico en sentido inverso, es decir, su génesis comienza en la percepción de las cosas sensibles, tiene una dirección de abajo hacia arriba eliminando la dualidad de dos mundos (MUNDO INTELIGIBLE MUNDO SENSIBLE) platónica. Si algo caracteriza a ARISTOTELES es su sentido común, de tal forma que le resulta difícil creer que lo que hace una cosa ser lo que es se sitúe en un mundo (M.I. platónico) separado de la propia cosa. Esta es una de las razones por las que ARISTOTELES sitúa las FORMAS SUSTANCIALES en las propias COSAS SENSIBLES (hay que recordar la tesis hylemórfica de la sustancia).

Desde un punto de vista cosmológico ARISTOTELES divide el universo en dos mundos distintos: mundo SUPRALUNAR y mundo SUBLUNAR. ARISTOTELES recoge el modelo de universo dado por el matemático EUDOXO de tal forma que organiza el COSMOS en un sistema de ESFERAS traslúcidas, concéntricas, que se tocan unas a otras, rodeadas todas ellas por la última esfera (esfera de las estrellas fijas). Por lo tanto, el universo ARISTOTELICO es un universo LLENO y FINITO. Bajo esta concepción cosmológica surge un problema una vez admitido que sólo existen dos movimientos naturales (hacia arriba y hacia abajo), a saber, ¿cómo explicamos el movimiento circular de los planetas?

Ante este problema, y es una de las causas por las que ARISTÓTELES subdivide el mundo en M.SUPRALUNAR (por encima de la esfera LUNA) y M. SUBLUNAR (por debajo de la esfera LUNA) nuestro autor da dos soluciones que varían según sus obras... En algunos casos ARISTOTELES habla del MOVIMIENTO CIRCULAR como MOVIMIENTO NATURAL; esto plantea la necesidad de concebir un quinto elemento (la llamada quinta esencia) que tenga como movimiento natural el circular, a saber, el ETER. Así el mundo SUPRALUNAR estará lleno de ETER y el mundo SUBLUNAR de los cuatro elementos. En otros escritos ARISTOTELES recurre al concepto de DIOS que pone en movimiento la primera esfera de las estrellas fijas y dicho movimiento es transmitido a las demás esferas hasta el mundo sublunar. Dios es conceptualizado como ACTO PURO ya que al ser perfecto no puede tener ninguna potencialidad (si no sería imperfecto). Esto plantea el problema de ¿cómo mueve entonces el mundo? El universo no puede ser movido por Dios siendo éste CAUSA EFICIENTE (supondría imperfección divina) porque habría un movimiento de Dios y por tanto, una potencialidad en DIOS. Sólo es posible que Dios mueva el mundo como CAUSA FINAL, es decir, imprimiría movimiento en el COSMOS eróticamente, a saber, por el deseo o tendencia de la última esfera a parecerse, a acercarse a Dios como fin último. Por lo tanto, Dios será concebido por ARISTOTELES como primer MOTOR INMOVIL. La única ACTIVIDAD que puede tener DIOS no puede salir de él mismo, entonces Dios será PENSAMIENTO que se piensa a sí MISMO. En definitiva, Dios puede ser definido como ACTO PURO, PRIMER MOTOR INMOVIL o PENSAMIENTO QUE SE PIENSA A SI MISMO.

El movimiento de las esferas transmitido hasta el mundo sublunar en unión a los movimientos violentos generados por el hombre y los movimientos naturales de las sustancias conforman la NATURALEZA tal como la vemos. Si no existieran los movimientos de las esferas el cosmos estaría organizado de tal forma que en el centro habría tierra, rodeada de agua, aire y finalmente fuego.

En resumen la NATURALEZA ARISTOTELICA puede concebirse TELEOLOGICAMENTE (todos los elementos tienden a un fin), de forma SUSTANCIALISTA (tesis hylemórfica) y ordenada en un COSMOS HETEROGENEO (éter en el M. Supralunar y los cuatro elementos en el M. Sublunar), LLENO (para que pueda haber transmisión de movimientos), FINITO y ANIMADO (en movimiento) por un primer MOTOR INMOVIL (Dios) que es ACTO PURO.

Antropología aristotélica

Teoría del alma.

La palabra Psyké significa en griego SOPLO, ALIENTO, VIDA, lo mismo que ánima en latín. Las cosas inanimadas carecen de ánima, de vida. Los organismos vivos están animados, tienen psyké. Frente a este significado, la tradición órficopitagórica (también Platón) había usado la palabra psyké en un sentido extraño y misterioso, para referirse a un presunto espíritu individual que ya existía antes de nacer y que se aloja como prisionero en el cuerpo y que a la muerte de éste seguiría viviendo, bien reencarnándose en otros cuerpos bien separado y habitando míticas regiones.

Para Aristóteles (en su juventud aceptó la concepción platónica) el alma no es un espíritu separable del cuerpo, pues no puede existir sin el cuerpo, ya que es la forma o estructura del cuerpo. Lo que tiene alma (seres vivos) se distingue de lo que no lo tiene por el hecho de vivir. Ahora bien, vivir se dice de muchas maneras (vegetales, animales, hombre).

Aristóteles distingue en el alma tres partes fundamentales: una parte VEGETATIVA responsable de las funciones (nutrición, crecimiento, reproducción) comunes a todos los seres vivos; otra parte SENSITIVA o APETITIVA, que sólo tienen los animales, sede de las tendencias y deseos que recibe el nombre de ETHOS o carácter; y otra parte PENSANTE exclusivamente humana que recibe el nombre de DIANOIA o pensamiento.

Así pues, para Aristóteles el alma es la forma o estructura u organización plena del cuerpo que le permite ejercer sus funciones vitales. Sería la PLENITUD PRIMERA del organismo. A diferencia de Platón, para Aristóteles quien conoce es el hombre íntegramente y no el alma, de tal forma que cuando muere el cuerpo también muere el alma

Ética aristotélica.

Cada animal posee un carácter (ethos) determinado, un repertorio de tendencias y apetitos, que gobierna su conducta. También el hombre tiene su carácter, pero además también tiene la capacidad de pensar que al tiempo que le abre inéditas posibilidades de acción complica su vida con constantes problemas de deliberación y decisión. Así como el carácter de los otros animales quedaba estudiado en las obras zoológicas, el carácter humano es estudiado en sus obras éticas.

Para Aristóteles (en contra de Platón) no hay algo así como el bien en sí o forma universal del bien. Hay muchas formas de decirse el bien, de hecho, nadie busca el bien en sí sino su propio bien. El bien en sí no existe.

Una vez rechazada las tesis platónicas lo primero que hay que constatar es que la ética no es una ciencia, sino una REFLEXION PRACTICA encaminada a la acción. No se investiga para saber qué es la virtud sino para ser buenos. Pues bien, el BIEN de una acción es su FIN. Pero el bien que buscamos es distinto en cada actividad y en cada técnica. Entre los fines los hay que perseguimos por sí mismos y los hay que los utilizamos como medios para conseguir éstos. El bien que elegimos por sí mismo y que los demás están en función suya es la FELICIDAD (eudaimonia). Ahora bien, ¿qué es la felicidad? Para Aristóteles es una cierta vida, la vida buena.

Pues bien, el BIEN de cada cosa consiste en su función propia (ergon). Quien realiza su función propia con eficacia posee la areté (virtud). El hombre como tal también tiene su función propia, esto es tiene la potencialidad de actuar con corrección moral. La ARETE MORAL humana consiste en el control sobre la parte volitiva o sensitiva de su parte pensante.

ARISTOTELES es el primer filósofo que analiza cuidadosamente la acción humana. Distingue entre la VOLICION, que marca los fines; la DELIBERACION, que sopesa los medios y la DECISION que conduce directamente a la acción. Es precisamente la DECISION la que confiere al hombre, a diferencia de los animales, su carácter MORAL; en definitiva las interferencias de la parte pensante en la parte sensitiva o volitiva hacen del hombre un animal con responsabilidad MORAL. Es pues, en la toma de DECISIONES donde nos equivocamos o donde acertamos a la hora de obrar según que estén de acuerdo con el criterio correcto. Si una y otra vez tomamos la buena decisión, creamos en nosotros el hábito de tomar decisiones buenas, de decidir conforme al criterio correcto. Y en este hábito consiste la virtud moral. Así pues, ARISTOTELES plantea la ARETE MORAL como un HABITO de obrar conforme a una regla pero ¿cuál es esta regla? Para el estagirita consiste en el TERMINO MEDIO (mesotes), es decir actuar apuntando hacia el medio entre dos extremos. Este término medio depende de cada uno y de sus circunstancias. Por tanto, el término medio no es una regla precisa sino que es algo relativo a cada persona. Por ejemplo, la comida adecuada para uno sería demasiado copiosa para otro y demasiado escasa para un

tercero. Para ARISTOTELES en los temas éticos hay que adquirir experiencia de la vida y dejarse guiar por el consejo y el ejemplo de algún hombre racional, prudente y experimentado. Con esto se vuelve a un intelectualismo ético aunque más débil que el de Sócrates. Llegamos a la famosa definición de ARISTOTELES: *"La virtud moral es una disposición a decidir el término medio adecuado para nosotros, conforme al criterio que seguiría el hombre prudente"*.

El término medio lo es entre dos extremos, uno por defecto (elipse) otro por exceso (hipérbole). Por ejemplo, con respecto a la búsqueda de placeres corporales hay que huir del vicio por defecto, la abstinencia o insensibilidad y del vicio por exceso, el desenfreno. De esta forma, para ARISTOTELES hay sólo una forma de actuar bien (término medio) y muchas de hacerlo mal (vicios).

Los sofistas habían discutido sobre si la virtud se poseía por naturaleza o si era una convención antinatural. ARISTOTELES plantea como natural la POTENCIALIDAD de la ARETE, pero esta potencialidad se puede actualizar o no, dependiendo de nosotros. Mediante el hábito de decidir correctamente actualizamos dicha potencialidad. De esta forma, no somos buenos o malos por naturaleza sino que somos buenos porque hacemos el bien, pues es haciendo el bien como nos hacemos buenos.

Como veíamos al principio de este tema ARISTÓTELES distinguía tres tipos de saber: productivo, práctico y contemplativo. La PRUDENCIA o saber decidir correctamente al igual que la ETICA son saberes prácticos porque se dirigen a la acción pero no son el fin último de praxis. ARISTOTELES propone como ideal último de praxis la vida contemplativa ya que no se persigue por otro fin sino por ella misma. En esta actividad última del hombre consiste la vida feliz; esto es, en tener solucionados los problemas materiales inmediatos y dedicar el ocio disponible a la ciencia teórica, a la contemplación de lo que de universal y necesario hay en la realidad, en definitiva, la plenitud humana consiste en desarrollar el último peldaño de la práctica, es decir, la actividad teórica o contemplativa.

Política Aristotélica.

Al inicio de su "Política" Aristóteles nos dice: *"el hombre es un animal político"*. En este sentido y como vimos en Platón, el único lugar válido para que el hombre actualice sus potencialidades tanto éticas como intelectuales es su comunidad, es decir, la polis. El hombre no puede vivir aislado. Sólo en

comunidad satisface sus necesidades. Quien vive aislado puede ser una bestia o un dios pero no un hombre.

Para ARISTOTELES y siendo fiel a su finalismo teórico, toda comunidad tiende a su fin. Y la comunidad más elemental, que es la COMUNIDAD DOMESTICA, tiende al fin más elemental, que consiste en la satisfacción de las necesidades cotidianas. El saber práctico que tiene la comunidad doméstica o casa como objeto es la ECONOMIA.

La casa o comunidad doméstica es una comunidad compuesta de elementos heterogéneos, de personas de diversa edad, sexo y condición. Pero no es un mero conglomerado, en que cada elemento vaya a su aire, sino una UNIDAD NATURAL u ORGANICA, orientada a un fin propio, que es su bien, y en que la función de cada elemento está subordinada a la del conjunto. No es extraño, que desde esta tesis, ARISTOTELES plantee la necesidad en toda unidad ORGANICA de un elemento rector y un elemento regido, en otras palabras, la necesidad de señalar al AMO y al ESCLAVO como elementos NATURALES cuya función debe beneficiar al fin del todo o COMUNIDAD DOMESTICA.

Como vemos la casa es la comunidad natural que se constituye para satisfacer las necesidades cotidianas del hombre. Para satisfacer sus necesidades no cotidianas se constituye la aldea o conjunto de casas. Y un conjunto autosuficiente de aldeas, finalmente, da lugar a la POLIS. Los sofistas habían enseñado que la POLIS es el resultado de un pacto o convenio entre los hombres, por tanto, algo convencional. ARISTOTELES se opone rotundamente a este modo de ver las cosas, afirmando repetidamente que la POLIS existe por NATURALEZA. El hombre tiene que vivir en una POLIS, si quiere desarrollarse plenamente. La casa y la aldea tienen que formar parte de esa polis, si han de alcanzar sus fines. De hecho, la POLIS es el fin de las comunidades inferiores que sólo en ella pueden encontrar su perfección.

No sólo existe la polis naturalmente, sino que es por naturaleza anterior y más importante que el individuo y la familia. El hombre es un animal a cuya naturaleza pertenece el ser miembro de una polis, y es aquí, donde encuentra uso y función adecuada su CAPACIDAD LINGÜÍSTICA que le diferencia de los demás animales. La función del ciudadano consiste pues, en hacer la política. Ha de poseer la ARETE o VIRTUD política, ha de saber mandar y obedecer, y ha de poseer las virtudes correspondientes a la vida política, en especial la JUSTICIA.

Para ARISTOTELES la JUSTICIA consiste fundamentalmente en:

La obediencia a las leyes de la ciudad.

Tratar al resto de los ciudadanos como iguales de uno mismo.

Historia de la Filosofía - San Agustín

Es imprescindible conocer algunos datos de la vida de San Agustín para poder entender su pensamiento. Nacido en Tagaste en el 354, siendo ésta una colonia romana en el norte de África, su itinerario personal está relacionado con su obra y su incesante búsqueda de la verdad. De madre cristiana y padre pagano, estudia en Tagaste y Cartago manteniendo durante su juventud una vida disoluta. A pesar de esto, recibe una intensa formación intelectual basada en los estudios de gramática, literatura clásica, retórica, filosofía (Lectura del "Hortensius" de Cicerón), teología, etc.. De los veintiuno a los veintinueve años enseñó retórica en Cartago. Durante esta época y como consecuencia de sus inquietudes eudaimonísticas entra en contacto con el MANIQUEÍSMO, ESCEPTICISMO, PLATONISMO (lectura del "FEDÓN" y del "TIMEO").

Posteriormente en Milán y como fruto de su contacto con S.Ambrosio, arzobispo de esta ciudad, Agustín se convierte al cristianismo (386). En esta etapa lee a Plotino (ENEADAS) en la traducción de Mario Victorino. En el año 388 volvió a África, siendo sucesivamente obispo auxiliar y titular de Hipona. Muere en el 430 mientras los vándalos sitiaban Hipona, cuando el imperio romano, caída ya Roma (410), se destruía definitivamente.

Obra.

S. Agustín no escribe nada hasta después de su conversión. A pesar de esto, ha dejado una obra amplísima:

Principalmente por su interés filosófico:

"Contra académicos" (386).

"De vida beata" (386).

"De la inmortalidad del alma" (387).

"Soliloquios" (387).

"Sobre el libre albedrío" (388395).

"Confesiones" (400).

"De la ciudad de Dios" (412426).

Introducción a su filosofía.

No cabe duda que S. Agustín tanto por cronología como doctrinalmente es un

hombre de la Antigüedad: vive y muere antes de la caída definitiva del imperio romano de Occidente (476), fecha que tradicionalmente se ha considerado como inicio de la Edad Media. Doctrinalmente se nutre de las filosofías helenísticas y pertenece a ese intento que los cristianos de los primeros siglos hicieron por entrar en diálogo a nivel intelectual con el paganismo.

Sin embargo, se le considera y así lo hacemos en este tema, como un pensador de la Edad Media probablemente porque ya desde el S.III se ha ido fraguando la caída del imperio con el lento hundimiento de sus estructuras sociales, económicas, militares y políticas, y por otro lado, porque va a ser el personaje que mayor influencia va a tener a nivel intelectual, tanto teológico como filosófico, en toda la Edad Media, aparte de sus influjos en el Renacimiento (Lutero), Barroco (Descartes, Malebranche, Leibniz, Pascal) e incluso en el Personalismo cristiano del S.XX.

La actitud filosófica de San Agustín hay que ponerla, inevitablemente, en conexión con su vida. Para Agustín de Hipona, en consonancia con la actitud filosófica de las escuelas helenísticas hay una adecuación entre el VERDADERO FILÓSOFO y el hombre realmente feliz. Ahora bien, la verdadera filosofía sólo está en el Cristianismo que conduce al Sumo Bien. No obstante, el ansia de felicidad es demasiado grande para satisfacerla en el ámbito natural; su propia experiencia vital le ha demostrado esto. Por ello, San Agustín plantea la necesidad de volver la mirada hacia uno mismo (*"interior intimo meo"*), alejándose de la realidad exterior para ascender hasta Dios. Para Agustín al asomarte a la intimidad de tu conciencia en busca de la VERDAD descubres que: tu naturaleza, al igual que la realidad exterior es mutable (posee algo de noser), y también, que en uno mismo hay verdades INMUTABLES (influencia platónica) cuyo fundamento no puede ser la propia mutabilidad (*"in interiore hominis habitat veritas"*).

Debido a esto, es imprescindible ascender hasta Dios que es lo único que puede ser el fundamento de dichas verdades y lo único que puede hacer feliz a la criatura racional. Así pues, la actitud filosófica agustiniana parte de la búsqueda de la VERDAD (felicidad) y del planteamiento del AUTOTRASCENDIMIENTO como única vía para alcanzar la verdad suma o Dios. Como vemos en la formulación agustiniana subyace una armonización entre RAZÓN y FE, y por tanto, un acercamiento último entre FILOSOFÍA y TEOLOGÍA.

Relación entre razón y fe.

S. Agustín, como buen cristiano, entiende como único objetivo del conocimiento humano la COMPRENSIÓN de la verdad revelada. Es por esto por lo que es consecuente plantear una estrecha interrelación entre razón y fe, ya que ambas convergen en el mismo objeto y por tanto, es innecesario marcar las fronteras de dichas fuentes de conocimiento. Para S. Agustín el alma no cesa de buscar mediante la colaboración entre fe y razón a Dios, pues sólo El es la eterna verdad, el principio de cuanto existe y la fuente de la felicidad perfecta. A partir de esta concepción, el pensador de HIPONA plantea una "fórmula" de colaboración entre ambas fuentes, a saber, "entiende para creer, cree para entender" (*"Intellige ut credas; crede ut intelligas"*).

La razón ayuda a que la mente se adhiera a la verdad revelada; le presenta los motivos racionales de la creencia. Esto es, aunque las verdades de fe no sean demostrables, se puede demostrar que es legítimo creerlas, y es la razón la encargada de ello.

La fe ilumina a la razón en orden a alcanzar la verdad pues por naturaleza, es limitada e imperfecta. Así, la fe señala las verdades que Dios ha revelado y que debemos aceptar.

S. Agustín no traza fronteras entre RAZÓN y FE puesto que su convicción fundamental es que la VERDAD es única y viene dada por REVELACIÓN. La razón debe hacer comprensibles los datos de fe, pero el camino hacia la verdad no es necesariamente teórico sino que necesita la decisión de la VOLUNTAD que afirma el AMOR a Dios y niega el amor de sí mismo. En definitiva, debería haber una perfecta adecuación entre conocimiento y voluntad, entre TEORIA y PRAXIS, para la ascensión de la PERSONA hacia la única VERDAD trascendente (Dios) que es el SUMO BIEN.

Antropología agustiniana.

Teoría del conocimiento.

Como veíamos más arriba sólo si es posible conocer la verdad se podrá alcanzar la felicidad. Para S. Agustín existían dos tipos de conocimiento con valor epistemológico distinto:

Conocimiento sensible El resultado de este conocimiento es la SENSACIÓN, que Agustín concibe como una acción que el alma ejerce con ocasión de los estímulos externos. Entre las sensaciones, unas nos informan simplemente sobre el estado y las necesidades de nuestro cuerpo, otras sobre los objetos que le

rodean. El carácter que distingue a estos objetos es su inestabilidad. Esta falta de estabilidad, que refleja una verdadera falta de SER, los excluye de todo conocimiento propiamente dicho.

Conocimiento racional Para Agustín comprender es aprehender por el pensamiento un objeto que no cambia y cuya misma estabilidad permite retenerlo bajo la mirada del espíritu. De hecho, el alma encuentra en sí misma conocimientos que versan sobre objetos de este tipo. Por ejemplo, si veo que dos más dos son cuatro, o que hay que hacer el bien y evitar el mal (función racional superior), aprehendo unas realidades no sensibles, es decir, puramente inteligibles, cuyo carácter fundamental es su necesidad. No pueden ser de otra manera. Puesto que son necesarias, son inmutables. Puesto que son inmutables son eternas. Así pues, su verdad depende, en fin de cuentas, de que tienen ser, porque sólo es verdadero lo que verdaderamente existe. Ni los objetos sensibles ni el propio sujeto pueden ser el fundamento de dichas verdades porque son contingentes y por tanto mutables. Sin embargo, la necesidad con que se impone la verdad a la razón no es otra cosa que el signo de su trascendencia respecto de ella. La verdad está en la razón, por encima de la razón. Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende. Puesto que ello es la verdad, ese algo es una realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna. Precisamente lo que llamamos Dios. Para S. Agustín el hombre puede alcanzar la VERDAD ya que Dios ilumina su razón para que ésta pueda trascenderse y tenga conocimiento de las ideas perfectas e inmutables (TEORIA DE LA ILUMINACIÓN).

Como vemos el acceso a la realidad divina en San Agustín viene dado por el AUTOTRASCENDIMIENTO. El itinerario hacia Dios supone ir de lo exterior a lo interior y de lo interior (INTERIORIZACIÓN) a lo superior. Todo esto bajo la concepción agustiniana de identificar la VERDAD y el SER.

Naturaleza del hombre.

El pensador de Tagaste interpreta al hombre como IMAGO DEI, imagen de Dios: las verdades universales que el hombre puede hallar en su interior son una huella del reflejo de Dios en el hombre. San Agustín mantiene en su concepción de la naturaleza humana la tradición platónica (dualismo) en la cual se interpretaba al hombre como un compuesto de dos sustancias que se unen accidentalmente. Pero en la visión agustiniana hay algunos matices que le diferencian: esencialmente el hombre es alma y mente que se "sirve" del cuerpo con dos funciones

cognoscitivas: razón inferior y razón superior. Por otra parte, el alma es espiritual, simple, indivisible e inmortal. En un principio San Agustín sostiene que es engendrada por los padres (TRADUCIANISMO) para considerar luego que es creada por Dios sin decidirse por el cuándo.

La libertad y el problema del mal.

Asimismo Agustín dentro de la tradición cristiana concibe al hombre como un ser libre y por tanto, responsable del mal moral eligiendo equivocadamente los bienes efímeros. El mal físico (el dolor, la muerte, la enfermedad) serían consecuencia de la esencial limitación de los seres contingentes (privación del bien).

Para S. Agustín la experiencia de la libertad es una experiencia dramática puesto que está amenazada por la corrupción de la naturaleza que lo empuja hacia el mal. La voluntad humana siempre tiende a la felicidad pero, alejándose de Dios confunde la verdadera felicidad disponiendo su conducta hacia bienes terrenales, esto es, mutables. Desde esta perspectiva, S. Agustín concibe el pecado como un alejamiento de la LEY ETERNA, es decir una ruptura del ORDEN DIVINO (todas las cosas tienen un lugar correspondiente según el plan divino) debida a la voluntad. Tal desorden ha sido transmitido a la humanidad a partir del pecado original y sólo es posible el perdón, la redención, mediante una modificación de la voluntad producida por la GRACIA DIVINA. Esta posición es contraria al PELAGIANISMO que negaba la necesidad de la gracia y afirmaba la capacidad del hombre por sí mismo para conducirse de nuevo a Dios.

Teología agustiniana

La existencia de Dios.

Encontrado por el método de la INTERIORIDAD, el dios de San Agustín se ofrece como una realidad a la vez íntima al pensamiento y trascendente al pensamiento. Su presencia es atestiguada por cada juicio verdadero pero su naturaleza se nos escapa. Mientras entendemos, aún no se trata de Dios, por que El es inefable, y nosotros decimos más fácilmente lo que no es que lo que es (teología negativa). Entre todos los nombres que se le pueden dar, hay uno que lo designa mejor que los demás, aquel bajo el cual El mismo quiso darse a conocer a los hombres, cuando dijo a Moisés: Yo soy el que soy (Éxodo, III,14). Es el ser mismo, la realidad plena y total. Lo que cambia no existe verdaderamente, puesto que

cambiar es dejar de ser lo que se era para llegar a ser otra cosa que, a su vez, se dejará de ser. Todo cambio implica, pues, una mezcla de ser y de no ser. Eliminar el no ser es eliminar el principio mismo de su mutabilidad y no conservar, con la sola inmutabilidad, más que el ser. En consecuencia, decir que Dios es permanente ser, o que es la inmutabilidad, es decir lo mismo. Ser verdaderamente es ser siempre de la misma manera; ahora bien, Dios es el único que siempre es el mismo: es, pues, el Ser, porque es la inmutabilidad.

Relación DiosMundo.

Para los griegos la materia era eterna como los mismos dioses y además, algo exterior y extraño a dichos dioses (relación cosmológica). Para los neoplatónicos la realidad procedía de un primer principio (Dios, Uno, Logos) por emanación. La respuesta neoplatónica conducía a un panteísmo que S. Agustín elude aceptando que el MUNDO es fruto de la libérrima voluntad de Dios por creación temporal a partir de la nada. Este mundo, fruto de la voluntad de Dios fue creado conforme a los arquetipos o ideas existentes en el "logos" o "verbo" divino (influencia neoplatónica).

Para crear el mundo, Dios no ha tenido más que quererlo y hacerlo. De una sola vez, a juicio de S. Agustín, sin sucesión de tiempo, ha hecho existir la totalidad de lo que fue entonces, de lo que es actualmente y de lo que será en adelante. La narración de la obra de los seis días debe entenderse en sentido alegórico, porque Dios lo ha creado todo de una sola vez y, si bien todavía conserva, ya no crea más. Todos los seres futuros han sido creados pues desde el origen, junto con la materia, pero en forma de gérmenes (*rationis seminales*) que deben desarrollarse en el decurso de los tiempos, según el orden y las leyes que Dios mismo ha previsto.

Teología de la historia.

San Agustín puede ser considerado como el primer pensador que intenta buscar el sentido de la historia yendo más allá de los simples hechos, por esto, se le puede atribuir el mérito de ser el primer filósofo de la historia.

Ahora bien, las reflexiones de S. Agustín no son estrictamente filosóficas sino que se enfrenta a la historia desde su posición cristiana y por tanto, su filosofía de la historia es, a la vez e indistintamente, TEOLOGIA de la HISTORIA. La obra donde se expone este tema es la conocida "*CIUDAD de DIOS*",

publicada al final de su vida que consta de veintidós libros y que San Agustín tardó en redactar catorce años.

El motivo inmediato que llevó a S. Agustín a escribirla fue salir en defensa del Cristianismo, a quien se le acusaba de ser la causa de la decadencia del imperio romano (abandono de los dioses de la ciudad) tras el saqueo de Roma por Alarico.

En la primera parte de la obra (diez capítulos) Agustín rechaza las acusaciones de los gentiles haciendo ver, no sólo lo falso de sus puntos de vista, sino incluso, la futilidad de la filosofía pagana.

En la segunda parte es principalmente donde sostiene su visión acerca de la Historia. Para S. Agustín la clave y el centro de la Historia de la humanidad es la redención de Cristo, pero tal Historia es la historia de la lucha entre dos ciudades: la de Dios o Jerusalén (paz) celeste, que es la ciudad del Bien, que se mueve por amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo; y la ciudad terrena o Babilonia (confusión) que es la ciudad del Mal, que se mueve por el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios. Ambas ciudades están mezcladas en el mundo y en la Historia, pero como la historia está regida por la PROVIDENCIA divina cada suceso está marcado por el designio de Dios. Dicha PREDESTINACIÓN divina hace que la Historia, a pesar, del mal y de la libertad humana capaz de obrar el mal, camine hacia su meta, el triunfo de la ciudad de Dios. De esta forma la ciudad del Mundo no tiene valor por sí misma, es mera provisionalidad y ha de servir de medio para el desarrollo de la ciudad de Dios. La única misión de la ciudad terrenal es ayudar a la salvación de los fieles reprimiendo el pecado y difundiendo el cristianismo.

La concepción histórica de S. Agustín está pues determinadamente influida por la doctrina cristiana, de tal manera que formula una Historia en la cual se da una simbiosis de lo terrenal y de lo celestial, unión ésta que acabará por disolverse en el final de los tiempos, esto es, la historia sería la continua separación de las dos ciudades.

Esta concepción de la historia tiene una traducción inmediata en su concepción de la vida social y política. Su doctrina central es considerar los poderes políticos con la misión única de ayudar a la salvación espiritual de los fieles. Por tanto, su función básica, es la de reprimir o contener el pecado. Esto es así

porque la misión de la sociedad es conseguir la paz de todos sus súbditos, pero es auténtico ORDEN, como la auténtica VERDAD, sólo se encuentra en Cristo.

Asimismo S. Agustín deja constancia del sentido UNIVERSALISTA de la comunidad humana y a su vez, de una concepción del poder donde lo temporal (léase Estado) queda subordinado a lo espiritual (¿Iglesia?). Toda organización sociopolítica tiene que estar presidida por esta relación.

El modelo agustinista de lo político estará presente en toda la Edad Media, hasta que el S.XIII Sto. Tomás siga otro camino que radicalizará Guillermo de Ockam.

Santo Tomás de Aquino nació en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, en el año 1225, en el seno de una numerosa y noble familia italiana. Su padre, Landolfo, descendiente a su vez de los condes de Aquino, estaba emparentado con el emperador Federico II. Su madre, Teodora, era hija de los condes de Taete y Chieti. Recibió Tomás su primera educación, a partir de los cinco años, en la abadía de Montecasino, de la que era abad su tío, permaneciendo en el monasterio hasta 1239, cuando el emperador Federico II decretó la expulsión de los monjes. Allí realizó los estudios ordinarios de gramática, latín, música, moral y religión.

A finales de 1239 se dirigió a la universidad de Nápoles para continuar sus estudios, permaneciendo en dicha ciudad hasta 1244, año en que, sintiéndose atraído por la vida de los frailes dominicos que había conocido en un convento de Nápoles, ingresó en la orden como novicio. La decisión no fue del agrado de su familia, que hubiera preferido que Sto. Tomás sucediera a su tío al frente de la abadía de Montecasino. Enterada de que Sto. Tomás se iba a dirigir a Bolonia para participar en un capítulo general de la orden, y que posteriormente sería enviado a París para continuar sus estudios, fue raptado por sus hermanos y retenido por ellos durante más de un año en el castillo de Roccasecca, con la intención de disuadirlo de su ingreso definitivo en la orden, cosa que no consiguieron dejándole, finalmente, cumplir su voluntad.

Se dirigió posteriormente a París, probablemente en el verano de 1245. En París permaneció hasta 1248, como estudiante, ganándose rápidamente la confianza de San Alberto Magno quien se sintió atraído por las grandes posibilidades intelectuales de su discípulo. En 1248 se dirigió a Colonia con San Alberto, quien iba a fundar una casa de estudios para la orden. Allí permaneció con él hasta 1252, regresando París para continuar sus estudios, recibiendo su

licenciatura (licencia para enseñar en la Facultad de Teología) en 1256, siendo nombrado Magister ese mismo año, ocupando su cátedra hasta el 1259.

En 1259 se trasladó a Italia, donde permaneció hasta 1268, con el encargo de enseñar teología en la Corte pontificia . A lo largo de estos años residió en varias ciudades italianas, como Anagni, Orvieto, Roma y Viterbo, siendo invitado a dar conferencias en las universidades de Nápoles y Bolonia. En esta época conoce, entre otros personajes ilustres, a Guillermo de Moerbeke, el famoso traductor de las obras de Aristóteles, quien puso a su disposición varias de sus traducciones, entre ellas algunas que se encontraba prohibidas en la época (De Anima, De Sensu et Sensato y De Memoria et Reminiscentia) y que Sto. Tomás comentará, junto con otras obras de Aristóteles como la Física y la Metafísica.

En 1268 regresa a París, impartiendo su magisterio hasta 1272, en medio de numerosas polémicas provocadas tanto por los ataques contra y entre las órdenes religiosas, como por las controversias suscitadas por los averroístas latinos, quienes, encabezados por Siger de Brabante, habían copado la facultad de Artes (filosofía) modificando sustancialmente las enseñanzas aristotélicas que San Alberto y el mismo Sto. Tomás habían anteriormente introducido en dicho facultad.

Luego de una polémica actividad regresa a Nápoles el año 1272, con el encargo de establecer una casa de estudios (studium generale), donde abandona totalmente su actividad docente y de autor, encontrándose frecuentemente arrebatado por experiencias místicas que le absorben por completo. Permanecerá allí hasta 1274, muriendo en el transcurso del viaje iniciado ese año para dirigirse de Nápoles a Lyon, donde iba a celebrarse un concilio convocado por el papa Gregorio X.

Obra.

Santo Tomás escribe su obra entre 1252 y 1272. En esos veinte años desarrolla una ingente actividad productiva cuya máxima expresión es la "Suma Teológica", pero que está plagada de numerosas y pequeñas obras en forma de "comentarios", "cuestiones libres" y "cuestiones disputadas", fundamentalmente, en el más puro estilo del tratamiento escolástico de los temas filosóficos y teológicos.

1) Obras escritas o iniciadas durante su estancia en París (1252-1259):

"De ente et essentia".

"De principiis naturae".

"De Veritate".

"Suma Contra Gentiles".

2) Obras escritas durante su estancia en Italia, (Roma, Viterbo, París, Nápoles), entre los años 1259-1268:

"De Potentia".

"De Malo".

Comienza la "Suma Teológica".

"De Spiritualibus Creaturis".

"Sententia super De Anima".

3) Obras escritas en París, entre los años 1269-1272:

"Sententia libri Politicorum".

"Sententia super Metaphysicam"..

"Sententia super Meteora".

"Compendium theologiae".

"De unitate intellectus contra Averroistas".

"Quodlibet" 3, 4, 5, 6 y 12.

"Sententia super Physicam".

"Sententia super Peri hermenias".

"Sententia libri Ethicorum".

"De aeternitate mundi contra murmurantes".

"Epistola ad comitissam Flandriae (de regimine judaeorum)".

"De sortibus".

"De substantiis separatis (o De angelis)

Comienza la IIIa Pars de la Suma Teológica.

4) Obras de su estancia en Nápoles entre los años 1272-1274:

Santo Tomás escribe la parte restante de la IIIa Pars de la Suma teológica.

"Sententia de caelo et mundo".

"Sententia super libros De generatione et corruptione".

Historia de la Filosofía - Tomás de Aquino

Relación RAZÓN - FE

La relación del cristianismo con la filosofía viene determinada, ya desde sus inicios, por el predominio de la fe sobre la razón. Esta actitud queda reflejada en el "Credo ut intelligam" de San Agustín, tributario en este aspecto del "Credo quia absurdum est" de Tertuliano, y que se transmitirá a lo largo de toda la tradición filosófica hasta Santo Tomás de Aquino, quien replanteará la relación entre la fe y la razón, dotando a ésta de una mayor autonomía.

No obstante, también santo Tomás será, en este sentido, deudor de la tradición filosófica cristiana, de carácter fundamentalmente agustiniano, aceptando el predominio de lo teológico sobre cualquier otra cuestión filosófica, así como los elementos de la fe que deben ser considerados como imprescindibles en la reflexión filosófica cristiana: el creacionismo, la inmortalidad del alma, las verdades reveladas de la Biblia y los evangelios, y otros no menos importantes que derivan de ellos, como la concepción de una historia lineal y trascendente, en oposición a la concepción cíclica de la temporalidad típica del pensamiento clásico.

Sin embargo, esa relación de dependencia de la razón con respecto a la fe será modificada sustancialmente por santo Tomás de Aquino. A lo largo del siglo trece, el desarrollo del averroísmo latino había insistido, entre otras, en la teoría de la "doble verdad", según la cual habría una verdad para la teología y una verdad para la filosofía, independientes una de otra, y cada una con su propio ámbito de aplicación y de conocimiento. La verdad de la razón puede coincidir con la verdad de la fe, o no. En todo caso, siendo independientes, no debe interferir una en el terreno de la otra. Santo Tomás rechazará esta teoría, insistiendo en la existencia de una única verdad, que puede ser conocida desde la razón y desde la fe. Sin embargo, reconoce la particularidad y la independencia de esos dos campos, por lo que cada una de ellas tendrá su objeto y método propio de conocimiento. La filosofía se ocupará del conocimiento de las verdades naturales, que pueden ser alcanzadas por la luz natural de la razón; y la teología se ocupará del conocimiento de las verdades reveladas, de las verdades que sólo puede ser conocidas mediante la luz de la revelación divina. Ello supone una modificación sustancial de la concepción tradicional (agustiniana) de las relaciones entre la razón y la fe. La filosofía, el ámbito

propio de aplicación de la razón deja, en cierto sentido, de ser la "sierva" de la teología, al reconocerle un objeto y un método propio de conocimiento. No obstante, santo Tomás acepta la existencia de un terreno "común" a la filosofía y a la teología, que vendría representado por los llamados "preámbulos" de la fe (la existencia y unidad de Dios, por ejemplo). En ese terreno, la filosofía seguiría siendo un auxiliar útil a la teología y, en ese sentido, Sto. Tomás se refiere a ella todavía como la "criada" de la teología. Pero, estrictamente hablando, la posición de santo Tomás supondrá el fin de la sumisión de lo filosófico a lo teológico. Esta distinción e independencia entre ellas se irá aceptando en los siglos posteriores, en el mismo seno de la Escolástica, constituyéndose en uno de los elementos fundamentales para comprender el surgimiento de la filosofía moderna.

Metafísica.

La "Suma Teológica" se considera la obra cumbre de santo Tomás, quien comienza en ella su discurso planteando el problema teológico de la existencia de Dios, pasando a continuación al tratamiento de otras cuestiones de carácter teológico y, posteriormente, al estudio del ser creado. Es una buena prueba del valor de la reflexión teológica en el conjunto del pensamiento tomista. No obstante, la demostración de la existencia de Dios y otras cuestiones teológicas están sometidas a determinados presupuestos metafísicos que es necesario conocer y que constituyen el punto de partida de su filosofía. La mayor parte de la metafísica tomista procede de Aristóteles, aunque también hay elementos procedentes del platonismo agustiniano y de la filosofía árabe, como veremos a continuación.

Al igual que para Aristóteles, para Sto. Tomás la metafísica es la ciencia del "ente en cuanto ente" y, como tal, la ciencia de las primeras causas y principios del ser. Al igual que Aristóteles aceptará, pues, la teoría de las cuatro causas, la teoría de la sustancia y la teoría del acto y la potencia. Pero la necesidad de conciliar el aristotelismo con el cristianismo le llevará a introducir una nueva estructura metafísica, utilizada ya por Avicena: la de la distinción entre esencia y existencia. Además, recurrirá a las teorías platónicas de la participación, de la causalidad ejemplar y de los grados del ser.

La teoría de las cuatro causas

De Aristóteles acepta la teoría de las cuatro causas: la causa material, aquello de que ésta ha hecho una cosa; la causa formal, lo que es una cosa; la causa eficiente, el agente que la produce; y la causa final, el para qué de una cosa.

La teoría de la sustancia

Igualmente la sustancia es identificada con la entidad concreta y particular, constituida por un compuesto indisoluble de materia y forma. En cuanto tal, es el modo privilegiado de ser, el sujeto en el que inhiere los accidentes, las formas de ser que no son sujeto sino que se dan en un sujeto. Acepta, por lo tanto, la misma ordenación de las categorías accidentales que Aristóteles: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión. ¿Es posible la existencia de sustancias que no estén compuestas de materia y forma? Ha de serlo, si se pretende conciliar la filosofía aristotélica con la revelación, que se refiere, al menos, a dos de ellas: los ángeles y Dios. Pero será preciso recurrir a otros elementos metafísicos no aristotélicos, como veremos posteriormente, para poder explicar su posibilidad.

La teoría del acto y la potencia

También con Aristóteles compartirá la distinción entre ser en acto y ser en potencia. Por ser en acto se refiere, con Aristóteles, a la sustancia tal como en un momento determinado se nos presenta y la conocemos; por ser en potencia entiende el conjunto de capacidades o posibilidades de la sustancia para llegar a ser algo distinto de lo que actualmente es. Un niño tiene la capacidad de ser hombre: es, por lo tanto, un niño en acto, pero un hombre en potencia. Es decir, no es un hombre, pero puede llegar a serlo. Junto con las dos teorías anteriormente citadas dispone santo Tomás de todas las estructuras metafísicas necesarias para dar cuenta de la realidad física, del mundo, pero no de Dios, por lo que se verá forzado a recurrir a una nueva estructura metafísica de procedencia no aristotélica: la de esencia y existencia.

La teoría de la esencia y la existencia

La metafísica aristotélica conduce a una interpretación del mundo difícilmente conciliable con el cristianismo: el mundo es eterno y está compuesto de una multiplicidad de sustancias que, en cuanto tales, tienen la misma entidad. ¿Cómo

conciliar la eternidad del mundo con la creación? ¿Cómo conciliar la identificación del ser con la sustancia con la afirmación de que hay una sustancia suprema, y radicalmente distinta de todas las demás? La distinción que ya había establecido Avicena entre la esencia y la existencia será la respuesta que buscará santo Tomás: además de las estructuras anteriormente citadas, y basada especialmente en la teoría del acto y la potencia, habrá que distinguir en cada sustancia la esencia de la existencia. La esencia está respecto a la existencia como la potencia respecto del acto. Lo que una cosa es, su esencia, puede ser comprendido independientemente de que esa cosa exista o no; e independientemente de su existencia o no, la esencia se mantiene inalterable siendo lo que es. Por ejemplo, comprendemos lo que es un hombre independientemente de que existan o no hombres, y lo mismo con cualquier otra sustancia. La esencia sería, pues, una cierta forma de ser en potencia: para existir tendría que ser actualizada por otra entidad que le diese la existencia, ya que nada puede ser causa de su propia existencia. Por lo tanto, todas las cosas que existen son un compuesto de esencia y existencia. En ese sentido son contingentes, es decir no tienen en sí mismas la necesidad de existir, pueden existir o no existir. ¿De dónde les viene, pues, la existencia? Ha de proceder de otra sustancia que exista eminentemente, es decir, de una sustancia cuya esencia consista en existir y sea, por lo tanto, un ser necesario: Dios. Se establece así una distinción o jerarquía entre los seres: los contingentes, los que recibe su existencia; y el ser necesario, aquel en que la esencia y la existencia se identifican.

La concepción de la esencia se modifica con respecto a la concepción aristotélica: para Aristóteles la esencia venía representada exclusivamente por la forma; para Sto. Tomás la esencia de los seres contingentes comprende también la materia, y la esencia de los seres espirituales se identifica exclusivamente con la forma, ya que carecen de materia. Se establece pues una separación radical entre Dios y el mundo, haciendo del mundo una realidad contingente, es decir, no necesaria, y que debe su existencia a Dios, único ser necesario. Por lo demás, en la medida en que la existencia representa el acto de ser se establece una primacía de ésta sobre la esencia. Esta identificación del ser con la existencia le permitirá a Sto. Tomás hablar de seres constituidos por formas puras, como los ángeles y Dios, distinguiéndose en que los ángeles reciben también la existencia de Dios. Le es posible, entonces, admitir sustancias inmateriales, lo que desde una posición estrictamente aristotélica resultaría difícilmente sostenible.

Los elementos platónicos de la metafísica tomista

La distinción entre la esencia y la existencia podría bastar para dar una explicación jerárquica de la realidad, partiendo de Dios como ser necesario. Sin embargo santo Tomás recurre a la teoría neoplatónica de los grados del ser, estableciendo una jerarquía que va de los seres inanimados a Dios, pasando por los seres vegetativos, los sensitivos y los racionales, en el mundo material, y por los ángeles en las esferas celestes. Recurre también a las teorías platónicas de la participación y la causalidad ejemplar: los seres contingentes reciben la existencia de Dios, por lo que su existencia participa de alguna manera de la existencia de Dios, el único ser necesario, lo que conduce a Sto. Tomás a similares dificultades a las que la teoría de la participación había conducido a Platón, aunque ahora en un plano más estrictamente teológico. La consideración de Dios como causa ejemplar, teorizada por San Agustín, según la cual las Ideas de todas las cosas están en la mente de Dios, es parcialmente aceptada por santo Tomás, a través de su interpretación "analógica" del ser. En la medida en que todas las sustancias reciben la existencia de Dios, el ser no les pertenece propiamente sino que lo tienen por analogía con Dios; y lo mismo ocurre con las demás perfecciones

Teología.

Santo Tomás se encontrará con un relativamente amplio desarrollo del pensamiento filosófico (aún al servicio de la fe) y con una nueva explicación de la realidad (el aristotelismo) que se había desarrollado en Europa recientemente y era conocida como "averroísmo latino". Hasta entonces la filosofía occidental se había mantenido en el marco de la tradición platónica, en un intento continuado de fusión del platonismo con el cristianismo, mediatizado por la versión dada ya por San Agustín. Santo Tomás romperá parcialmente con dicha tradición adoptando el aristotelismo como base de su pensamiento filosófico.

Romperá también con la tradición al adoptar una nueva postura respecto a las relaciones entre razón y fe. La filosofía no será concebida ya como la simple "criada de la teología". Es cierto que la verdad es una, pero para Sto. Tomás no es menos cierto que la razón tiene su propio ámbito de aplicación, autónomo, dentro de esa verdad única, al igual que ocurre con la fe. Y, cada una en su dominio, es soberana. Establece, pues, una distinción clara entre razón y fe, entre filosofía (dominio de la razón) y teología (dominio de la fe) tanto en virtud de su método, como por su objeto

de estudio y su ámbito de aplicación. Pero tampoco excluye la colaboración entre ambas, y aún una cierta sumisión de la razón a la fe en las cuestiones en que la razón no pueda definirse.

Así, tanto la adopción del aristotelismo como su concepción de la naturaleza de la relación entre razón y fe, conducirán a Sto. Tomás al desarrollo del "realismo filosófico", replanteando de un modo radicalmente nuevo numerosas cuestiones que hasta entonces se habían considerado ya decididas.

La existencia de Dios

Por lo que respecta la existencia de Dios Sto Tomás afirma taxativamente que no es una verdad evidente para la naturaleza humana, (para la razón,) por lo que, quienes la afirmen, deberán probarla. La existencia de Dios, nos dice, es evidente considerada en sí misma, pero no considerada respecto al hombre y su razón finita y limitada. Tanto es así que ni siquiera las diversas culturas o civilizaciones tienen la misma idea de Dios (judaísmo, islamismo, cristianismo, politeísmo...) e, incluso, ni siquiera todos los hombres pertenecientes a la misma cultura poseen la misma idea de Dios. Y esto es un hecho ante el que no cabe discusión. Con ello pretende recalcar tanto la importancia del tema como la legitimidad de solicitar una garantía de la razón, independientemente de lo que afirme la fe. Si la existencia de Dios no es una verdad evidente para nosotros es necesario, pues, que sea demostrada de un modo evidente para la razón, de un modo racional, en el que no intervengan elementos de la Revelación o de la fe.

Pero ¿Qué tipo de demostración hemos de elegir? No podemos partir de la idea de Dios, ya que eso es precisamente lo que se trata de demostrar, lo que se trata de conocer. Tampoco podemos recurrir a la demostración "a priori ", puesto que esta demostración parte del conocimiento de la causa, y de él llega al conocimiento del efecto: pero Dios no tiene causa. Sólo nos queda, pues, partir del conocimiento que proporciona la experiencia humana, de los seres que conocemos, tomados como efectos, y remontarnos, a través de ellos, a su causa, es decir, argumentando " a posteriori ".

Siendo tal la posición de Sto. Tomás comprendemos por qué criticará duramente el argumento ontológico y rechazará su validez. El argumento anselmiano toma como punto de partida la idea de Dios como ser perfecto, pero tal idea, dice Sto. Tomás, procede de la creencia, de la fe, y no tiene por qué ser aceptada por un no creyente.

Pero además, el argumento de San Anselmo contiene un paso ilegítimo de lo ideal a lo real: pensar algo como existente no quiere decir que exista en la realidad. La existencia pensada no tiene más realidad que la de ser pensada, la de estar como tal en nuestro entendimiento, pero no fuera de él. Para Sto. Tomás la existencia sólo puede ser alcanzada si partimos de la existencia y argumentamos a partir de ella. Y la única existencia indudable para nosotros es la existencia sensible. Por ello desarrollará sus cinco pruebas de la existencia de Dios a partir siempre de la experiencia sensible, la primera pero no la única forma de experiencia que el hombre conoce.

En la "Suma Teológica", primera parte, capítulos 2 y 3, encontramos formuladas las cinco pruebas tomistas de la demostración de la existencia de Dios, (las "cinco vías",) junto con las consideraciones precedentes, y que podemos resumir brevemente como sigue:

1.- Movimiento: nos consta por los sentidos que hay seres de este mundo que se mueven; pero todo lo que se mueve es movido por otro, y como una serie infinita de causas es imposible hemos de admitir la existencia de un primer motor no movido por otro, inmóvil. Y ese primer motor inmóvil es Dios.

2.- Eficiencia: nos consta la existencia de causas eficientes que no pueden ser causa de sí mismas, ya que para ello tendrían que haber existido antes de existir, lo cual es imposible. Además, tampoco podemos admitir una serie infinita de causas eficientes, por lo que tiene que existir una primera causa eficiente incausada. Y esa causa incausada es Dios.

3.- Contingencia: hay seres que comienzan a existir y que perecen, es decir, que no son necesarios; si todos los seres fueran contingentes, no existiría ninguno, pero existen, por lo que deben tener su causa, pues, en un primer ser necesario, ya que una serie causal infinita de seres contingentes es imposible. Y este ser necesario es Dios.

4.- Grados de perfección: observamos distintos grados de perfección en los seres de este mundo (bondad, belleza,...) Y ello implica la existencia de un modelo con respecto al cual establecemos la comparación, un ser óptimo, máximamente verdadero, un ser supremo. Y ese ser supremo es Dios.

5.- Finalidad: observamos que seres inorgánicos actúan con un fin; pero al carecer de conocimiento e inteligencia sólo pueden tender a un fin si son dirigidos por un ser

inteligente. Luego debe haber un ser sumamente inteligente que ordena todas las cosas naturales dirigiéndolas a su fin. Y ese ser inteligente es Dios.

La estructura de los cinco argumentos es idéntica: se parte de la experiencia sensible, siendo considerada bajo diversos aspectos, uno distinto para cada prueba; a continuación se aplica el principio de causalidad para explicar la existencia de ese fenómeno sensible, constatando que es imposible extender la serie causal al infinito, pues si no existiera un primer elemento de la serie no existirían los intermedios ni el último; pero existe el último, por lo que han de existir los intermedios, concluyendo en la necesidad de admitir una primera causa que no dependa de ninguna otra, sino de sí misma: primer motor, causa eficiente, ser necesario, ser perfecto e inteligencia ordenadora. A continuación se identifica ese primer eslabón de la cadena causal con Dios, considerando cada una de las causas como una manifestación de la divinidad, como un atributo de Dios.

La creación

Respecto al tema de la creación Sto. Tomás, a pesar de la raíz aristotélica de su pensamiento, seguirá la tradición agustiniana, conciliándola con su explicación de la estructura metafísica esencia/existencia. Según ella todos los seres se componen de esencia y existencia, excepto Dios, en quien la esencia se identifica con la existencia. Sólo Dios, por lo tanto, es un ser necesario, pues sólo él debe su existencia a su propia esencia: su esencia es existir. Los demás seres reciben la existencia del ser necesario, ya se trate de seres materiales o inmateriales.

Al igual que el resto de los filósofos medievales tributarios de la tradición cristiana Santo Tomás afirmará la creación "ex nihilo", es decir, la creación del mundo mediante un acto de Dios totalmente libre, radical y originario. La nada no representa una materia informe preexistente, sino la inexistencia absoluta; y no puede tomarse como la causa de la creación, pues ésta es sólo obra de Dios. El mundo tampoco es creado por "emanación" necesaria de la naturaleza divina (Plotino): Dios no está sujeto a ninguna necesidad, sino que crea libremente.

El mundo podría no haber sido creado, o haber sido creado de otro modo, tal como había defendido ya San Agustín, admitiendo incluso la creación de un mundo que a nosotros pudiera parecernos absurdo y en el que 2 y 2 fueran 5. Por lo demás, en cuanto a saber si la creación ha tenido lugar en el tiempo Sto. Tomás afirma que la razón no puede zanjar esa cuestión, ya que tanto la tesis como la antítesis son

indemostrables para la razón. Se adhiere, por ello, a lo que manifiesta la Revelación: que la creación tuvo lugar en el tiempo. Por último, en cuanto al problema del mal en el mundo, afirma que Dios lo ha permitido (tanto el físico como el moral) para obtener un beneficio mayor: la libertad de la voluntad y el perfeccionamiento del mundo.

Antropología.

También la concepción del hombre en Sto. Tomás está basada en la concepción aristotélica. Pero, al igual que ocurre con los otros aspectos de su pensamiento, ha de ser conciliada con las creencias básicas del cristianismo: la inmortalidad del alma y la creación. El hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, representando el alma la forma del cuerpo. Frente a la afirmación de algunos de sus predecesores de que existen en el hombre varias formas sustanciales, como la vegetativa y la sensitiva, Sto. Tomás afirma la unidad hilemórfica del hombre: el ser humano constituye una unidad en la que existe una única forma sustancial, el alma racional, que informa inmediata y directamente a la materia prima constituyendo el compuesto "hombre".

Del mismo modo que Aristóteles había concebido la existencia de una sola alma en el hombre que engloba las funciones vegetativa y sensitiva, santo Tomás afirma que esa única alma es la que regula todas las funciones del hombre y determina su corporeidad.

El alma se sigue concibiendo, pues, como principio vital y como principio de conocimiento, pero se rechaza la interpretación platónica de la relación entre el alma y el cuerpo, en el sentido de que Platón había atribuido a la alma, y no al hombre, esas funciones vitales y cognoscitivas, mientras que la interpretación hilemórfica de santo Tomás le llevará a atribuir esas funciones al hombre: es el ser humano, el individuo, el que vive y conoce, el que razona y entiende, el que imagina y siente. Todo ello es imposible sin tener un cuerpo, por lo que éste ha de pertenecer al hombre con el mismo derecho que le pertenece el alma. La relación del alma y el cuerpo es una relación natural, no una situación forzada y antinatural, según la cual estaría el alma en el cuerpo como el prisionero en la celda. No se puede interpretar la interdependencia entre la alma y el cuerpo como un castigo para el alma, en contra de lo que los neoplatónicos afirmaban, y que dio pie al desarrollo de algunas herejías basadas o inspiradas en el gnosticismo, como la de los cátaros.

No obstante, dada la necesidad de explicar la inmortalidad del alma, santo Tomás afirmará que en ella existe ciertas facultades que le pertenecen como tal, y que no dependen para nada de su relación con el cuerpo. Otras pertenecen al compuesto "hombre" y no pueden ser ejercidas, por lo tanto, sin el cuerpo. Por supuesto, la intelección es una facultad que le pertenece al alma incluso en su estado de separación del cuerpo, en cuanto tiene como objeto de conocimiento no los cuerpos, sino el ser. La facultad de su potencia del alma puede ser clasificadas en tres grupos jerárquicamente relacionados: las facultades o potencias vegetativas, las sensitivas y en las racionales. Tenemos, pues, una clasificación similar a la aristotélica. No se trata de tres tipos de alma, sino de tres facultades o potencias de la misma alma racional. En sus funciones vegetativas el alma se ocupa de todo lo relacionado con la nutrición y el crecimiento. En sus funciones sensitivas el alma regula todo lo relacionado con el funcionamiento de los sentidos externos, así como la imaginación y la memoria, actividades que se corresponde en las funciones del alma vegetativa de los animales. En sus funciones racionales santo Tomás distingue como facultades propias del alma el entendimiento (agente y paciente) y la voluntad, con la que trata de explicar el deseo intelectual, quedando el sensitivo explicado por las funciones sensitivas del alma. A pesar de que todas ellas proceden de la misma alma racional, se pueden distinguir "realmente" entre sí, dado que tienden a aplicarse a distintos objetos (para Sto. Tomás, la definición de una facultad o de la ciencia viene dada por el objeto al que se aplica, su objeto formal). Quizá la novedad más significativa con respecto a Aristóteles sea el tratamiento que hace santo Tomás de la voluntad. Por su misma naturaleza es la voluntad está orientada al bien en general, es decir, la felicidad, la beatitud. ¿Quiere eso decir que el hombre está inevitablemente determinado en su comportamiento? No, dice Sto. Tomás, ya que el hombre dispone del libre albedrío para elegir su conducta. El libre albedrío no es algo distinto de la voluntad, sino la voluntad misma en el ejercicio de la elección de los medios para conseguir su fin, la capacidad por la que un hombre es capaz de juzgar libremente, en cuanto a la elección de los medios que le permiten alcanzar el fin de su conducta.

Para Aristóteles, dada la imposibilidad de existencia de formas separadas, la inmortalidad del alma queda descartada, en contra de lo que afirmaba Platón. Se discute si Aristóteles aceptaba o no una cierta inmortalidad del entendimiento y, en ese caso, si la inmortalidad afectaría a la sustancia individual o a la forma universal. Los averroístas latinos entendieron que la inmortalidad afectaba a la forma universal,

afirmando la existencia de un único entendimiento agente, común a todos los hombres. Santo Tomás afirmará, por el contrario, la inmortalidad individual. ¿Es compatible esta afirmación con el hilemorfismo? Sto. Tomás defenderá la inmortalidad del alma apoyándose en su inmaterialidad, (el alma es inmaterial, luego no es corruptible, luego es inmortal) un argumento similar al que ya había utilizado Platón en el Fedón, y en el ansia de inmortalidad del hombre: un deseo de inmortalidad implantado por Dios que no puede ser vano.

Teoría del conocimiento.

Todo nuestro conocimiento comienza con los sentidos; siguiendo la posición aristotélica al respecto, santo Tomás, habiendo rechazado las Ideas o formas separadas, estará de acuerdo con los planteamientos fundamentales del estagirita. El alma, al nacer el hombre, es una "tabula rasa" en la que no hay contenidos impresos. Los objetos del conocimiento suscitan la actividad de los órganos de los sentidos, sobre los que actúan, produciendo la sensación, que es un acto del compuesto humano, del alma y del cuerpo, y no sólo del alma como pensaba Platón. Para que haya conocimiento es necesario, pues, la acción conjunta de ambos, por lo que la posibilidad de una intuición intelectual pura, que ponga directamente en relación el intelecto y el objeto conocido, queda descartada.

Santo Tomás seguirá la explicación del conocimiento ofrecida por Aristóteles. El objeto propio reconocimiento intelectual es la forma, lo universal; pero esa forma sólo puede ser captada en la sustancia. Por lo tanto, es necesario que la sustancia, la entidad concreta e individual, sea captada mediante los sentidos, para poder ofrecer al entendimiento su objeto propio de conocimiento. Esta actividad primaria es realizada por los sentidos, quienes, en colaboración con la imaginación y la memoria, producen una imagen sensible ("phantasma") de la sustancia, que sigue siendo una imagen concreta y particular; sobre esa imagen actuará el entendimiento agente, dirigiéndose a ella para abstraer la forma o lo universal, la "especie inteligible", produciendo en el entendimiento paciente la "species impressa" quien, a su vez, como reacción producirá la "species expressa", que es el concepto universal o "verbum mentis". El proceso de abstracción consiste, pues, en separar intelectualmente lo universal, que sólo puede ser conocido de esta manera. La consecuencia es la necesidad de tomar como punto de partida la experiencia

sensible en todo conocimiento. También en el conocimiento de las cosas divinas, por lo que Sto. Tomás adoptará el método "a posteriori" en su demostración de la existencia de Dios a través de las cinco vías.

Al igual que para Aristóteles, pues, el objeto del verdadero conocimiento es la forma, lo universal, y no lo particular: de la sustancia concreta conocemos la forma, no la materia, que en cuanto materia prima resulta también incognoscible. Por lo demás, aunque el punto de partida del conocimiento sea lo corpóreo, su objeto propio es la forma, lo inmaterial. ¿Qué ocurre entonces con aquellas sustancias no materiales? Para Sto. Tomás está claro: no es posible tener en esta vida un conocimiento directo de ellas (los ángeles y Dios). El conocimiento de estas sustancias sólo se puede obtener por analogía, en la medida en que podamos tener un conocimiento de los principios y de las causas del ser.

Ética.

También la teoría moral de santo Tomás está fundamentalmente basada en la ética aristotélica, a pesar de que algunos comentadores insisten en la dependencia agustiniana de la moral tomista. Parece obvio que, en la medida en que San Agustín es el inspirador de buena parte de la filosofía medieval ejerza cierta influencia, como se puede observar en la metafísica y la teología, en el pensamiento de santo Tomás; pero no hasta el punto de difuminar el eudemonismo aristotélico claramente presente en , e inspirador de, la ética tomista.

Siguiendo, pues, sus raíces aristotélicas Sto. Tomás está de acuerdo con Aristóteles en la concepción teleológica de la naturaleza y de la conducta del hombre: todo acción tiende hacia un fin, y el fin es el bien de una acción. Hay un fin último hacia el que tienden todas las acciones humanas, y ese fin es lo que Aristóteles llama la felicidad. Santo Tomás está de acuerdo en que la felicidad no puede consistir en la posesión de bienes materiales, pero a diferencia de Aristóteles, que identificaba la felicidad con la posesión del conocimiento de los objetos más elevados (con la teoría o contemplación), con la vida del filósofo, en definitiva , santo Tomás, en su continuo intento por la acercar aristotelismo y cristianismo, identifica la felicidad con la contemplación beatífica de Dios, con la vida del santo , de acuerdo con su concepción trascendente del ser humano. En efecto, la vida del hombre no se agota en esta tierra, por lo que la felicidad no puede ser algo que se consiga exclusivamente en el mundo terrenal; dado que el alma del hombre es inmortal el fin último de las acciones del hombre trasciende la vida terrestre y se dirige hacia la contemplación de la primera causa y principio del ser: Dios. Santo Tomás añadirá

que esta contemplación no la puede alcanzar el hombre por sus propias fuerzas, dada la desproporción entre su naturaleza y la naturaleza divina, por lo que requiere, de alguna manera la ayuda de Dios, la gracia, en forma de iluminación especial que le permitirá al alma adquirir la necesaria capacidad para alcanzar la visión de Dios.

La felicidad que el hombre puede alcanzar sobre la tierra, pues, es una felicidad incompleta para Sto. Tomás, que encuentra en el hombre el deseo mismo de contemplar a Dios, no simplemente como causa primera, sino tal como es Él en su esencia. No obstante, dado que es el hombre particular y concreto el que siente ese deseo, hemos de encontrar en él los elementos que hagan posible la consecución de ese fin. Santo Tomás distingue, al igual que Aristóteles, dos clases de virtudes: las morales y las intelectuales. Por virtud entiende también un hábito selectivo de la razón que se forma mediante la repetición de actos buenos y, al igual que para Aristóteles, la virtud consiste en un término medio, de conformidad con la razón. A la razón le corresponde dirigir al hombre hacia su fin, y el fin del hombre ha de estar acorde con su naturaleza por lo que, al igual que ocurría con Aristóteles, la actividad propiamente moral recae sobre la deliberación, es decir, sobre el acto de la elección de la conducta. La misma razón que tiene que deliberar y elegir la conducta del hombre es ella, a su vez, parte de la naturaleza del hombre, por lo que ha de contener de alguna manera las orientaciones necesarias para que el hombre pueda elegir adecuadamente. Al reconocer el bien como el fin de la conducta del hombre la razón descubre su primer principio: se ha de hacer el bien y evitar el mal ("Bonum est faciendum et malum vitandum"). Este principio (sindéresis) tiene, en el ámbito de la razón práctica, el mismo valor que los primeros principios del conocimiento (identidad, no contradicción) en el ámbito de la teórica. Al estar fundado en la misma naturaleza humana es la base de la ley moral natural, es decir, el fundamento último de toda conducta y, en la medida en que el hombre es un producto de la creación, esa ley moral natural está basada en la ley eterna divina. De la ley natural emanan las leyes humanas positivas, que sean aceptadas si no contradicen la ley natural y rechazadas o consideradas injustas si la contradicen. Pese a sus raíces aristotélicas vemos, pues, que Sto. Tomás ha conducido la moral al terreno teológico, al encontrar en la ley natural un fundamento trascendente en la ley eterna.

Política.

Respecto a la política santo Tomás se desmarca de la actitud adoptada por San Agustín al considerar la existencia de dos ciudades, la de Dios (Jerusalén) y la terrestre (Babilonia), identificadas, respectivamente, con la Iglesia y con el Estado pagano. La ciudad de Babilonia es considerada por San Agustín como el resultado de la corrupción del hombre por el pecado original; mientras que la ciudad de Jerusalén, la ciudad celestial representaría la comunidad cristiana que viviría de acuerdo con los principios de la Biblia y los evangelios. Las circunstancias sociales y la evolución de las formas de poder en el siglo XIII, especialmente los problemas derivados de la relación entre la Iglesia y el Estado, llevarán a Sto. Tomás a un planteamiento distinto, inspirado también en la Política aristotélica, aunque teniendo en cuenta las necesarias adaptaciones al cristianismo. Para Sto. Tomás la sociedad, siguiendo a Platón y a Aristóteles, es el estado natural de la vida del hombre. En cuanto tal, el hombre es por naturaleza un ser social nacido para vivir en comunidad con otros hombres; pero ya sabemos que Sto. Tomás asigna al hombre un fin trascendente, por lo que ha de reconocer un papel importante a la Iglesia en la organización de la vida del hombre. Del mismo modo que había distinguido entre la razón y la fe y, aun manteniendo su autonomía, concedía la primacía a la fe sobre la razón, por lo que respecta a la sociedad, aun aceptando la distinción y la independencia del Estado y la Iglesia, aquél ha de someterse a ésta, en virtud de ese fin trascendente del hombre. El Estado ha de procurar el bien común, para lo cual legislará de acuerdo con la ley natural. Las leyes contrarias a la ley natural no obligan en conciencia (por ejemplo, las contrarias al bien común, o las dictadas por egoísmo). Las leyes contrarias a la ley divina deben rechazarse y no es lícito obedecer las, marcándose claramente la dependencia de la legislación civil respecto a la legislación religiosa.

Respecto a las mejores formas de gobierno, santo Tomás sigue a Aristóteles, distinguiendo tres formas buenas y tres formas malas de gobierno que son la degeneración de las anteriores. Aunque la monarquía parece proporcionar un mayor grado de unidad y de paz, Sto. Tomás tampoco descarta las otras formas de gobierno válidas, y no considera que ninguna de ellas sea especialmente deseable por Dios.