

# Los principales temas de la Teología Natural o Filosófica en Santo Tomás

## 1. *El conocimiento filosófico de Dios*

Para Santo Tomás, como para la gran mayoría de los escolásticos, la filosofía era cristiana por ser sierva de la teología. No que siguiera sus métodos, sino que estaba subordinada y supeditada a ella. Se trataba de comprender racionalmente lo que fuera posible de ello dentro de los contenidos de la fe. Y no cualquier filosofía sirve para reflexionar sobre la Escritura, y aun cuando Santo Tomás eligió a Aristóteles, tuvo que rehacerlo en muchas cosas. No lo hizo por seguir una moda ni por mostrarse revolucionario frente al agustinismo tradicional, sino porque encontró que el aristotelismo servía mejor que otros a la verdad de la fe cristiana.

Y es que la teología sobrenatural ha de ayudarse de la filosofía (o teología natural) que esté más adaptada a ella, pues «la gracia no anula la naturaleza sino que la perfecciona; de aquí que convenga que la razón natural esté al servicio de la fé»<sup>1</sup>. Así, la fe utiliza a la filosofía en lo que tiene de verdadera; lo hace para comprender mejor los misterios, no ciertamente para probarlos, pues «los argumentos de la razón humana no alcanzan a demostrar las verdades de la fe; pero, sin embargo de los artículos revelados deduce esta doctrina otras verdades»<sup>2</sup>; es decir, la teología no utiliza argumentos para probar sus principios —ninguna ciencia lo hace—, sino que parte de ellos —que son de fe— para demostrar otras cosas.

1. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

2. *Ibid.*, ad 1.

Por eso, al tratar de argumentar sobre la existencia de Dios, Santo Tomás no lo hace como demostrando un principio de la teología misma, sino como un apoyo de la fe o preámbulo a ella, dejando que trabaje la razón, que fue puesta por Dios en el hombre: «la existencia de Dios y otras verdades análogas que acerca de El podemos conocer por discurso natural, no son artículos de fe, sino preámbulos de los artículos»<sup>3</sup>. Pero siempre están supuestas estas verdades de fe, y la gracia de Dios, porque la misma razón humana está dañada por el pecado y la mala inclinación. Por eso, las mismas cosas que puede alcanzar con la luz natural, las alcanza mejor con la gracia. En fin, lo que llamamos teología natural es para Santo Tomás el esfuerzo de la razón para conocer a Dios como causa común del ente; y, en cambio, la teología sobrenatural parte ya de principios revelados y utiliza la filosofía en algunos conceptos y métodos.

Aunque la revelación gratuita de Dios nos aporta la verdad sobre El, el conocimiento racional de Dios es posible<sup>4</sup>. Sin embargo, tiene grandes dificultades. Por eso los filósofos cristianos han aceptado primero a Dios por la fe y después han buscado pruebas racionales. Santo Tomás usó para ello la filosofía aristotélica.

## 2. *La existencia de Dios*

Un punto capital en el que se ve esta utilización es el de los caminos argumentales que nos conducen a la existencia de Dios. En ellos el Aquinate aprovecha varios principios de la filosofía del Estagirita. Santo Tomás expone su argumentación a favor de la existencia de Dios en cinco vías o aproximaciones<sup>5</sup>. No piensa, por tanto, que se trata de una demostración como la que se puede dar en la geometría, sino que el sentido de las vías es el de servir para acercarnos a la credibilidad de Dios.

Las vías tienen una estructura común: (i) Parten de una premisa experimental (las más de las veces elaborada por el aristotelismo), de algo que no se puede negar por la experiencia, de modo que proceden *a posteriori*. (ii) Desarrollan un núcleo argumentativo en el hay otra premisa que evita el que en la búsqueda de explicación metafísica del hecho de experiencia se proceda hasta el infinito.

En la primera vía —de la cual Santo Tomás dice que es la más intuitiva y directa— se procede asentando en la primera premisa el hecho innegable del movimiento. El hecho del movimiento (entendido aquí «movimiento» en todas sus gamas, y no sólo local) y la búsqueda de su explicación fue precisamente el motivo principal del surgimiento de la filo-

3. *Ibid.*, q. 2, a. 2, ad 1.

4. Cfr. *Ibid.*, II-II, q. 10, a. 12, ad 4.

5. Cfr. *Ibid.*, I, q. 2, a. 3, c. y *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, prolog.

sofía. En la segunda premisa se asienta que, así como vemos que toda cosa que se mueve es movida por otra, i.e. que todo móvil tiene un motor, también es evidente que la serie de los motores debe detenerse en uno que será el primero, no movido por otro y que mueve a todos los demás. «De acuerdo con la metafísica [aristotélica] del acto y de la potencia, no hay duda de que, si el movimiento tiene su sujeto en la potencia, su principio propulsor no puede ser más que el acto y el principio último será el Motor Inmóvil —que es el Acto Primero»<sup>6</sup>.

Como se ve, aquí Santo Tomás considera el movimiento en su extensión metafísica, i.e. abarcando todo cambio, ya sea substancial (generación y corrupción) como accidental (de cantidad, de cualidad, de lugar, etc.). Significa el devenir o paso de la potencia al acto, y éste es conferido al ente en potencia por un ente que esté en acto. Tiene que haber un motor en acto que haga al ente en potencia pasar al acto (porque lo que está en potencia no puede pasarse al acto por sí solo). Pero la serie de los motores no puede ser infinita; de otro modo no llegaría la moción a ningún móvil, ya que lo que es infinito no tiene principio, ni medio, ni fin, y entonces la moción que transmite un motor jamás llegaría a un móvil; tendría que pasar por infinitos intermediarios antes de llegar a él. Lo cual es absurdo.

Por lo tanto, debe haber un tope en esa serie de motores, y ese motor que es el tope mueve y no recibe de ninguno el movimiento. Por ello es el Motor inmóvil —en el sentido de que no es movido por nada, aunque mueve a todos—, es el Primer Motor, el Acto Puro, lo que llamamos Dios.

Conectada con la primera vía se halla la segunda, que llega a Dios por el camino de la casualidad eficiente, la cual es justamente el género de causa al que pertenece el motor o todo lo que hace pasar a un ente de la potencia al acto. La premisa empírica se fija en que no encontramos en el mundo de la experiencia ninguna cosa que sea su propia causa (pues tendría que ser anterior a sí misma, lo cual es imposible). Todo ente que no es causa de sí mismo (i.e. todo ente contingente) requiere una causa. Y así hay toda una cadena, serie o jerarquía de causas eficientes que se van transmitiendo el influjo causal.

Pero aquí interviene entonces la premisa metafísica que establece que tal serie de causas eficientes no puede ir hasta el infinito, pues en ese caso no habría comienzo —y, por lo tanto, nunca comenzaría y nunca llegaría a ningún sitio ese influjo—.

Por lo tanto, debe haber un tope en esa serie o cadena causal. Ese tope es la Causa Primera, origen de todo causar. Y es lo que llamamos Dios.

La tercera vía se basa en la contingencia y la necesidad. Indudablemente, hay entes contingentes. La experiencia nos enseña la mutación de las cosas; hay cosas que cambian, que se producen y se destruyen, lo cual nos hace captar su contingencia.

---

6. C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid: Rialp, 1977, p. 226.

Sin embargo, los entes contingentes no han existido siempre, han comenzado en el tiempo. Y por ello requieren algo que ya existiese, pues lo que comienza a existir tiene comienzo por virtud de algo que existe ya. No existiría ahora ninguna cosa si no hubiera existido una cosa anterior. Pero no podemos irnos hasta el infinito en esa serie de cosas anteriores.

Tiene, por tanto, que haber alguna necesidad además de la contingencia, algún ente necesario sostén de los restantes, que son entes contingentes. «El texto distingue dos tipos de seres necesarios: los que tienen la causa de su necesidad y son “necesarios” por “participación”, y el Otro, que es necesario por esencia: Este es únicamente Dios, en cuanto *esse per essentiam*». <sup>7</sup> Los entes necesarios por participación son los seres espirituales, que son creados pero tienen inmortalidad. Mas sólo Dios es el ser necesario por esencia.

La cuarta vía depende de los grados de perfección que hallamos en los entes. Sabemos por experiencia que hay unos entes mejores que otros, más perfectos (en diversas propiedades o atributos). Tanto en las perfecciones esenciales, p. ej. el ser o la vida: es más perfecta la vida animal que la vegetal, y la humana que la animal; como en las perfecciones accidentales, p. ej. hay cosas más blancas, o más calientes, o más armoniosas que otras. Y así en todos los órdenes.

Pero lo más y lo menos dependen de la cercanía a lo máximo. P. ej. lo más blanco decimos que se aproxima más a la blancura, y lo más caliente se aproxima más al calor. Sobre todo en las perfecciones esenciales, como el ser, la verdad, el bien, etc. Y no se puede proceder al infinito en esta gradación o jerarquía.

Por lo tanto, «ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello, ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo, lo que es verdad es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa del calor de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios». <sup>8</sup>

La quinta vía se apoya en el gobierno que debe haber del mundo por parte de una Inteligencia Suprema. La experiencia nos hace encontrar una finalidad en las cosas, aun en aquellas que carecen de conocimiento. Aunque la aceptación de la teleología en todas las cosas encierra muchas dificultades, es una vía completa y profunda. Hay un orden en el mundo, ciertamente difícil de captar y de defender, por las cosas que nos parecen azarosas y aun contrarias a todo orden y razón. Pero la ex-

7. *Ibid.*, p. 232.

8. Sto. Tomás, *Ibidem*.

perencia nos va abriendo a ese orden al ir viendo los comportamientos u operaciones de las cosas; no se reducen al azar; hay un finalismo, una teleología universal, atestiguada en que esas cosas inferiores tienen operaciones constantes, que las conducen a su propio provecho o a su propio bien. Hay una jerarquía de bienes, o de fines y medios.

Pero no puede ir al infinito, porque no habría ni fines ni medios (al no haber principio ni fin). Debe haber, pues, un tope en esa coordinación y subordinación de fines y medios que nos hace ver el mundo como un cosmos y no como un caos, i.e. como un orden universal.

Por consiguiente, existe un fin último, un bien supremo, que determina el orden del universo; y como la inteligencia es la que ordena, se trata de una Inteligencia Suprema. Ahora bien, no es inmanente al mundo, porque todo el mundo depende de esa ordenación intelectual (la cual debe, entonces, ser extrínseca al mundo). Por tanto, hay una Inteligencia Suprema Ordenadora y Trascendente. A la cual llamamos Dios.

### 3. *La esencia de Dios*

Aunque en Dios se identifican realmente esencia y existencia, las separamos por la razón, para poder estudiarlas de manera proporcionada a nuestro intelecto tan pobre. Ya de la excelencia del ser o existencia de Dios se derivan algunas de sus propiedades —que constituyen su esencia—, como su trascendencia, su unidad, su verdad, su poder, su providencia tanto de los seres no humanos como de los hombres, etc. Pero requieren un mayor desarrollo y Santo Tomás utiliza nuevamente la filosofía aristotélica para derivar esas propiedades y entender mejor el dato revelado.

Así, uniendo la filosofía aristotélica, cuyo culmen es Dios como el Acto Puro y Pensamiento de sí mismo, con la teología judía y cristiana (patrística) que ponían a Dios como fuente y dueño del ser («El que es»), Santo Tomás ve a Dios como el ser en sí mismo (*a se*), como el mismo ser subsistente, aquel cuya esencia es su existir y cuya existencia es ser lo que es. El constitutivo de Dios es entonces el *Ipsum esse subsistens*. Y como el ser es acto y el acto es perfección, Dios es omnipotente: «si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuando de algún modo tienen ser. De donde en Dios no puede faltar la perfección de cosa alguna»<sup>9</sup>.

Y, dado que el ser es la perfección de todas las cosas, por eso puede decirse que la esencia de Dios es su ser o existir, por lo cual es el *ipsum*

9. *Ibid.*, I, q. 4, a. 2, c.

*esse subsistens*. Y, como no puede haber dos entes tales, que sean los dos el mismo ser subsistente, se sigue que Dios es lo único necesario. «De donde, todo lo otro que sea por El es necesario que sea como participante del ser, porque no puede ser igual a El, que es esencialmente el mismo ser»<sup>10</sup>. A diferencia del mismo ser subsistente, todo lo otro es participado y limitado a su potencia receptiva o participativa. En todo lo que es Dios, la esencia es realmente distinta de la existencia. Si se admite que la esencia de Dios es su propia existencia, entonces Dios tiene esencia, y debe aceptarse eso —dice Santo Tomás en contra de Avicena—, porque si no tuviera esencia sería impensable; pero algo podemos conocer de El, aunque sea imperfectamente —pues siempre el ser o *esse* se conoce con un concepto imperfecto—. De esta forma podemos conocer de algún modo los atributos de Dios, por analogía.

Y es que Dios difiere de cualquier otro ente, su ser no es el ser común, sino otro distinto<sup>11</sup>. Es su substancia, la cual nos es inescrutable. La analogía sólo nos acerca a El, pero no nos da un conocimiento cabal de El. Es la causa del ser común; y, como su causa, es trascendente a él. «Porque al captar el ente análogo como “aquello que tiene ser” (*In III Sent.*, d. G, q. 2, a. 2), el entendimiento humano se ve impulsado a trascender su objeto para ascender por la línea de la casualidad hasta “El mismo Ser”, concebido analógicamente y negativamente, por remoción de todas las determinaciones que en el ente común implican finitud y potencialidad. El entendimiento humano se ve obligado a trascender más allá de su horizonte proporcionado, pero no llegando a otra región particular del ente sino a la causa propia del ente. De manera que con el conocimiento negativo y analógico de Dios, alcanzado por la vía de causalidad y de eminencia, no se abandona el horizonte del ente en cuanto ente, es decir, no se desciende a un nivel óptico y particular, dejando la formalidad ontológica, sino que se culmina el estudio del ente trascendental, objeto de la metafísica»<sup>12</sup>.

Dios no es el objeto propio de la teología natural, pero la metafísica puede verlo a El como a la causa del ente común. Y lo conoce partiendo de las creaturas, por la semejanza que se ve en ellas de su inteligencia<sup>13</sup>. En las creaturas, Santo Tomás distingue dos tipos de perfecciones. Unas que después se llamarán «mixtas», porque implican la imperfección de quien participa algo, p. ej. ser piedra; y las que reciben el nombre de «puras», porque no implican imperfección, como «ser», «bueno», etc. Las perfecciones puras se predicen formalmente de Dios, por ser perfeccio-

10. Idem, *De Malo*, q. 16, a. 3.

11. Cfr. Idem, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 4.

12. E. Forment Giral, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1986, p. 175.

13. Cfr. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3, ad 4.

nes en sentido absoluto; y las perfecciones mixtas sólo le convienen metafóricamente<sup>14</sup>.

De esta manera, por este azaroso camino analógico, llegamos a algún conocimiento —muy pobre ciertamente— de la esencia de Dios. Así, «aunque de Dios más propiamente sabemos lo que no es que lo que es, nuestro conocimiento no es meramente negativo, porque las vías ascendentes utilizadas para demostrar que Dios existe... parten de puntos de partida concretos y existenciales, y llegan a afirmaciones absolutas sobre Dios, como Primer motor inmóvil, Primera causa incausada, Ente necesario por sí mismo, Ente máximamente perfecto e Inteligencia suprema ordenadora. Por consiguiente, conducen a algún conocimiento de la esencia de Dios en el orden racional. Porque, así como todas las vías ascendentes, tienen su punto de partida no en meras esencias, sino en aspectos concretos y existenciales de los entes, aunque subsumidos bajo la formalidad ontológica, y concluyen en la afirmación de la existencia divina, siguiendo la línea de la eficiencia, igualmente todos nuestros conceptos sobre Dios sólo le alcanzan por vía de causalidad, como se dice en los textos..., ya que su punto de partida está también en el conocimiento de los entes creados»<sup>15</sup>.

Los atributos de Dios se infieren deductivamente de *Ipsum esse*; pero la simplicidad divina hace que sólo se distingan entre sí con una distinción de razón cuyo fundamento está en los distintos puntos de partida desde las creaturas. De la naturaleza de Dios se derivan sus atributos entitativos y operativos tanto inmanentes como transeúntes. Esta operación comunicativa y perfectiva no se conoce en una categoría del ente finito, no es acción predicamental, sino que trasciende las categorías, pues éstas sólo son un rebajamiento de la acción en cuanto tal, del acto en cuanto tal<sup>16</sup>.

Dado que Dios es principio o causa de ciertos efectos, puede decirse que tiene potencia activa, en el sentido de capacidad de operación no en el sentido de recepción o de potencia pasiva. Y tal potencia divina no contradice su carácter de acto puro, sino que se funda en él<sup>17</sup>. En efecto, la creación no es movimiento,<sup>18</sup> porque no tiene sucesión, en cuanto que es instantánea<sup>19</sup>. Y Dios no sólo da el ser, sino que lo conserva<sup>20</sup>. La creación consiste en la misma dependencia del ser creado con respecto al principio que lo origina, i.e. como la participación<sup>21</sup>.

14. Cfr. *Ibid.*, q. 13, a. 3.

15. E. Forment Giralt, *Op. cit.*, pp. 178-179.

16. Cfr. Sto. Tomás, *De Potentia*, q. 2, a. 1.

17. Cfr. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 1, ad 1.

18. Cfr. *Ibid.*, q. 46, a. 3, ad 2.

19. Cfr. Idem, *Contra Gentes*, 1. II, c. 19.

20. Cfr. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1.

21. Cfr. Idem, *Contra Gentes*, 1. II, c. 18.

Dependencia que no excluye que las causas segundas tengan su actividad propia<sup>22</sup>. Pero la creación no es demostrable racionalmente, pudiendo aceptarse que el mundo sea creado por Dios, pero coeterno con El<sup>23</sup>. Y Dios no sólo es causa primera del universo, sino también Fin Ultimo, porque «todas las creaturas intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divina, así pues, la bondad divina es el fin de todas las cosas<sup>24</sup>.

#### 4. *Conclusión*

Por lo que hemos expuesto, puede verse que los temas principales de la teología filosófica de Santo Tomás de Aquino giran y se estructuran en torno a dos grandes ejes: el de la existencia de Dios y el de su esencia o propiedades características. La esencia y la existencia se hallan en Dios identificadas, pero nosotros necesitamos separarlas o distinguirlas metodológicamente con la razón. Dios es el ente que existe por sí; pero su existencia no nos es evidente, y hay que argumentar a su favor; y aunque su existir es esencial a El, tenemos que ir explicitando o explicando las propiedades que tiene implicadas. Todo ello configura el magno edificio del saber filosófico metafísico acerca de Dios que Santo Tomás construyó mediante la razón natural y la ayuda de la analogía.

MAURICIO BEUCHOT

*Universidad Nacional Autónoma de México*

---

22. Cfr. *Ibid.*, I, III, c. 69.

23. Cfr. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2, y el opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

24. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4. c.