



# La Doctrina de la Creación en Maimónides y Santo Tomás de Aquino

Francisco Asensio Gómez

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA**

**Departamento de Filosofía Teórica y Práctica**

Programa del doctorado:

Filosofía, Ética y Política – bienio 2003-2005

TÍTULO DE LA TESIS:

*«La Doctrina de la Creación en Maimónides y  
Santo Tomás de Aquino»*

Tesis doctoral para optar al título de Doctor en filosofía

Francisco Asensio Gómez

Dirigida por el Dr. Eudaldo Forment Giralt

«I was obligated to destroy knowledge  
in order to make room for faith»

Immanuel Kant, Critique of Pure Reason.  
Preface to second edition

## AGRADECIMIENTOS

Ante todo, debo manifestar que ha sido mi aspiración dar cumplimientos a los objetivos que comprenden la totalidad de esta tesis en una manera tan satisfactoria como ha sido posible, esto es lo que consiguientemente, ha motivado y puesto en actividad de manera definitiva la presente investigación.

Conviene tener presente la filosofía de Maimónides y Santo Tomás porque forman el núcleo del presente trabajo, pues aportan, por tanto, las doctrinas más importantes a nuestro tema. No obstante, en la medida en que los mismos Maimónides y Santo Tomás se reconocen herederos y deudores de Platón y Aristóteles, los filósofos griegos también contribuyeron en parte a dar fundamento teórico a nuestra experiencia, sobre todo, cuando nos referimos a Dios y a su creación. También tengo en cuenta la aportación de la ciencia en cuanto al conocimiento que poseemos del Universo. Esta es la razón por la que nos ha parecido más apropiado hablar de la *doctrina de la creación en Maimónides y Santo Tomás de Aquino*.

Finalmente quisiera expresar mi más sincero agradecimiento a todos los que han hecho posible la realización de este trabajo. En primer lugar, al profesor Forment quien lo ha dirigido *paso a paso* con paciente solicitud e inestimable competencia y rigor científico. Deseo destacar, asimismo, otras dos cualidades tuyas que han facilitado y hecho especialmente agradable la realización de esta investigación: su respeto e incondicional apoyo a mis diferentes propuestas e iniciativas.

Debo agradecimiento, también a los profesores de la Universidad de Barcelona quienes con sus consejos y su competencia profesional han contribuido a mi formación filosófica, especialmente al Dr. Eudaldo Forment Giralt.

De un modo especial quiero expresar mi total reconocimiento hacia Margarita Pons Alsina, quien desempeña una función inapreciable en la biblioteca de Filosofía de la Universidad, y que, desde los primeros pasos de esta investigación facilitó mi trabajo —de múltiples maneras que sería muy largo de detallar aquí— con su constante afabilidad y su servicio competente y desinteresado.

A través de todas estas personas se hace manifiesto que un trabajo de investigación sólo es posible gracias a la aportación generosa y oculta de otras muchas personas.

Deseo hacer constar que me he centrado principalmente en algunas obras que considero más relevantes, según el criterio de algunos especialistas en la materia. Soy consciente de que dejo fuera de mi lectura importantes publicaciones sobre comentarios importantes que se han hecho sobre los extraordinarios trabajos efectuados por los mencionados filósofos.

No obstante, quise concentrar mi mayor esfuerzo en la lectura directa de la obra religio-filosófica de Maimónides y muy especialmente en sus obras *Mishneh Torah* y *Guía de los perplejos*. En cuanto a Santo Tomás, me centro preferentemente en *La suma teológica* y la *Suma contra gentiles*, por ser las obras clave en las que han vertido su filosofía religiosa. Además, comentaremos también sobre algunos de los opúsculos de Santo Tomás.

También considero una gran ayuda el contar, no sé si demasiado, con las publicaciones de algunas personas conocidas, para desde ellas, hacer muchas de mis valoraciones sobre la relación que existe entre la filosofía clásica y la rigurosa disciplina de la religión judío-cristiana. Tanto Maimónides como Santo Tomás demuestran una honestidad intelectual extraordinaria.

**LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN**

**EN MAIMÓNIDES**

**Y SANTO TOMÁS DE AQUINO**

## ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	16
--------------	----

### PARTE PRIMERA

#### LOS DIVERSOS VALORES QUE EL SER HUMANO POSEE

##### CAPÍTULO I

EL FENÓMENO RELIGIOSO	33
-----------------------	----

<i>En la evolución del hombre encontramos valores religioso</i>	33
---	----

<i>El relato del Génesis</i>	37
------------------------------	----

<i>El hombre religioso como ser pensante</i>	39
--	----

<i>¿Por qué existe el Universo?</i>	40
-------------------------------------	----

<i>Conocimiento del ser lo que es o existe</i>	42
--	----

<i>Encuentro de la filosofía con la religión</i>	43
--	----

<i>El Uno se manifiesta como el Bien</i>	46
--	----

<i>La importancia de la virtud</i>	51
------------------------------------	----

##### CAPÍTULO II

EL ALCANCE REVOLUCIONARIO DEL MENSAJE BÍBLICO	53
---	----

<i>Los comienzos del judaísmo</i>	55
-----------------------------------	----

<i>La importancia de la filosofía griega como patrimonio común de los pueblos Civilizados</i>	58
---	----

<i>El escolasticismo judío-árabe</i>	61
--------------------------------------	----

### CAPÍTULO III

LA INFLUENCIA DEL ISLAMISMO EN EL PENSAMIENTO JUDÍO	66
<i>El pensamiento racional de la antigüedad en el mundo árabe</i>	67
<i>La ortodoxia religiosa contra las novedades introducidas por los filósofos</i>	70
<i>La importancia de los árabes en la identidad intelectual europea</i>	71
<i>Al-Kindi</i>	74
<i>Alfarabi</i>	76
<i>Ibn Sinâ Avicena</i>	81
<i>La absoluta necesidad del ser necesario</i>	83
<i>Algazel</i>	88
<i>Abú Bark Mohammed ibn Badha (Avempace)</i>	90
<i>Ibn Rusd Averroes</i>	91
<i>La creación en Averroes</i>	93
<i>La doctrina del intelecto</i>	96

### PARTE SEGUNDA

LA ÉPOCA RABÍNICA ES CONSIDERADA FUNDAMENTAL PARA EL JUDAÍSMO	101
--	-----

### CAPÍTULO I

EL JUDAÍSMO RABÍNICO	101
<i>Movimiento filosófico dentro del judaísmo</i>	102
<i>Saadia ben Joseph al Fayyumi (892-942)</i>	107
<i>Isaac Israeli (845-940)</i>	109



<i>La aparición de comunidades judías en Europa</i>	110
<i>Contribución de los judíos sefarditas</i>	112
<i>Bahya ben Joseph ibn Pakuda (1040-1100)</i>	115
<i>Jehuda Haleví (1085-1143)</i>	116

## CAPÍTULO II

PERSONALIDAD DE MAIMÓNIDES E IMPORTANCIA DE SUS OBRAS	118
<i>La Guía de los perplejos y Mishneh Torah</i>	119
<i>«Uno de los más humildes savios de España»</i>	123
<i>La razón y la teología son conocimientos que deben conciliarse</i>	127
<i>Distinción entre religión y razón</i>	130
<i>Influencia de Maimónides en la comunidad judía</i>	135

## CAPÍTULO III

EL CONCEPTO Y NATURALEZA DE DIOS SEGÚN LA CREENCIA JUDÍA	139
<i>Es necesario creer que el mundo fue creado por Dios</i>	140
<i>Teoría de los atributos negativos de Dios</i>	142
<i>El conocimiento que Maimónides tiene de Dios</i>	146
<i>Teología judía</i>	148

## CAPÍTULO IV

LOGRO IMPORTANTE DEL ENCUENTRO ENTRE FILOSOFÍA Y RELIGIÓN	151
<i>La ley judía lleva al judío al camino de la perfección</i>	152
<i>El conocimiento y la práctica</i>	153
<i>El problema de Maimónides no es la eternidad del mundo, es la eternidad</i>	157

<i>Maimónides usa su conocimiento para alcanzar su meta</i>	159
<i>El hombre</i>	161
<i>La resurrección de los muertos</i>	165
<i>La absoluta trascendencia de Dios</i>	169
<i>Maimónides, el transmisor fundamental de la fe judía</i>	170
<i>La actividad humana más acertada es la que está más próxima a Dios</i>	172
<i>Sociedad y Estado</i>	175
<i>La ayuda de la profecía</i>	178
<i>La verdadera comunidad</i>	179
<i>La Guía de los perplejos no fue bien entendida por todos los judíos</i>	184

### PARTE TERCERA

#### EL CRISTIANISMO DESPUÉS DEL CONCILIO DE NICEA (325) HASTA SANTO TOMÁS DE AQUINO

#### CAPÍTULO I

ELABORACIÓN DOCTRINAL DEL CRISTIANISMO CON LA AYUDA DE LA FILOSOFÍA	186
<i>Los orígenes de la Escolástica</i>	187
<i>San Agustín</i>	190
<i>El problema de la creación y del tiempo</i>	194
<i>profesor de lógica de la Edad Media</i>	195
<i>El final de la Patrística</i>	197
<i>La Escolástica</i>	198

<i>Se consigue lograr un perfecto acuerdo sobre la razón y la fe</i>	203
<i>Juan Escoto Eriúgena</i>	204
<i>San Anselmo de Aosta</i>	207
<i>Pedro Abelardo</i>	210
<i>Hugo de San Victor</i>	211

## CAPÍTULO II

LA IMPORTANCIA DEL SIGLO XIII	214
<i>San Buenaventura</i>	214
<i>San Alberto Magno</i>	218
<i>La influencia del aristotelismo en el siglo XIII</i>	222
<i>Las relaciones entre el judaísmo, el cristianismo, el islamismo y la filosofía</i>	224
<i>La sistematización de la teología</i>	226

## CAPÍTULO III

SANTO TOMÁS DE AQUINO	229
<i>La personalidad de Santo Tomás de Aquino</i>	229
<i>Su vida y sus obras</i>	230
<i>La realidad de la existencia de Dios</i>	233
<i>El amor de Dios</i>	239
<i>El orden del Universo</i>	240
<i>La importancia de la fe</i>	241
<i>La teoría del conocimiento</i>	243
<i>Todas las criaturas están ordenadas a Dios</i>	246

<i>Los universales</i>	248
<i>La sabiduría humana</i>	250
<i>Es natural al hombre llegar a lo suprasensible a través de lo sensible</i>	253
<i>El fundamento del saber «a posteriori» y «a priori»</i>	257
<i>La importancia del buen juicio</i>	259

#### CAPÍTULO IV

METAFÍSICA	260
<i>La metafísica constituye la parte más ambiciosa de la filosofía</i>	260
<i>Sólo en Dios no hay potencialidad</i>	264
<i>Esencia y existencia</i>	266
<i>Analogía</i>	268
<i>Las pruebas de la existencia de Dios</i>	270
<i>En Dios el ser mismo es su esencia</i>	274
<i>La substancia segunda</i>	276
<i>El Dios de Santo Tomás de Aquino</i>	277

#### CAPÍTULO V

TEOLOGÍA CRISTIANA	280
<i>La Santísima Trinidad</i>	280
<i>La Encarnación</i>	283
<i>El amor</i>	285
<i>Visión de la realidad en forma jerárquica</i>	288
<i>La creación</i>	290

<i>Causalidad</i>	300
-------------------	-----

## CAPÍTULO VI

EL CUERPO Y EL ALMA DEL HOMBRE	303
--------------------------------	-----

<i>La substancialidad del alma</i>	306
------------------------------------	-----

<i>Alma espiritual</i>	307
------------------------	-----

<i>El hombre como ser razonable</i>	309
-------------------------------------	-----

<i>El concepto de participación</i>	315
-------------------------------------	-----

<i>Ética o virtud</i>	317
-----------------------	-----

<i>Teoría moral y social</i>	321
------------------------------	-----

<i>La libertad del obrar humano</i>	322
-------------------------------------	-----

<i>El mal</i>	324
---------------	-----

<i>Libre albedrío</i>	329
-----------------------	-----

<i>La ley eterna como norma suprema de la moralidad</i>	331
---	-----

<i>Filosofía política</i>	333
---------------------------	-----

<i>Derecho</i>	336
----------------	-----

<i>Formas de gobierno</i>	340
---------------------------	-----

<i>Las acciones del conjunto de la sociedad se ordenan conforme a las exigencias de la razón</i>	341
--	-----

## PARTE CUARTA

EL PENSAMIENTO HUMANO EN GENERAL Y LA CIENCIA, EN PARTICULAR

SON PRODUCTOS DE LA HISTORIA DEL SER HUMANO

## CAPÍTULO I

LA CIENCIA SE HA DE ENTENDER COMO UN PRODUCTO NATURAL DE LA EVOLUCIÓN DEL HOMBRE	349
<i>La existencia de una ciencia general</i>	351
<i>Newton quería crear una ciencia universal capaz de interpretar el conjunto de la experiencia humana</i>	356
<i>La razón hay que formarla y garantizarla mediante una adecuada disciplina</i>	359

## CAPÍTULO II

EL CONOCIMIENTO DEL UNIVERSO	368
<i>Hay una causa fundamental de toda la existencia</i>	371
<i>La aportación de Albert Einstein</i>	374
<i>La ciencia tiene como fin último la verdad</i>	377
<i>La ciencia es una disposición ordenada de los conocimientos comprobados</i>	379
<i>La realidad parece confirmar que sí existe un diseñador del Cosmos</i>	381
<i>Religiosidad de Einstein</i>	385
<i>Antisemitismo</i>	389

## CAPÍTULO III

LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO	393
<i>Materia oscura</i>	395
<i>La energía oscura</i>	397
<i>El futuro del Universo</i>	398
<i>El Universo está gobernado por leyes bien definidas</i>	400
<i>Los agujeros negros y las partículas elementales</i>	402

## CAPÍTULO IV

### LAS ESTRELLAS MÁS RICAS EN ELEMENTOS PESADOS ESTÁN ASOCIADAS CON PLANETAS Y LA VIDA 404

*Antiguamente se pensaba que las estrellas eran eternas y que no sufrían cambios* 406

*Las leyes que rigen el Universo tienen una relación con el desarrollo de la vida* 411

*Las condiciones especiales de la Tierra* 412

*La importancia de la religión y la filosofía en la ciencia* 414

## CONCLUSIONES

*Para Maimónides la verdadera ciencia es el conocimiento de Dios* 417

*Santo Tomás siempre buscó la verdad, esa verdad que conduce a Dios* 420

*Para Einstein un espíritu inmensamente superior se manifiesta en las leyes de la naturaleza* 423

## ABREVIATURAS

<i>De An.</i>	<i>Comentario al Libro del Alma de Aristóteles</i>
<i>De En. Et Ess.</i>	<i>De Ente et Essentia</i>
<i>De Malo</i>	<i>Q. D. De Malo</i>
<i>De Mem. Et Rem.</i>	<i>De Memoria et Reminiscencia</i>
<i>E. N.</i>	<i>Ética Nicomáquea</i>
<i>Fís.</i>	<i>Física</i>
<i>In Eth.</i>	<i>Comentario de la ética a Nicómaco</i>
<i>In Met.</i>	<i>In duodecim libros Metapysicorum</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum Super Liber Sententiarum</i>
<i>Magistri</i>	<i>Petri Lombardi</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Q. D. De Spirit Creat.</i>	<i>Quaestiones Disputatae De Spiritualibus Creaturis</i>
<i>Q. D. De Virt.</i>	<i>Q. D. De Veritate</i>
<i>Q. D. De Virt.</i>	<i>Q. D. De las Virtudes</i>
<i>S.C.G.</i>	<i>Suma contra los gentiles</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Suma Teológica</i>



## INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es tener en cuenta que el hombre no se limita a tener ante sí cada una de las notas actualizadas en sus impresiones sensibles. Es además un ser pensante. Y lo que aquí nos importa es la manera misma como las cosas quedan presentes ante el hombre, por el mero hecho de ser objeto de pensamiento. Esto significa que el pensamiento humano no puede conocer que la cosa es sino «coligiendo», esto es, refiriendo, cada nota a un conjunto de otras. Como pensaban los griegos, ellos trataban de colegir qué es algo en el seno de todos los demás algo o cosas reales existentes en el Universo. Dentro de este cosmos, ellos querían averiguar lo que es la cosa como realidad existente.

Por esto hemos creído necesario comentar algunos puntos importantes de los filósofos más importantes de la Grecia clásica, ya que su aportación a nuestra forma de pensar ha sido verdaderamente importante. El conocimiento filosófico no es un conocimiento que surja de un modo natural y espontáneo, sino de modo reflexivo y organizado sistemáticamente. El siglo de Oro de la filosofía griega produjo, además de Sócrates, las dos grandes figuras de Platón y Aristóteles

Los dos parten de una reflexión sobre las cosas y asuntos de la vida; los dos son grandes socráticos. Si el hombre viviera abandonado, la vida sería radicalmente inconsistente, cada acto comenzaría en cero, todo sería ocasional. Incluso en los animales perfectos hay algo más, la memoria les suministra un primer esquema o armazón, gracias al cual, no sólo producen actos, sino que tienen una conducta. Pero en el hombre hay todavía más, su conducta va determinada a su vez, por un *saber* que lo hace inteligente. Ello da a la vida humana su peculiar consistencia.

La razón de esta experiencia es la filosofía. Para Platón y Aristóteles, la sabiduría no es una simple visión del universo, sino inteligencia racional. Mientras la ciencia natural y política parte de unos supuestos con que entiende las cosas, la sabiduría hunde sus miradas en la raíz misma de estos supuestos, que son los principios mismos de la realidad, es decir, del Ser.

Por esto la Sabiduría es algo que se busca, lo mismo que buscaba Sócrates. De aquí que esta vida teórica en el que se realiza la Sofía, se torne a partir de Platón y Aristóteles en una forma intelectual de vida religiosa.

A través de los árabes esta especulación llega al mundo europeo por conducto de España; en nuestro país se desarrolla la misma especulación en el judaísmo y en el cristianismo. Ambos movimientos, confluyen en París, principalmente, en los siglos XII y XIII. El resultado fue por un lado, una forma de agustinismo medieval inspirado mayormente en la metafísica de Plotino y Avicena, y de otro lado, inspirado preferentemente en las doctrinas de Aristóteles, Maimónides, Averroes, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Así se crea el cauce relativamente unitario por el que va a transcurrir el pensamiento acerca de Dios y su creación a lo largo de la historia europea.

Desde este punto de vista, se hace necesario evaluar la aportación que hicieron a la humanidad Maimónides y Santo Tomás de Aquino no sólo entre los siglos XIII y XIV sino que incluso en nuestros días se les sigue valorando. Ellos nos ayudaron a comprender la importancia que tiene el concepto religioso monoteísta de Dios. La posición del hombre en el Universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, estos conocimientos se hayan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema.

Debido a sus méritos, esta tesis se concentra en las aportaciones que nos legaron ambos filósofos, porque nos ofrecen las doctrinas más importantes a nuestro tema, ya que ambos coinciden con los problemas fundamentales de las relaciones entre la razón y la fe, entre Dios y el mundo. Es decir, este trabajo estudia principalmente a Maimónides que tuvo gran influencia en la escolástica en el siglo XIII y a Santo Tomás, por la estrecha conexión que existe entre estos dos grandes pensadores. Santo Tomás, por su parte, llevó a cabo la gigantesca tarea de reconciliar la dogmática cristiana con el pensamiento de Aristóteles. Santo Tomás, junto a San Agustín es el pensador cristiano de mayor influencia.

Como el título de esta obra sugiere, el objeto de este trabajo es señalar algunos de los puntos más importantes de Maimónides y de Santo Tomás de Aquino. Intentamos

confirmar que, efectivamente, la obra de Santo Tomás refleja en algunos aspectos filosóficos y religiosos importantes, ciertas coincidencias con el pensamiento de Maimónides. Más adelante veremos la forma como Maimónides utiliza la filosofía para explicar el sentido bíblico; su intención es enseñar a los que se extravían en la interpretación de algunos pasajes excesivamente antropomórficos. Santo Tomás, en cambio, entiende que era preciso demarcar con exactitud los límites y las relaciones mutuas entre los campos de la razón y la fe.

Toda la obra de Maimónides refleja un profundo sentido religioso y un pensamiento claro, profundo y muy estructurado; lo mismo ocurre con la obra de Santo Tomás. Los dos pensadores tienen la convicción de que el mundo fue creado de la nada. Pues suponer que el mundo surgió de Dios por necesidad equivaldría a decir que el mundo sólo está gobernado por las leyes de la naturaleza. Por tanto, la actividad de Dios debe estar por encima de la regularidad inherente en las cosas, para que realice sus propósitos en el mundo en relación a su Deseo. Sin embargo, hay que señalar que los dos distinguen con gran claridad entre los dominios de la fe y de la razón o entre la filosofía y la teología, cada una de las cuales es concebida como ciencia completa e independiente.

A medida que vayamos analizando las obras de estos dos grandes pensadores, veremos que existe una estrecha vinculación entre ellos en lo que se refiere a Dios, pero teniendo en cuenta las particularidades de sus religiones. Para Maimónides, Dios es solamente uno y nada más que uno, sin embargo, para Santo Tomás, como cristiano, concibe a Dios como una trinidad de tres personas distintas que forman un solo Dios. Los dos coinciden en la creencia de la Divina providencia y su continua participación en el desenvolvimiento de los asuntos humanos; como asimismo en el libre albedrío y en el concepto moral, aunque sus escritos, como es lógico, reflejan alguna discrepancia. Lo mismo ocurre con el concepto de Estado, sólo que en Santo Tomás el Estado es visto en una forma más universal; esto se debe a la diferente situación en que se han encontrado el mundo judío y el mundo cristiano. Maimónides y su pueblo cree en el Mesías y en el retorno de los judíos a la tierra de Israel. Para ambos, la religión es más una historia de salvación del hombre que un sistema filosófico.

También es preciso señalar la importancia que tuvieron los árabes ya que supieron recoger los frutos de la vida intelectual de los griegos antiguos, y los judíos que vivieron entre ellos participaron de forma muy activa en este proceso de asimilación. El neoplatonismo había dejado paso al racionalismo aristotélico. Como judío piadoso, Maimónides no sólo fue fiel a los principios de su religión, sino que incluso los sistematizó y estructuró; pero a la vez comprendió que la razón era el mayor bien con el que Dios había dotado al hombre. Por esto Torah y filosofía son, en Maimónides, la exposición diferente de las mismas cualidades.

Maimónides puso al judaísmo en un nivel igual a la filosofía o las demandas de la razón. Sin embargo, Maimónides nunca dudó la verdad literal de toda la Ley. La Torah era para él de origen divino, perfecta e infalible en todas sus partes. El conocimiento de la Torah, para cualquier persona religiosa o no, confiere el más grande conocimiento que puede obtener. Las leyes de la Torah, sus mandamientos y prohibiciones, Maimónides argumentó, son leyes razonables. Su fuerza radica en que lo importante para el hombre es obtener la perfección del cuerpo y del alma, es decir, conseguir una verdadera armonía del interior del hombre con su exterior.

Se deben a Maimónides varias obras, que luego iremos comentando. Su obra más filosófica es la *Guía de los perplejos* o *indecisos*. Los indecisos, que acabamos de mencionar son «los pensadores a quienes sus estudios les han conducido a chocar con la religión» y también con aquellos, que han estudiado la filosofía y han adquirido un sólido conocimiento y que, bien que firmes en materia religiosa, se hallan perplejos y confundidos a causa de las expresiones ambiguas y figurativas contenidas en las Escrituras<sup>1</sup>. La parte primera resalta la importancia del estudio científico de la Torah en su auténtico sentido. En la segunda intenta demostrar la existencia, unidad e incorporeidad de Dios. Y en la tercera explica la importancia de la Ley judía.

Maimónides se opone al atomismo de los Mutacálimes y defiende en su lugar una filosofía que es fundamentalmente aristotélica, si bien con algunos elementos platónicos. Aunque Maimónides enseñó algunas tesis que son contrarias a lo que dice la fe, tales como la eternidad del mundo. La gran mayoría de sus opiniones y argumentos

---

<sup>1</sup> *Guía*, introducción.

filosóficos son, según Maimónides, no solo concordantes con la fe sino sumamente útiles para defender y asegurar tales verdades. Así, rectamente usada la filosofía no induce a confusión y a perplejidad, sino todo lo contrario, sirve de «guía» a los indecisos. La base de la concordancia de que la experiencia sensible, por un lado y el intelecto, por otro, conducen por igual a confirmar la fe; cuando tal no acontece, hay que ver si lo que dicen las Escrituras debe ser interpretado figurativa y analógicamente. Esta última interpretación permite eliminar muchas de las cuestiones que parecían al principio contradicciones entre la razón y la fe. En algunos casos —como sucede ejemplarmente con la cuestión de si el mundo fue creado de la nada por Dios o si ha existido eternamente— la razón no puede decidir a favor de una u otra tesis, o lo que es lo mismo, puede producir argumentos igualmente válidos para apoyar ambas tesis. Esto hace que en tal caso haya que seguir lo que dicen las Escrituras.

Maimónides admite como completamente convincentes los argumentos que han proporcionado los filósofos para demostrar que Dios existe, es incorpóreo y es Uno. Se ha hecho observar que las pruebas aducidas por Maimónides son similares a las usadas luego por Santo Tomás. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Maimónides ya sea influido por el neoplatonismo, ya sea porque quisiera subrayar hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, se inclina con frecuencia a lo que se ha llamado «concepción negativa de Dios», propia de las teologías negativas, es decir, una concepción según la cual, visto desde el mundo, Dios no es propiamente nada, pero no porque no exista, sino más bien porque «sobrexiste» o es un ser más allá de nuestra comprensión.

Ello no significa que Maimónides tenga una concepción puramente «negativa» de Dios, Maimónides insiste en la existencia de una jerarquía de esferas o inteligencias que median entre Dios y el ser humano. Además concede gran importancia a la noción de Dios como Providencia.

Todos sus escritos prueban que él fue un científico de gran talla y vastos conocimientos, con un perfecto dominio de todas las ramas del saber cultivadas en su tiempo. La importancia de Maimónides radica en que supo dar al judaísmo su fisonomía definitiva, por esto se dice que importante es la influencia de Maimónides sobre cierto número de escolásticos cristianos del siglo XIII y en particular sobre Santo Tomás.

Se ha dicho a veces que con Santo Tomás culminó el movimiento de aristotelización iniciado entre los comentaristas árabes (especialmente Averroes) y judíos (especialmente Maimónides) y ya considerablemente desarrollado, entre otros, por San Alberto Magno, hasta el punto de que se suele equiparar «tomismo» a la «filosofía aristotélico-tomista». Ahora bien, aunque es cierto que el pensamiento de Santo Tomás consiste en gran parte en una asimilación del pensamiento de Aristóteles —tanto en la forma de comentarios a las obras del Estagirita como en la articulación de su pensamiento en opúsculos diversos y hasta en las «sumas»—, no debe olvidarse que hay también en Santo Tomás una asimilación de otros materiales filosóficos y teológicos, es decir, de los Padres de la Iglesia, de Pseudo-Dionisio, de Boecio, de los comentaristas árabes y judíos. Con respecto a los últimos debe hacerse constar que la llamada «aristotelización» tomista debe mucho a los trabajos anteriores de Averroes y de Maimónides.

La obra de Santo Tomás presenta una ordenación sistemática de los elementos más diversos en un conjunto único. Una característica principal de su pensamiento es la forma en que combina una distinción escrupulosa y clara entre dos fuentes de conocimiento, la razón y la revelación, poseedoras de una verdad común en las dos áreas. Sus escritos exhiben gran conocimiento crítico de su distinción entre la razón y la fe. Como podremos observar la moralidad determinante en todo el sistema de Santo Tomás es la razón. La razón propone el objeto para el ejercicio escogido. La voluntad está dirigida por la razón y el entendimiento, no solamente en nosotros, sino también en Dios.

Siendo Santo Tomás primariamente teólogo, se plantean cuando menos dos problemas en la exposición de su pensamiento, el problema del orden a seguir en la exposición, y el de la relación entre teología y filosofía. En cuanto al segundo punto, Santo Tomás no funde la filosofía con la teología ni tampoco las mantiene separadas. Su tendencia constante es la de establecer un equilibrio que no resulta de una mera distribución de temas, ya que en muchos casos los temas teológicos y filosóficos son para él los mismos. El equilibrio se funda en gran parte en el modo como son concebidas las «verdades». Hay, según Santo Tomás, verdades estrictamente teológicas que son conocidas sólo por revelación; verdades filosóficas que no han sido reveladas, y

verdades a la vez teológicas y filosóficas que han sido reveladas, pero que son también accesibles racionalmente.

Las verdades a la teología y a la filosofía no son verdades distintas entre sí, en cuanto a su contenido; son declaradas «teológicas» o «filosóficas» en virtud de los distintos modos de hablarse acerca de ellas. Cualquier diferencia entre ellas, en suma, no es «material», sino solo «formal». Las verdades estrictamente teológicas deben ser aceptadas por el filósofo como «artículos de fe».

No puede haber, según Santo Tomás, incompatibilidad entre la fe y la razón. La razón puede y debe, moverse con toda libertad, sin temor a encontrar siempre que proceda rectamente, nada contrario a la fe; a lo sumo, la razón podrá topar con verdades que le son inaccesibles e impenetrables. Por eso las verdades filosóficas no son ni contrarias a la fe, ni tampoco indiferentes a la fe.

Santo Tomás demuestra que era un excelente observador, capaz de obtener resultados incontestables. Pero el problema religioso era el que había de concentrar, en beneficio propio, lo mejor de la energía intelectual disponible en la Edad Media, y este conocimiento es el que va a dominar en toda la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

La cuestión de la relación entre teología y filosofía en Santo Tomás es estrechamente relacionada con la cuestión de la relación entre los órdenes sobrenatural y natural. Lo dicho permite hacerse una primera idea del pensamiento de Santo Tomás como un pensamiento de tipo equilibrado, pero ello no significa que no haya en Santo Tomás una serie de muy definidas posiciones filosóficas. A algunas de las más capitales nos referiremos en este trabajo.

Debido al gran significado que presentan las obras de estos dos filósofos, he considerado que es importante considerar la evolución de las creencias religiosas judío cristianas, así como las filosóficas, por la importancia que tienen para comprender mejor la creación de Dios. El pensamiento humano en general, y la ciencia en particular, son productos de la historia de la humanidad. Si nuestra historia hubiera sido diferente, nuestra forma de pensar y nuestra ciencia también hubieran sido diferentes. Si partimos de la realidad humana, nos daremos cuenta que el hombre es una realidad no hecha de

una vez por todas, sino una realidad que tiene que ir realizándose en un sentido muy preciso.

La aspiración de dar cumplimiento a estos objetivos, de una manera tan satisfactoria como sea posible, es lo que consiguientemente, ha motivado y puesto en marcha de manera definitiva la presente investigación.

Este trabajo, estudia también la conexión que existe entre la religión y la ciencia pues según algunos intelectuales se complementan mutuamente, siendo la filosofía el puente natural que las une. No obstante y a pesar de todo, existen otros pensadores que piensan lo contrario pues la tesis del conflicto sigue estando en el ambiente de algunos autores. Sin embargo, los estudiosos están de acuerdo en que es falsa y no corresponde a los hechos históricos. La relación entre ciencia y religión ha sido muy amplia, variada y compleja en las diversas épocas, y con frecuencia ha sido positiva.

A pesar de todo, la idea de que existe una oposición entre ciencia y religión sigue viva. Se suele admitir en la actualidad que ciencia y religión ocupan ámbitos diferentes, pero existen relaciones entre ambas. Esta diversidad de opiniones nos ha animado a profundizar en esta área ya que estoy convencido que entre ciencia y religión no sólo no hay oposición, sino que existe una coherencia que posibilita un diálogo dentro del respeto a la recíproca diversidad. Ya que tanto la religión como la ciencia son fundamentales en nuestra civilización.

Siguiendo esta línea de pensamiento, en esta obra nos proponemos hacer un estudio perhorizado de la insondable capacidad intelectual del hombre. Es decir, del hombre que ama rectamente la Verdad que busca, este hombre «espiritual» puede llegar a comprender la identidad entre la Verdad «Fuente de toda verdad» y el Bien «Fin último del Universo».

La persona, en efecto, tiene que ir realizándose en distintas formas de realidad. En cada acción que el hombre ejecuta se configura en una forma de realidad. Al realizarse, el hombre encuentra a Dios por medio de sus creencias. Esta experiencia fundamental intelectual es la ruta que le conduce a la experiencia de Dios.



Un buen ejemplo de lo que acabamos de decir, lo tenemos en Newton, él había llegado a creer que todas las fuerzas animadoras de la naturaleza eran manifestaciones físicas de esa presencia divina. Dios, según Newton, está inmediatamente presente en las leyes que ha concebido. Estaba convencido de que esta «creencia» había impulsado la religión primordial de la realidad.

Así, pues, concibiendo también Dios como idea rectora, Kant manifiesta que esta idea de Dios hace posible a nuestra razón la consideración del mundo y el hombre, de todos los acontecimientos externos e internos, como obra de Dios, pero sin que ello signifique conocer o comprender de algún modo a Dios mismo. Como las ideas del yo y del mundo, tampoco la idea de Dios es una ficción, es más bien un concepto de la razón.

Kant rechaza las pretensiones del ateísmo. La idea de Dios no es en absoluto contradictoria en sí misma. Y quienes intentan demostrar que Dios no existe están equivocados, porque «las mismas razones» que demuestran la incapacidad de la razón para afirmar la existencia de Dios bastan a su vez, según Kant, «para demostrar la invalidez de todas y cada una de las afirmaciones en contra». Dios, por tanto, aunque para algunos pueda ser «mero ideal» es para Kant, un *ideal intachable*, un concepto que clausura y corona todo el conocimiento humano. Él estaba convencido que se puede creer en Dios de un modo auténtico, aun cuando no se sepa dar razón de ello de forma racionalmente convincente.

Es deseo de mi trabajo proporcionar toda la evidencia posible para demostrar la realidad de la existencia de Dios. Para ello, esta tesis finaliza con la obra y personalidad de Einstein, subrayando la importancia de otros científicos de la ciencia que engrandecen el conocimiento de la realidad de Dios. Las afirmaciones sobre Dios han de ser confirmadas y acreditadas en el horizonte de experiencias de nuestra propia vida. Quizá el ejemplo más importante a tener en cuenta es la vida de Einstein.

En el caso del científico, según nos dice el propio Einstein, esta alegría que produce al hombre al encontrarse consigo mismo, es el sentimiento que proporciona la verdadera investigación científica; en la que el científico obtiene su sustento espiritual. Por ello, unir este sentimiento con la idea de Dios es algo extraordinario. Si nos fijamos en los rasgos característicos de la tradición judío-cristiana, descubriremos que dichos

rasgos son la elevada consideración de toda forma de aspiración intelectual y de esfuerzo espiritual. Estoy convencido, dice Einstein, de que ese gran respeto por el quehacer intelectual es el responsable de las contribuciones que los judíos y cristianos han hecho en el progreso del conocimiento, en la más amplia acepción del término.

Hay que señalar que nuestra época es quizá una de las épocas que más sustancialmente viven lo que algunos denominan el «problema de Dios». Junto a esta impresión de evidente gravedad, de gravedad insólita, hay que señalar que esto se debe a la turbiedad y confusión con que se baraja en la vida contemporánea no ya el problema y sus soluciones, sino hasta el vocablo y el concepto de Dios.

Por un lado, las acritudes y los antagonismos políticos que se ciernen sobre el planeta en todas partes del mundo, hacen de la expresión «Dios» el exponente de actitudes públicas. Por otro lado, la sobreabundancia de cierta literatura de carácter psicológico o psicoanalítico, y toda una serie de congruencias positivas entre la idea más o menos ciega y confusa de Dios y ciertos momentáneos conceptos de la «ciencia positiva» demuestra que a pesar de nuestra brillantez científica y tecnológica, nuestro entendimiento de Dios sigue siendo deficiente. Esta circunstancia puede conducir a gran número de personas a atribuir realidad únicamente a la materia, oponiéndose a todo espiritualismo e idealismo.

Desde esta situación es menester partir y afrontar desde ella el mencionado «problema de Dios». Pero ante todo es necesario hacerlo en una forma clara y sencilla, siguiendo la evolución humana hasta nuestros días. Basta comparar lo que acontece en nuestro tiempo con lo que acontecía, por ejemplo, en la Edad Media. El hombre medieval se hallaba instalado generalmente no sólo en una fe, sino también en una teología judía, cristiana o musulmana. Veía de forma clara la divinidad de Dios en las cosas que le rodeaba. Entendía la nihilidad del mundo, que era una posición distinta de la griega; comprendía que el mundo es contingente, no necesario; no tiene en sí su razón de ser, sino que la recibe de otro, que es Dios. Hoy, por el contrario, el hombre se halla ya en plena posesión de estas realidades naturales. Su ciencia y su técnica son su legítimo orgullo, pero con todo es innegable que el hombre moderno se siente aplastado y agobiado por el peso de sus conquistas sobre las cosas con que trabaja.

A diferencia de lo que acontecía en la Edad Media, de lo que se halla necesitada la inteligencia contemporánea es de una revisión hacia los problemas y las razones últimas del Universo y del hombre mismo. Por la inteligencia, en efecto, se enfrenta el hombre con las cosas como realidades. En el «problema de Dios» le va al hombre su propia realidad, por esto el hombre pone en juego su inteligencia para conocer lo que las cosas son en su realidad. Por esto va pasando de unas cosas a otras y descubriendo la interna conexión que tienen entre sí; ve en unas el fundamento de otras. La inteligencia, pues, además de enfrentarse con las cosas como realidades, trata de dar razón de esa realidad última, que por deducción existe.

Es indudable que en el amanecer del mundo moderno han ocurrido sensibles variaciones. El hombre se siente sumergido en sí mismo, y alejado del mundo y de Dios. Este alejamiento hará surgir no obstante, una actitud nueva aunque incapaz de elevarse desde el mundo hasta Dios, la razón especulativa acaba por absorber el mundo en Dios; esto se debe mayormente, al idealismo alemán. La ciencia positiva con sus métodos se convierte en el positivismo —que tanto criticaría el mismo Albert Einstein—, en él se constituye la actitud agnóstica frente al concepto religioso de Dios. Desde las realidades positivas y desde la ciencia positiva el hombre contemporáneo desafía a la razón especulativa en su pretensión de llegar a Dios mediante una demostración. Dios es, en el mejor de los casos, para el positivismo, lo Incognoscible.

Hay que señalar, además, que existe la impresión que a fuerza de razonar especulativamente sobre Dios a lo largo de los tiempos, se llega a tener la sensación de que esta especulación no es simplemente una especulación sobre Dios, sino que al final se acaba por creer que la especulación es «el camino para llegar a Dios». En esta marcha intelectual hacia Dios, el hombre no obtiene ni puede obtener conceptos adecuados acerca de Dios, porque el hombre obtiene sus conceptos solamente de las cosas. Los conceptos que las cosas nos dan sirven para ir hacia otras. En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir, si ponemos la debida atención, diversas vías con que situarnos en dirección hacia Él. De esta manera, filosóficamente, la inteligencia emprende su camino hacia Dios partiendo del hombre y desde las cosas y el mundo mismo. Solamente en esta marcha está intelectivamente justificada la realidad de Dios.

Nuestras primeras lecturas relacionadas con el presente trabajo van encaminadas en esa dirección, para intentar enlazar sus puntos centrales y así detectar las semejanzas y disparidades existentes ofrecidas por nuestros sabios.

Empezaremos por comentar que desde que está sobre la tierra, el hombre se pregunta por su destino y busca las razones y el fundamento de su propio ser. Esto es justamente la filosofía, la expresión de ese continuo interrogante. Por esto se considera que la filosofía es *investigación*, es indagación directa para rastrear la verdad más allá de las costumbres, de las tradiciones y de las apariencias. La filosofía, como ciencia histórica, trata de conocer la totalidad de las cosas por sus últimas causas, enlazándola con la religión. Entendiendo ésta como un conjunto de normas morales para la conducta del ser humano, que además, encarna la tendencia natural del hombre a buscar la explicación última de las cosas, que la razón encuentra en Dios. Es por esto que, nuestra aspiración busca dar cumplimiento a estos objetivos de una manera tan satisfactoria como sea posible. Por consiguiente, esto es lo que ha motivado el desarrollo de manera definitiva de la presente investigación.

### **Estructuración de mi trabajo**

Del esquema expuesto se desprende las características generales del presente trabajo, el cual consta de cuatro partes. La parte primera consta de tres capítulos. En el primero de ellos comenzamos por procurar construir la idea de la creación racional a partir de la síntesis creativa del dios aristotélico, la *Primera Causa* que permanece ausente del mundo y el Dios creativo del Génesis, constructor de la Tierra, quien se preocupa personalmente y providencialmente con los asuntos temporales y el bienestar del hombre, pues, cada cosa que existe depende para su existencia del puro Acto de Dios, el cuál es absoluto.

En el mismo capítulo destaco la importancia del hombre, pues, en su evolución desarrolla sus valores religiosos. Estos valores son fundamentales porque le ayudan a construir su propio Yo. Su experiencia se construye de lo real en sí mismo, pero esta construcción es ayudada por su creencia en una realidad fundante. Siente que Dios no es

una cosa que está allende de las cosas mismas, sino que es una realidad que se encuentra cercana a él.

En un segundo capítulo comento la interpretación del mensaje bíblico y de la importancia que tiene para el ser humano. La noción de un Dios que prescribe la ley moral en la conducta del hombre; y hago una reflexión de aquellos valores que nos suministra la creencia religiosa judío-cristiana.

El tercer capítulo se refiere a la influencia que tuvo el islamismo en el pensamiento judío. Fruto de esta influencia, el judaísmo vuelve a establecer una relación con la filosofía griega, que ya había conocido por medio de Filón. Destaco, además, la importancia que tuvo también la filosofía en la teología musulmana. Como consecuencia, los árabes tuvieron gran importancia en el desarrollo de la identidad europea.

La parte segunda consta igualmente de tres capítulos. El primero constituye la base de esta parte, ya que en ella llevo a cabo un estudio del desarrollo del judaísmo rabínico, herencia natural de la tradición judía. En esta prueba, después de la destrucción del Templo y de Jerusalén, los rabinos consiguieron que el pueblo de Israel pudiese seguir adelante a pesar de los problemas que habían surgido. También comento sobre la aparición de las academias talmúdicas. Hay que notar, que para los rabinos del siglo XI y XII, que la fuente de la verdad religiosa, a pesar de la ayuda prestada por la filosofía, siempre fue la revelación bíblica.

En un segundo capítulo hago constar que la filosofía y la teología aunque son dos áreas independientes con principios y métodos propios, no obstante, para Maimónides, ambas síntesis reunidas forman una tesis total. Alegar que la filosofía no tiene importancia para el lector halkhico, es no entender la importancia que la filosofía tiene en su relación con Dios.

En el tercero es evidente que este Universo no emanó del Creador por necesidad, sino que la creación obedece a un designio. Como creador del Universo, Dios no puede estar sujeto a cualquier defecto o ignorancia. Para Dios existen muchas y numerosas cosas conocidas, pero conocidas en una forma única. Además tengo en cuenta la

importancia que tiene la Torah para el judío, porque es el factor más importante proporcionado por la Providencia divina.

En lo que respecta al capítulo cuarto, aquí subrayo la importancia que tiene el conocimiento de Dios en el hombre. La ley judía es el camino que lleva al judío al camino de la perfección. En este capítulo hago notar que el problema de Maimónides no es la eternidad del mundo, sino la eternidad misma en cuanto a eternidad. Se resalta, además, que el hombre perfecto es aquel que aspira a la felicidad última. También comento la resurrección de los muertos, tema importante para los seres humanos que siguen el judaísmo. El pensamiento de Maimónides, tal como está expresado en la *Guía* sienta las bases del judaísmo en lo que se refiere a las concepciones del mundo y de la vida.

La tercera parte está constituida por seis capítulos. En el primero se resalta la elaboración doctrinal del cristianismo. En dicha elaboración juega un papel importante la filosofía, pero interpretada dentro del contexto cristiano. En San Agustín, la especulación cristiana alcanza su auténtico significado humano. Resalto la importancia que tuvo Boecio para la cultura medieval. Gracias a él, se pudo conservar el aristotelismo. La formación del sistema filosófico-teológico cristiano empieza a tener verdadera forma en los siglos IX al XI.

En el tercer capítulo se intenta aportar una elaboración todo lo precisa que es posible, dado la estructuración de este trabajo. Se destaca, además, el desarrollo de la teología durante el siglo XII. San Buenaventura piensa que la filosofía verdadera es una reflexión de la razón guiada por la fe. En San Alberto se puede ver que su actitud es separar la filosofía de la teología. Enseña que es posible elevarse progresivamente de lo sensible a los conocimientos más elevados. A su vez, se aprecia en la filosofía una tendencia creciente a recuperar su carácter de ciencia racional autónoma.

En el cuarto destaco la importancia que tiene Santo Tomás en un momento decisivo para la escolástica. El santo logra un sistema que es armónico, preciso y claro en los detalles, sirviéndose del aristotelismo y de las diversas interpretaciones de los filósofos musulmanes y judíos. Toda su metafísica está dominada por la teoría del acto y la potencia. Admite que el nombre propio de Dios es el Ser. Dios es el ser más perfecto

que se puede pensar. En cuanto al Universo, Santo Tomás está convencido, igual que todas las personas religiosas, que lo mejor de cuanto existe es el orden del Universo. Se pone de manifiesto, que un Universo sin causalidad verdadera sería un Universo indigno de Dios. Pero puesto que Dios es el bien supremo, debe haber hecho todo para lo mejor.

El capítulo quinto describe la importancia de la Trinidad como el corazón de la fe y, por tanto, de la teología cristiana, como asimismo la Encarnación como unión hipostática, íntima sustancial del Verbo divino con la naturaleza. El resultado es la figura de Jesucristo. La base del amor es el sacrificio. El amor fracasa y desaparece si no está basado en el sentido verdadero del deber. El programa del cristianismo es la renovación de la vida humana basada en la creencia de que Dios es amor. En cuanto al problema de la creación, Santo Tomás lo concibe como la totalidad de lo que existe. Admite que nos es absolutamente imposible demostrar que lo haya querido necesariamente en el tiempo más bien que en la eternidad. La conclusión es que no puede demostrarse ni el comienzo en el tiempo ni la eternidad del mundo. No obstante, Santo Tomás mantiene la posibilidad de un comienzo del Universo en el tiempo, pues el crear no puede convenir más que a Dios.

El sexto y último capítulo habla del hombre porque es imprescindible hablar de él. En la parte racional de la religión Santo Tomás encuentra un criterio que le permite ahondar el significado puramente religioso de la inmortalidad del alma. Reconoce el significado histórico de la inmortalidad, y por tanto, de la resurrección. El hombre no es sólo un gran bien en sí, lo es por todo el destino que le espera. Es capaz de proceder gradualmente en la conquista de la verdad. Santo Tomás argumenta que la sabiduría conduce al hombre a un fin último sobrenatural. Por esto subrayo la importancia que da Santo Tomás a la sabiduría, puesto que conduce al hombre a un fin último sobrenatural. También la vida moral está dirigida al mismo fin. Lo que en Dios se llama providencia es la razón a sus fines. La causalidad de Dios se extiende a todos los seres sin excepción.

La parte cuarta es la última de mi trabajo, en ella se advierte la importancia que tiene la ciencia para la religión y la filosofía. El primer capítulo hace constar el sentimiento de Maimónides en lo que respecta a este tema, está convencido de que

existe concordia entre ciencia, filosofía y religión<sup>2</sup>. En el siglo XVI, hombres como Giordano Bruno, Copérnico, Tycho Braher, Kepler, Galileo y Newton estaban convencidos que el proceso científico apoyaba el sentimiento religioso. Robert Boyle, por su parte, estaba convencido de que los movimientos del Universo mecánico probaban la existencia de un ingeniero divino.

En el capítulo segundo se hace evidente la importancia que tiene el conocimiento humano, que es el mejor que jamás hemos tenido. Stephen Hawking pone de relieve que hasta entonces siempre se había creído que el espacio y tiempo siempre habían existido. Albert Einstein con su teoría de la relatividad general probó que esto no era así, sino que son cantidades dinámicas. Incluso hombres como Max Plank manifestaron claramente que religión y ciencia son compatibles y que existe una causa fundamental de toda la existencia. Hubble y Lemaître, siguiendo el concepto de la teoría general de la relatividad, descubrieron que existe la expansión del Universo. Lo que es impenetrable para nosotros, expone José Brechner, existe realmente y se nos manifiesta como la sabiduría suprema. En este esfuerzo humano, además de la religión, se halla la filosofía; donde hay un razonamiento lógico, hay inteligencia, y donde hay inteligencia necesariamente tiene que existir un ser inteligente.

En el capítulo tres expongo que es evidente que el conocimiento humano es extraordinario. Se puede advertir que el descubrimiento de que toda la materia y energía del Universo ha surgido casi de la nada. Wolfhart Pannerberg considera que hasta que no se considere a Dios correctamente, ninguna teoría científica podrá completamente entender la realidad del mundo. Hago hincapié de lo que en cierta ocasión manifestó Einstein, dijo que la ciencia puede solamente establecer lo que es, pero no lo que debe ser. Es importante tener en cuenta que el Universo está gobernado por leyes bien definidas, y es el correcto para la aparición y la evolución de la vida.

En el último capítulo de mi tesis y siguiendo el conocimiento alcanzado por la humanidad, resalto la importancia que tienen los agujeros negros en el desarrollo y evolución de las galaxias y las estrellas. Y por tanto del Sistema Solar, especialmente en lo que concierne a la Tierra. El desarrollo de la vida y del hombre ha ocurrido justo en

---

<sup>2</sup> *Guía*, 3, 51.



el momento preciso. Por todo ello se intenta dejar en claro que no puede existir conflicto intelectual entre ciencia, religión y filosofía. Repito las palabras de Lemaître cuando dijo que recordaba el Génesis en lo que respecta «hágase la luz», al comienzo de la creación<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> RIAZA, Eduardo, *Historia del comienzo, Georges Lemaître, padre del Big Bang*. Encuentro, Madrid, 2010, p. 64.

## PARTE PRIMERA

### Los Diversos Valores que el Ser Humano Posee

#### *CAPÍTULO I*

#### *El Fenómeno Religioso*

Este capítulo de mi trabajo sólo quiere ser una descripción de los diversos valores que el ser humano posee de manera natural, que comenzaron en los comienzos de la raza humana. Actualmente hablamos demasiado de Dios, y lo que decimos es, con frecuencia superficial. Sin duda, todo el mundo sabe lo que es Dios. Las personas de fe saben en teoría que Dios es completamente trascendente, pero a veces parecen suponer que saben con exactitud quién es «él» y qué piensa, ama y espera. Los políticos citan a Dios para justificar sus actitudes, los maestros lo utilizan para mantener el orden en las aulas y los terroristas cometen atrocidades en su nombre. Sin embargo, desde el comienzo del politeísmo hasta no hace mucho, la religión no era básicamente algo que se pensara, sino algo que se hacía.

Empezaremos por decir que en teología y metafísica la creación significa el acto por el cual Dios creó el mundo y le dio una existencia separada. Por esta razón el problema de los orígenes de la creación debe tener en cuenta no sólo la religión sino también la filosofía. Ello se debe a que el hombre posee no sólo un instinto especulativo sino también el instinto religioso. Este aspecto religioso se halla en sus fuerzas vitales de forma natural. Este conocimiento es lo que induce la investigación constante de un Creador universal<sup>4</sup>, pues posee un impulso creador en el hombre que le proporciona una fuerza muy poderosa.

#### **En la Evolución del Hombre Encontramos sus Valores Naturales**

---

<sup>4</sup> Encyclopaedia of Religion and Ethics, v. IV, T & T Clark, Edimburg, 1911, p. 228.

Se ha comentado muy a menudo que Dios creó el universo de la nada. En este sentido y siguiendo la tradición judeocristiana, significa creación *ex nihilo*. Este concepto descarta otras formas de entendimiento, como el dualismo según el cual Dios hizo el mundo de una materia coexistente con Él. La idea de la creación, como sabemos, no ha existido en ninguna religión de la antigüedad salvo en el judaísmo. El creacionismo reconoce, por tanto, que Dios es un ente infinito, es lo que es en sí y por sí se concibe; es el Absoluto, es el principio del Universo, y la causa primera. La actividad humana, en lo que respecta a la razón natural, se dirige hacia dos direcciones, éstas son la verdad de las conclusiones particulares sobre objetos determinados, y la verdad que refleja el conjunto del universo. En este doble sentido, el conocimiento se apoya en la distinción que existe entre las ciencias particulares y la filosofía. Las primeras estudian una cosa determinada, como el espacio, y los fenómenos de la vida y la segunda trata sobre el ser, el conocimiento y las leyes del mundo<sup>5</sup>.

Esta oposición entre la consideración individual y la concepción total del Universo se ha desarrollado conscientemente en el curso de la historia de la humanidad, desde el pensamiento primitivo hasta nuestros días. Los estudios de las ciencias particulares posteriores aportaron un saber empírico que, aunque en un principio era elemental y desordenado, con el paso del tiempo, fue cada vez haciéndose más extenso y profundo como podemos comprobar en el desarrollo del lenguaje mismo. En los mitos y fábulas acerca del Todo podemos observar actitudes y problemas que afectaron a las sociedades antiguas. Sus narraciones constituyeron un esfuerzo intelectual que intentaba dar una respuesta al misterio, a todos los interrogantes que se planteó el hombre primitivo sobre su existencia. Dicho esfuerzo dejó paso a la filosofía cuando ésta se empezó a plantear las preguntas sobre el origen del mundo y el destino del hombre, porque no estaba satisfecha con los argumentos de fe que, como respuesta a tales cuestiones, brindaban la religión y la moral populares<sup>6</sup>.

El hombre pronto se dio cuenta de que por medio de las acciones cósmicas, geológicas y atmosféricas, la Tierra ha recibido no sólo su existencia sino también gran parte de su belleza. La edad de la Tierra se calcula en torno a 4.600 millones de años.

---

<sup>5</sup> FISCHER, Aloys y Richer, Raúl, *La filosofía presocrática. Sócrates y los Sofistas*. Revista de Occidente, Madrid 1925, p. 9.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 10.

En el amanecer de este extraordinario planeta, bien pronto un nuevo elemento aparece en él, y es el que va a cambiarla de su decoración más espléndida; este elemento importante es la vida. La vida es la organización de la materia con facultad para transformarse y reproducirse a sí misma. Es decir, para crecer, multiplicarse y morir. Después de la larga extensión de tiempo transcurrido desde que apareció la vida en la Tierra, por fin el hombre triunfa en el Cuaternario.

El comienzo de la aventura del hombre sobre la Tierra ha sido llevado a remotas fechas, superiores a los tres millones de años. Su historia nos parece hoy como el producto de una larguísima evolución, realizada con enorme lentitud, ya que empezó a acelerarse tan sólo unos 25.000 años y hasta hace unos 8.000 años no conoció los elementos básicos de lo que ha venido a ser la civilización moderna. Es interesante comprobar que la evolución del hombre ha sido siempre hacia delante, ya que no hay fenómenos de retroceso. Este progreso se puede fácilmente comprobar si nos fijamos en la historia de la humanidad.

El fenómeno religioso, como todo lo de índole espiritual, es muy difícil de valorarlo al indagar en los comienzos de la cultura humana. El hombre de Neandertal es el arquetipo del hombre de piedra; agudizó su ingenio y aprendió a cobijarse en cuevas naturales, se vestía con pieles y se ayudó con herramientas y con armas hechas de piedra. En realidad, este fue el primer hombre que dejó una huella cultural en la historia de la humanidad. Él realizó los primeros entierros y las primeras manifestaciones artísticas. Se extinguió por motivos no bien determinados, probablemente por incapacidad de adaptarse a cambios climáticos que se estaban produciendo.

A las formas más tardías del Neandertal, siguió el hombre de Cromañón, hace unos 30.000 años. Fue un hombre alto y de facciones muy parecidas al actual, con él hizo su aparición en la historia el *Homo Sapiens Sapiens*. Los análisis efectuados sobre los mensajes que nos legaron nos revelan que el primer *homo sapiens* fue también un *homo religiosus*<sup>7</sup>. En la Edad de bronce podemos comprobar que se empieza a venerar al espíritu en lugares como Carnae (Francia), Stoneage (Inglaterra), Egipto y Mesopotamia. Y a partir del período neolítico vemos que existen creencias después de

---

<sup>7</sup> Eliade Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, MacMillan Publishing Co., New York, 1987, p. 123.

la muerte como nos demuestran religiones cósmicas y cultos dedicados a madres diosas<sup>8</sup>.

Esto nos da a entender que bajo el aparente esplendor de la vida humana hay una angustia irreparable. En este amargo pensamiento está el espanto, pero al mismo tiempo se halla la rebelión del hombre que busca una ley apropiada para dar un orden y un significado a su vida. Este esfuerzo lleva al hombre a la comprensión y al conocimiento. La aparición del comportamiento humano moderno significó el más importante cambio en la evolución de la mente humana, dando lugar a que el ingenio creativo humano le llevaría a dominar su entorno paulatinamente. Una evolución humana que nos hizo como somos hoy. Éste es el camino de lo divino a través del mundo. Este reclamo a la autonomía de la conciencia es evidente, sobre todo, en Mesopotamia y Egipto.

Con la aparición de las ciudades-estado en Sumer alrededor del año 2650 a.C., los dioses del pensamiento arcaico son interpretados como las fuerzas cósmicas creadoras del Universo. Los grandes dioses de Mesopotamia y Egipto eran las grandes fuerzas de la naturaleza, no hacía falta fe para creer en ellos, para creer en el Sol, la Luna, la lluvia, el viento. Era obvio que existían y que ejercían gran influencia en cuanto sucedía<sup>9</sup>. En este lontanar, Mesopotamia produjo la conocida historia épica, *Enuma Elish* (cuando en lo alto), que nos habla de la creación. Y como en el Génesis, cuando hace referencia al estado de confusión en que se hallaban las cosas, nos menciona el caos primigenio donde se da por descontada la gran importancia de las aguas para todos los seres<sup>10</sup>. En este amanecer, el hombre es el acto final y pináculo de la creación. El hombre aparece como rey de la naturaleza<sup>11</sup>. Por esto el hombre entiende que hasta que no se ha familiarizado con el mundo exterior no le es posible indagar en su propia interioridad.

En la evolución del hombre encontramos la evolución histórica y social del pueblo judío y de otras comunidades. La legendaria figura de Abraham, posiblemente contemporáneo de Hammurabi, está enmarcada en las corrientes migratorias del

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 124.

<sup>9</sup> MOSTERÍN, Jesús, *Los judíos*. Alianza, Madrid 2006, p. 86.

<sup>10</sup> Encyclopaedia judaica, vol. V, Meter Publishing House, Inc., New York, 1996, pp. 1061-2.

<sup>11</sup> Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. IV, T & T Clark, Edimburg 1911, p. 229.

elemento semita sobre el Creciente Fértil. La época nómada será considerada, incluso en los momentos del judaísmo tardío, como una auténtica edad de oro<sup>12</sup>.

### **El relato del Génesis**

El relato de la Creación tal como aparece en Génesis es el pórtico principal teológico de la Biblia. El autor produce las bases de un monoteísmo estricto como piedra angular de la religión de Israel. Para ello presenta a un ser extramundano llamado Elohim, que existe antes, fuera y sobre todas las cosas, y que en un momento determinado dio a los mundos su existencia. El autor trata aquí sólo de la creación del mundo visible, y describe las obras de la creación partiendo de lo más imperfecto y primario hasta lo más perfecto y complejo, según la estimación del propio autor, el cual a su vez reflejaba un conocimiento del cosmos conforme a la mentalidad de su época. Santo Tomás distingue en el relato del Génesis una *creatio prima (opus creationis)* y una *creatio secunda (opus distinctionis y opus ornatos)*. Desde luego, en el relato bíblico aparece un claro esquemático redaccional, como se verá más adelante.

Partiendo de lo más indiferenciado a lo más complejo, el autor enumera ocho obras distribuidas en seis días de veinticuatro horas —o períodos de tiempo—, aparte de la formación del caos primitivo, o materia informe de la que saldrán, debido a la voluntad de Dios y conforme a las exigencias de la sabiduría divina, la distinción, el orden y la ornamentación del Universo. Todo proviene de la voluntad e inteligencia de Elohim, hasta el caos primitivo, cuya naturaleza informe describe el autor sagrado para destacar el poder y la sabiduría divinos, que del desorden primitivo sacan el más claro ordenamiento del cosmos. El efecto del primer acto creativo de Elohim es el armazón general del Universo, «Al principio creó los cielos y la tierra»<sup>13</sup>. El autor se sitúa intencionalmente al comienzo del tiempo y con esta frase complejita quiere sintetizar la obra general del Creador. En este contexto la palabra hebrea *bará* significa «crear», según la opinión de muchos autores<sup>14</sup>, dado que se supone que antes del acto creativo de Elohim no existía nada sino Él mismo, cuyo origen no se plantea el autor. Hay que

---

<sup>12</sup> MITRE, Emilio, *Judaísmo y Cristianismo*. Ediciones Istmo, Madrid, 2003, p. 30.

<sup>13</sup> MOSTERÍN, Jesús, ob. cit., p. 14.

<sup>14</sup> CEUPENS, F., *De historia primaeva*, Roma, 1958, p. 5.

subrayar que el verbo *bará* utilizado aquí, en esta forma gramatical, tiene el sentido de un «hacer» divino excepcional, total.

El mundo, para el autor, fue hecho conforme a un plan divino. La acción creadora es exclusiva de Dios; y sólo Él pudo ser también su modelo o causa ejemplar. Al decir causa ejemplar se quiere indicar que Dios, al crear el mundo, lo realizó conforme a la idea o diseño concebido en su mente. El mundo en su conjunto y cada una de las cosas que lo componen tienen en Dios su idea ejemplar, o lo que es lo mismo, el mundo se hizo y se está haciendo según un plan preexistente en la mente divina<sup>15</sup>. El autor del Génesis demuestra una preocupación teológica por establecer la base del monoteísmo estricto y una preocupación litúrgica, es decir, urge la observación del sábado como institución divina; por eso estructura todas las obras de la creación dividiéndolas artificialmente en seis días, de modo que en el día séptimo, día del descanso sabático, el mismo Dios descansara de su obra creativa. Se trata, pues, de un esquema artificial en el que se destacan la omnipotencia, sabiduría y bondad divinas, y la alta dignidad del hombre como señor de la creación. Las criaturas son anuncio de la perfección divina, y manifiestan su gloria, y sus beneficios, «Los cielos pregonan la gloria de Dios y el firmamento anuncia las obras de sus manos» (Ps. 19,2). De esta forma, Dios crea únicamente para comunicar su bondad, por amor de lo creado.

Aunque no hay en la Sagrada Escritura testimonios explícitos sobre esta doctrina, se encuentran en ella elementos valiosos que la justifican. Dios es un ser personal y distinto del mundo que ha creado, y lo ha hecho mediante su palabra, lo cual supone un ser inteligente y libre (*Gen.* 1,3.6.9.); Dios juzga de la obra hecha y la juzga buena, lo que implica que responde a su plan (*Gen.* 1,4.10.12.31). Dios al crear no lo hace por instinto ciego, sino con prudencia, inteligencia y sabiduría, disponiendo todas las cosas y dotándolas de leyes necesarias para que consiguieran su finalidad. Todo agente obra por un fin; de otro modo no se seguiría de su acción un efecto determinado, a no ser por azar. El fin que Dios propuso tenía y tiene una acción y un efecto determinados. Por esto la creación se debe a Él mismo; si actuase por algún fin último fuera de Sí, dejaría de ser Dios, ya que se subordinaría a algo, se mostraría como ser indigente e imperfecto, cuya indigencia e imperfección se llenaría con algo fuera de Sí

---

<sup>15</sup> *S. Th.* 1 q 15, a. 2-3.

mismo. Además sólo el bien puede mover como fin a conseguir, y el bien sumo y total será la finalidad última de todos los seres y de todas las acciones ordenadas; pero el bien sumo y total se encuentra en Dios. Por esto se entiende que la razón teológica guiada por la fe encuentra explicación de esa verdad.

### **El hombre religioso como ser pensante**

Antes de estudiar las condiciones que hace al hombre que sea un ser pensante conviene que hagamos una rápida referencia al concepto ascensional del hombre a fin de comprender mejor su desarrollo, según el cristianismo.

En los *Padres* de la Iglesia tenemos afirmada la misma doctrina. No ha creado Dios el mundo por indigencia o utilidad propia, sino por su sola bondad. Su inmensa benevolencia le condujo a que otras cosas participasen de sus beneficios. El mundo es un grande y admirable pregonero de la majestuosidad de Dios. Todas las cosas están hechas para el hombre, y éste considerando su belleza debe conocer, adorar y servir al Creador. Así, la doctrina de la Iglesia recoge las enseñanzas de la Sagrada Escritura. El Concilio Vaticano I definió que:

«Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a las criaturas, creó de la nada la criatura corporal y la espiritual y después la humana»<sup>16</sup>.

Por consiguiente lo que indujo a Dios a crear no pudo ser sino Él mismo, su propia bondad. Ningún bien finito puede mover a Dios a obrar, pues todo bien que existe no es más que participación de la suprema bondad de Dios. Como dice Santo Tomás, el amor únicamente pudo mover a Dios, el amor de sí mismo que ve la conveniencia de que otros participen de su misma felicidad y bondad<sup>17</sup>. Incluso los racionalistas bajo el influjo de la ética kantiana afirman que el mundo había sido creado

---

<sup>16</sup> GUELLEY, R., *Los comienzos de la salvación*, Salamanca, 1965 en Enciclopedia de la Biblia, vol. VII. Editorial Éxito, Barcelona, 1964, p. 645.

<sup>17</sup> *De Pot.*, q.3, a. 15 ad14.



para la felicidad del hombre en sí mismo, ya que Dios, ser moralmente perfecto y bueno, no puede querer para el hombre más que el bien. Por todo ello se entiende que la felicidad de los hombres y la gloria de Dios están enlazadas íntimamente entre sí. De esta suerte la filosofía está estrechamente ligada con el pensamiento religioso monoteísta, ya que significa amor a la sabiduría; y cuyos objetos predilectos de investigación son Dios, el alma y la felicidad eterna.

Por su parte la especulación filosófica está inspirada, según sus dos principales representantes, Platón y Aristóteles, por un anhelo ascensional. Por encima de todo y en todas las cosas el hombre busca a Dios. De esta suerte, el deseo por conocimiento de la naturaleza y origen de las cosas es algo natural que no se adquiere, sino que es parte del ser humano. A pesar de que el hombre se siente indefenso en medio del Universo, y tiene un conocimiento limitado, posee una gran capacidad e imaginación para hallar una respuesta a cuestiones que son el objeto de la ciencia y la filosofía, por ello los primeros filósofos griegos que buscaron el saber por lo que en sí vale, muy conscientes se preguntaban *¿Por qué existe el Universo?* Esta reflexión se viene haciendo desde que el hombre tiene uso de razón, ésta es una realidad que el hombre debe buscarla por sí mismo<sup>18</sup>. Aristóteles nos recuerda en su *Metafísica* que «todos los hombres tienden por naturaleza al saber». Por eso la filosofía se apoya sólo en la fuerza de la razón.

### **¿Por qué existe el Universo?**

Esta es una pregunta, coma sabemos, que empezó a tener gran importancia con los presocráticos. Este es un intento del hombre para comprender y explicarse el Universo en que vive. Es a partir del siglo V a.C. cuando la *filosofía crítica* incluye la lógica y la epistemología y alcanza una fase avanzada del pensamiento humano. El hombre, desde sus comienzos, siempre se ha preguntado a sí mismo cuál es la eficacia de los instrumentos con que le dotó la naturaleza para entrar en contacto con el mundo que le rodea.

---

<sup>18</sup> COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, vol. I. Ariel, 4ª ed., Barcelona, 1994, p. 23.

De esta forma empezó a dudar del testimonio de los sentidos, como hicieron Heráclito y Parménides<sup>19</sup>. Se pregunta si las cosas cambian, *¿qué son de verdad?* Si algo que era deja de ser, resulta que la misma cosa *es* y *no es*. Así la primera oposición que los griegos se formularon fue la que existe entre materia y forma<sup>20</sup>. Por ello la filosofía comenzó por la creencia de que detrás de este caos aparente existen una permanencia oculta y una unidad, que el hombre puede llegar a descubrir por sí mismo<sup>21</sup>. En esta sabiduría, los presocráticos proporcionarían una gran aportación filosófica; este período está dominado por el problema de descubrir la unidad responsable del orden del mundo. Su testimonio está conservado en las obras de Platón y Aristóteles. Aunque la filosofía presocrática está dominada por el problema cosmológico, no excluye al hombre de sus consideraciones. Para los presocráticos, los mismos principios que explican la constitución del mundo físico explican también la del hombre<sup>22</sup>.

Los presocráticos intentaron ir más allá de las apariencias múltiples y mudables de que consiste la naturaleza, y concluyeron que la sustancia es la materia de que todas las cosas se componen. Para los presocráticos la *fysis* no es una sustancia inmóvil sino que es el principio de la acción e inteligibilidad de todo lo que es múltiple y deviene. Tenían la convicción de que la sustancia corpórea primordial encierra en sí misma una fuerza que la hace moverse y vivir<sup>23</sup>. El devenir como tal no resultaba comprensible para la razón, por ello intentaban descubrir la existencia de un *ser* que *deviene*. Un Ser que está más allá de todo cambio y que explica, junto con el cambio, la multiplicidad de las cosas<sup>24</sup>. Por esto concluyeron que los componentes materiales del mundo están en un flujo constante de decadencia y renovación, que son diversos e incomprensibles; pero que el elemento permanente y comprensiblemente consiste en su estructura y forma. Por ello a los primeros pensadores les pareció que esa estabilidad hay que buscarla en la sustancia de que está hecho el mundo.

---

<sup>19</sup> ALEGRE, Gorri, Antonio, *Estudios sobre los presocráticos*. Anthropos, Barcelona, 1975, p. 20.

<sup>20</sup> GUTHRIE, William, K.C., *Los filósofos griegos*, trad. Florentino M. Turner. Fondo de Cultura Económica, 5ª ed., México 2003, pp. 29-30.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 33-34.

<sup>22</sup> COPLESTON, Frederick, *ibíd.*, p. 89.

<sup>23</sup> JAEGGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Ediciones F.C.E., 3ª ed., Madrid, 1982, p.

<sup>24</sup> CROMBIE, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón*. Revista de Occidente, Madrid, 1979, p. 12.

<sup>25</sup> GUTHRIE, William, *ob. cit.*, p. 33.

## Conocimiento del ser, lo que es o existe

El problema del ser es el capital de la filosofía. Para Parménides el ser es un atributo que pertenece a todo lo que es. El único objeto del conocimiento es el Uno, continuo y eterno. El hombre no puede acometer una indagación del mundo con objetividad si no tiene en cuenta el valor de su vida interior y sus relaciones con los otros hombres.

El hombre es sobre todo un ser pensante. El pensamiento humano sólo puede aprehender las cosas como «algo» o parte de una cosa, y ese «algo» sólo puede darse como circunscripción de una cosa en el seno de las demás. Así, el resultado de su aprehensión, depende esencialmente del horizonte primario que confiere sentido al «algo», dentro del Universo en que se mueve. Los filósofos griegos, como sabemos, trataron de entender y clasificar ese algo en el seno de todos los demás algos o cosas reales existentes en el Universo. Este conjunto es, en expresión de los antiguos griegos, un cosmos. De esta suerte, el hombre va paulatinamente aproximándose a las razones por las que las cosas mismas pueden existir y actuar como tales en el seno del Cosmos. Este es lo que se llama «mundo», el mundo que el hombre tiene y en el cual existe.

El hombre no puede reconocer que una sustancia constituya el ser y el principio de las cosas externas sino en cuanto reconozca también el ser y la sustancia de su existencia individual y colectiva<sup>25</sup>. El problema del origen de todas las cosas era tan complejo que cualquier respuesta a él no podía dejar de considerar alguna nueva manera de ver la verdadera naturaleza de aquellos altos poderes que reverenciaban los mitos bajo el nombre de «los dioses». Este concepto empezó a tomar cuerpo de una forma más manifiesta con Platón<sup>26</sup>. A partir de él se empezará a ver con mayor claridad la conciencia filosófica de la naturaleza humana como una parte de la naturaleza del Universo.

Por las razones que se han expuesto, la presocrática, para nosotros, tiene una significación ejemplar como historia primera de la libertad del espíritu occidental, como órgano independiente y autónomo de la interpretación cósmica junto a la religión. Las

---

<sup>26</sup> JAEGER, Werner, ob. cit., p. 175.

historias habituales de la religión apenas habían tratado nunca en serio su teología dentro de este conjunto más amplio, probablemente porque el principal interés de estas historias siempre se habían dirigido más a las divinidades objeto de culto y las instituciones religiosas que a las ideas<sup>27</sup>. La presocrática formuló con la mayor sencillez los problemas que todavía nos preocupan.

### **Encuentro de la filosofía con la religión**

Unos pocos sabios griegos, como Demócrito, sostenían que la materia era inherentemente granular y que todas las cosas estaban constituidas por un gran número de diversos tipos diferentes de átomos. Sus ideas influyeron en la física y química modernas; su hallazgo fundamental del *atomismo*, trató de explicar todo el Universo y lo que en él ocurría, a través de partículas indestructibles, eternas e indivisibles. Su aportación inspiraría a otros sabios en dicho concepto<sup>28</sup>. Como vemos la aportación de los filósofos anteriores a Sócrates fue muy importante.

De esta forma, en el conjunto de sus formas filosóficas fue donde el Occidente llegó a tener conciencia de la filosofía, como un ejemplo metódico que se distingue de los demás por su objeto y el modo propio de plantear los problemas. Así, paso a paso, partiendo de reglas prácticas sobre el uso de los sentidos y del pensamiento, el hombre llega a una concepción total acerca de la realidad entera en la que se encuentra la filosofía con la religión.

Por esto debe ser una de nuestras principales finalidades dar a la religión de los filósofos un lugar realmente positivo en nuestro esfuerzo por comprender cómo se

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>28</sup> El más conocido, Albert Einstein publicó en 1905 cuatro artículos que revolucionaron la física del momento, en ellos exponía una explicación teórica del movimiento —el movimiento irregular, aleatorio de pequeñas partículas de polvo suspendidas en un líquido— podía ser explicado por el efecto de las colisiones de los átomos del líquido con las partículas de polvo. Como sabemos dedicó su atención a las teorías sobre la constitución atómica. En 1911 el físico Ernest Rutherford mostró, finalmente, que los átomos de la materia tienen verdaderamente una estructura interna. Hasta hace veinte años, se creía que los protones y los neutrones eran partículas «elementales», pero experimentos en los que colisionaban protones con otros protones o con electrones a alta velocidad indicaron que, en realidad, estaban formados por partículas más pequeñas llamadas *quarks*. Actualmente sabemos que ni los átomos, ni los protones y neutrones, dentro de ellos, son indivisibles. Así, estas partículas elementales son los ladrillos básicos con los que todas las cosas están hechas. HAWKING, Stephen, *Historia del tiempo*. Austral Ciencias y Humanidades, Madrid, 2007, p. 112.

desarrolló la religión griega. Una auténtica comprensión del intelectualismo religioso lo apreciamos en Platón. Un buen ejemplo de esto lo podemos apreciar en lo que respecta al mito del origen de la raza humana y la humana civilización que atribuye Platón a Protágoras. En el diálogo de este nombre, se da por supuesto el culto a Dios como un elemento esencial de la cultura humana<sup>29</sup>. Detrás de esta actitud positiva está agazapado también el problema de la certeza y verdad objetiva de la fe en Dios. En esta búsqueda primitiva, el mundo humano y el divino se encuentran estrechamente unidos; por lo tanto, la investigación se extiende desde la cosmogonía a la teogonía. Esta complejidad constituye la verdadera grandeza de la civilización griega<sup>30</sup>. Por esto la historia de la filosofía no es un mero cúmulo de opiniones aisladas, sino una continuidad que forman un cúmulo de aportaciones individuales. Es decir, la historia de la filosofía da cuenta de los esfuerzos constantes del hombre por hallar la Verdad Absoluta mediante la razón<sup>31</sup>.

Durante el siglo IV Platón descubrirá y tratará de demostrar que la realidad o el ser no son de un único género y que además del Cosmos existe también una realidad inteligible y que trasciende a lo sensible. Por lo tanto, descubrirá lo que más tarde se denominará metafísica. Este descubrimiento llevará a Aristóteles a distinguir entre la física propiamente dicha, y la metafísica. Con Platón y Aristóteles se plantearán de un modo estable los problemas que ya se han comentado. En realidad dichos problemas constituyen el camino que debe seguir el hombre para llegar a la verdad.

No es intención de este trabajo comentar en profundidad la filosofía de Platón y Aristóteles, ya que todos conocemos su gran aportación a la filosofía. Sin embargo, se hace necesario hacer referencia a algunas de sus grandes aportaciones por creer que éstas benefician al conjunto de esta tesis. Hay que subrayar que Platón estableció un puente entre la filosofía de tendencia religiosa y la filosofía<sup>32</sup>. En muchos diálogos a partir del *Georgias* la filosofía de Platón, por lo que respecta a determinados temas, se

---

<sup>29</sup> Platón, *Protág.*, 322 a.

<sup>30</sup> GEYMONAR, Ludovico, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, trad. Pere Lluís Font, Crítica, Barcelona, p. 15.

<sup>31</sup> García Borrón, Juan Carlos, *Historia de la filosofía*, vol. I, Ediciones del Serbal, Barcelona 1998, p. 122.

<sup>32</sup> GOMPertz, Theodor, *Pensadores griegos*, t. II, Editorial Herder, 3ª ed., Barcelona 2000, p. 308.

convierte en una especie de fe razonada. Es decir, intenta elevar el espíritu hasta las Ideas que se hallan en el exterior del mundo<sup>33</sup>.

Platón halla una nueva ruta que conduce al descubrimiento de lo suprasensible, esto es, del ser inteligible. Esto lo podemos ver en el *Fedón*<sup>34</sup>. Para Platón lo suprasensible constituye la imagen del mundo no espacial de lo inteligible. Platón subraya, convencido, que este lugar suprasensible y las ideas que en él se encuentran «sólo son captadas por la parte más elevada del alma», es decir, por la inteligencia<sup>35</sup>. Las ideas, pues, existen aparte de los seres particulares, como modelos inmutables y eternos, accesibles a la mente en el pensamiento, pero no en los sentidos. Con este espíritu se sitúa el hombre por encima de toda experiencia espacio-temporal, pero permaneciendo en nuestro mundo sensible.

Conocer el mundo sensible es fundamental para poder ir más allá de lo sensible, como asegura expresamente Platón en el *Timeo*. Siendo ya anciano, Platón nos dice que los hombres son una creación admirable salida de las manos de Dios. Da por supuesto desde el comienzo que el conocimiento es algo que se puede alcanzar y que debe ser infalible, acerca de lo *real*. El desarrollo de la mente humana a lo largo de su camino desde la ignorancia hasta el conocimiento, atraviesa dos campos principales, el de la opinión y el del conocimiento. Sólo este último puede recibir propiamente el nombre de saber.

En el *Timeo*, Platón nos dice que:

«El mundo sensible elaborado por el Artífice es algo nacido; ha nacido porque puede verse y tocarse y tiene cuerpo; tales cosas son todas sensibles, y las cosas sensibles están sujetas a procesos de generación y decadencia»<sup>36</sup>.

Y ha sido producido gracias a aquella bondad que quiere difundir el bien. En esta obra, Platón nos dice que la formación del mundo es debida a la acción del

---

<sup>33</sup> REALE, Giovanni y Antisen, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, 2ª ed., Barcelona 1997, p. 124.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>35</sup> ROSS, David, *Teoría de las Ideas*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1986, p. 39.

<sup>36</sup> HASNER, Pierre, Straus, Leo y Cropsey, Joseph, *Historia de la filosofía*. México, 1966, p. 107.

demiurgo, que dotó al cosmos de un alma inteligente. El demiurgo, además, crea el tiempo para que el Universo sea imagen móvil de la eternidad. Y finalmente crea al hombre, en él, la creación del alma sirve de puente entre el mundo material y el espiritual<sup>37</sup>.

### **El Uno se manifiesta como el Bien**

Quiero prestar especial atención al concepto del *Bien* siguiendo a Platón. Él considera el bien como origen de todo ser, sin confundirse con ninguno de ellos. El bien es aquello que en sí mismo tiene la perfección en sí mismo. Es la más elevada de las formas, fuente de conocimiento y de ser. El Bien está mucho más allá de todo lo que podamos experimentar en la vida ordinaria. En cuanto a la concepción de Uno, podemos decir, en oposición a la multiplicidad, que es lo perenne, lo verdadero, según Parménides.

En el *Parménides* Platón nos dice que lo uno no puede existir sin los muchos, al igual que los muchos no pueden existir sin lo uno<sup>38</sup>. Este concepto lo lleva a exponer que la Idea, para ser aquella que es, debe ser diferente a todas las demás, es decir, debe «no ser» todas las otras. La totalidad de las ideas surge de la cooperación entre estos dos principios originarios. El Uno actúa sobre la ilimitada multiplicidad como principio limitante y determinante, es decir, como principio formal (principio que da forma, en la medida en que determina y delimita). Mientras tanto el principio de la multiplicidad ilimitada sirve como substrato (como materia inteligible). Todas y cada una de las ideas,

---

<sup>37</sup> Con respecto al *Timeo* quisiera hacer notar que dicha obra sigue inspirando a científicos como Werner Kart Heisenberg. Él fue quien diseñó el *Principio de incertidumbre de Heisenberg*, que revolucionó la física del siglo XX. Además, utilizó la mecánica cuántica para predecir el espectro dual del átomo de hidrógeno y explicar el del helio. Heisenberg señaló que en el *Timeo* es donde se encuentra toda la teoría atómica de Platón. Le apasionó su supuesto básico, no se podrá entender el Universo hasta que se conozcan los componentes menores de la materia. Éste concepto hizo que Heisenberg dedicara su vida a estudiar las menores partículas de la materia. Lederman, Leon y Teresa Dick, *La partícula divina*, trad. JP. Campos. Crítica, Barcelona, 2008, p. 240.

<sup>38</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*. Herder, 2ª ed., Barcelona, 1997, p. 104.

<sup>39</sup> KRAEMER, Johannes, *Historia de la filosofía*. Herder, Barcelona, 1997, p. 14

en consecuencia, son una mezcla de ambos principios<sup>39</sup>. Además el Uno, en la medida que delimita, se manifiesta como el Bien, porque la delimitación de lo ilimitado, que se configura como una forma de unidad en la multiplicidad, es esencia, orden, perfección<sup>40</sup>.

Por su parte, Aristóteles logra avanzar un paso más, dado que, invirtiendo los términos de la jerarquía, antepondrá un Dios que posee rasgos de persona a lo divino impersonal. Afirma que el mundo, a pesar de ser eterno, depende de Dios<sup>41</sup>. De esta forma Aristóteles se acerca mucho más que Platón a la idea de la Creación. No obstante, ni siquiera Aristóteles conseguirá llegar a una visión monoteísta, que Occidente sólo podrá conocer a través de los textos de la Biblia. El concepto de filosofía aparece, pues, en Aristóteles, profundamente cambiado. Según Aristóteles, la filosofía tiene por objeto, no una realidad particular, sino el aspecto fundamental y propio de toda la realidad. Sólo la filosofía considera el ser en cuanto tal, prescindiendo de las determinaciones que constituyen el objeto de las ciencias particulares. Este concepto de filosofía como «ciencia del ser en cuanto ser» es verdaderamente el gran descubrimiento de Aristóteles. En esta fase, Aristóteles, aun habiéndose apartado del concepto platónico del filosofar, permanece fiel al principio platónico de que la investigación humana debe preferentemente dirigirse hacia los objetos más altos, que constituyen los valores supremos.

Para Aristóteles ser y el uno deben de algún modo identificarse, ya que es necesario descubrir aquel sentido del ser, por el cual el ser es uno. Evidentemente, el ser, que es objeto de la metafísica, es aquel precisamente que no puede no ser, el ser necesario. Por consiguiente, la necesidad constituye para Aristóteles el sentido primario fundamental del ser, aquel que a partir del cual todos los demás pueden ser comprendidos aunque sean distintos. Esta era la misma tesis de Parménides («el ser es y no puede no ser»)<sup>42</sup>. En consecuencia, lo que Aristóteles quiere afirmar es que el ser necesario es el único objeto de la ciencia y que de lo que no es necesario se puede tener conocimiento sólo en la medida en que se aproxima de alguna manera a la necesidad, en

---

40 STRAUSS, Leo y CROPSEY, Joseph, *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 127.

41 CROMBIE, I. B., ob. cit., p. 124.

42 *Ibid*, p. 128.



el sentido de que manifiesta cierta uniformidad. En otras palabras, el ser necesario es el ser sustancial; el ser que el principio de contradicción permite reconocer y aislar en su necesidad es la sustancia. La sustancia es el ser por excelencia, el ser que es imposible que no sea y, por lo tanto, es necesariamente, el ser que es primero en todos los sentidos.

Este término filosófico designa lo que es en sí y por sí. Literalmente significa «lo que está debajo de». De ahí que se entienda por sustancia aquello que está debajo de los accidentes o elementos mutables; sirve de soporte a los accidentes, pudiendo estos cambiar, sin que cambie la sustancia. Aristóteles distinguía entre sustancia primera y sustancia segunda.

De esta forma la sustancia, es según Aristóteles, la causa primera del *ser propio* de cada realidad determinada. Es lo que hace de un compuesto algo que no se resuelve en la suma de sus elementos componentes. Es decir, la sustancia puede adquirir sucesivamente varias formas pero permanece idéntica, en medio de su multiplicidad fenoménica<sup>43</sup>. Tal naturaleza es la sustancia de aquella realidad, es el principio constitutivo de su ser. La sustancia es siempre principio, nunca elemento componente<sup>44</sup>. Sólo ella, por tanto, permite contestar a la pregunta respecto al *por qué* de una cosa. Para Aristóteles la validez que el ser posee no proviene de un principio extrínseco, del bien, sino de su principio intrínseco, de la sustancia<sup>45</sup>.

En otras palabras, para Aristóteles la sustancia es la *forma* de las cosas compuestas, y da unidad a los elementos que componen el todo y al todo una naturaleza propia, distinta de la de los elementos componentes<sup>46</sup>. La forma de las cosas materiales, que Aristóteles llama *especie*<sup>47</sup>, es por tanto, su sustancia. Como esencia del ser, la sustancia es el principio de inteligibilidad del ser mismo. Es lo que la razón puede tomar de la realidad en cuanto tal; y constituye el elemento estable y necesario, sobre el cual se funda la ciencia. No hay ciencia, en efecto, más que de lo necesario; mientras que el conocimiento de lo que puede ser y no ser, es más opinión que ciencia. Por una parte, en

---

<sup>43</sup> BUENO, Miguel, *Las grandes direcciones de la filosofía*. Fondo de cultura económica, México, 1957, p. 24.

<sup>44</sup> ARISTÓTELES, *Met.*, VII, 1, 1041b31.

<sup>45</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, Herder, 2ª ed. Barcelona, 1997, p. 111.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *ibíd*, VIII, 6 b, 2.

<sup>47</sup> *Met.*, VII, 1033 b, 5.

tanto que forma o especie, la sustancia es ingenerable e incorruptible, por otra parte, en tanto que compuesto y realidad particular existente, es engendrable y corruptible<sup>48</sup>.

Así, pues, para Aristóteles el estudio de la *individualidad* como única realidad existente, concreta y cambiante, es primordial; las individualidades (*sustancias*) realizan, cada una a su manera, un *universal* o modo de ser general (la esencia), es decir, aquello que la cosa es y cuyo ser comparte con los demás individuos de su misma especie. Esta individualidad y universalidad, unidas en las cosas concretas, las explica Aristóteles por dos principios físicos: *materia* y *forma*. A estas dos primeras causas intrínsecas del ser, añade las extrínsecas, *eficiente* y *final*. Con las nociones de *potencia* y *acto*, teoría fundamental en el pensamiento aristotélico, trata de resolver el problema del cambio, es decir, es un tránsito de la potencia al acto; este cambio o movimiento constituye el modo de existir de las cosas en el tiempo, lo cual presupone un primer motor inmóvil (acto puro, causa de sui) que es lo que el filósofo entiende por Dios. Ahora bien, el primer motor inmóvil debe ser acto, no potencia. Lo que posee solamente la potencia de mover, puede también no mover; pero si el movimiento del cielo es continuo, el motor de este movimiento no sólo debe ser eternamente activo, sino que debe ser por su naturaleza acto, absolutamente privado de potencia. Y puesto que la potencia es materia, ese acto está también privado de materia, es decir, es *acto puro*<sup>49</sup>.

La existencia de una sustancia inmóvil es demostrada por Aristóteles tanto en la *Metafísica* (XII, 6) como en la *Física* (VIII, 10)<sup>50</sup>. Este acto puro o primer motor no tiene magnitud ni, por tanto, partes y es indivisible. Explica que una magnitud finita no podría mover por un tiempo infinito, ya que nada finito posee una potencia infinita; y una magnitud infinita no puede subsistir. Pero no teniendo materia ni magnitud, la sustancia inmóvil no puede mover como causa eficiente sino como causa final.

Así, todo lo que es deseable e inteligible, mueve sin ser movido y lo uno y lo otro se identifican en su principio, puesto que lo que se desea es lo que la inteligencia juzga bueno en cuanto es realmente tal. En la jerarquía de las realidades inteligibles, la sustancia simple y en acto ocupa el primer lugar; en la jerarquía de los bienes ocupa el

---

<sup>48</sup> *Ibid*, VII, I, 1028 a 31.

<sup>49</sup> REALE, Giovanni y Antisen, Dario, *ob. cit.*, p. 170; *Met.*, XII, 6, 1071 b, 22.

<sup>50</sup> GEYMONAT, Ludovico, *ob. cit.*, p. 305.

primer lugar lo que es excelente y deseable por sí mismo<sup>51</sup>. Gracias a la identidad de lo inteligible con lo deseable, el grado sumo de lo inteligible, la sustancia inmóvil, se identifica con el grado sumo de lo deseable, dicha sustancia es, pues, también el supremo grado de la existencia, el *sumo bien*<sup>52</sup>. Como tal, «es objeto de amor, mueve en cuanto es amada y las demás cosas son movidas por lo que ella mueve de tal manera, esto es, por el primer cielo»<sup>53</sup>.

Así, el movimiento es, según Aristóteles, el paso de la potencia al acto y posee, por tanto, siempre un fin, que es la forma o especie que el movimiento tiende a realizar. Puesto que el acto como sustancia precede siempre a la potencia, cada movimiento presupone ya en acto la forma que es su término final. El movimiento de un cuerpo, dice Aristóteles, no se explica sino admitiendo que el mismo tiende naturalmente a alcanzar su lugar natural<sup>54</sup>. El lugar natural de un elemento está determinado por el orden perfecto de las partes del Universo. Alcanzar este lugar y, por lo tanto, mantener y garantizar la perfección del todo, es el *fin* de todo movimiento físico. En la ley fundamental que explica los movimientos de la naturaleza, está presente ya la consideración del fin. Este concepto lleva a Aristóteles a la doctrina de la escala jerárquica de los seres, así, gradualmente, vamos acercándonos a Dios. Tanto para Aristóteles como para Platón, la estructura sustancial del Universo está más allá de los límites de la creación divina, es insusceptible de principio y fin.

A la sustancia inmóvil en cuanto es, es la más elevada de todas, a ella pertenece propiamente la que incluso para los hombres es la vida más excelente, es la vida de la inteligencia, pero que se les da sólo por breve tiempo. Únicamente la inteligencia divina no puede tener un objeto distinto de sí o inferior a sí misma. Ella se piensa a sí misma en el lugar de lo inteligible, la inteligencia y lo inteligible son en Dios una sola cosa «Dios, pues, si es lo más perfecto que hay, se piensa a sí mismo y su pensamiento es *pensamiento del pensamiento*»<sup>55</sup>. De esta forma la actividad del pensamiento es lo más

---

51 CROMBIE, I.M., ob. cit., p. 134.

52 GEYMONAT, ibid., p. 308.

53 Ibid, p. 310.

54 Ibid, p. 311.

55 REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, ob. cit., p. 171.

56 COPLESTON, Frederick, ob. cit., p. 315.

excelente y lo más dulce que pueda existir, la vida divina es la más perfecta entre todas, eterna y feliz<sup>56</sup>.

### **La importancia de la virtud**

La virtud es un tema muy importante no solo en el aristotelismo, sino en el monoteísmo judío-cristiano como veremos más adelante. En el pensamiento aristotélico la virtud puede aplicarse a las cosas y a las personas. Para las primeras, la virtud es su manera de ser propia y exclusiva que posibilita el cumplimiento de su misión o función. Relativa a la persona, en lo que respecta a este trabajo, es la capacidad humana, perfeccionada por el esfuerzo, que nos induce a obrar moderadamente.

Por esto comenta sobre el alma humana, entendida como sustancia espiritual; Aristóteles la define como una sustancia que informa y vivifica a un determinado cuerpo. Es definida como «el acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia»<sup>57</sup>. La función de la inteligencia es análoga a la de la sensibilidad. El alma intelectual recibe las imágenes como los sentidos reciben las sensaciones; su misión es juzgarlas verdaderas o falsas, buenas o malas; y según cómo las juzga, las aprueba o desecha, las desea o las rehuye. Es, pues, la inteligencia, la capacidad de juzgar las imágenes que los sentidos proporcionan. El alma entendida así, es la sustancia espiritual e inmortal que informa al cuerpo humano, y con él constituye la esencia del hombre. Aristóteles prosigue diciendo que todas las actividades humanas tienden hacia fines que constituyen bienes. El conjunto de las acciones humanas y el conjunto de los fines particulares a los que tienden éstos se hallan subordinados a un fin último, que es el bien supremo, que todos los hombres coinciden en llamar «felicidad»<sup>58</sup>.

De esta forma el estudio sobre la felicidad se transforma en un estudio sobre la virtud. Por tanto debe ir el *placer* unido a la vida según la virtud. Esta es la verdadera actividad del hombre, y toda actividad es acompañada y coronada por el placer<sup>59</sup>. Los bienes exteriores, como las riquezas, el poder o la belleza, pueden, con su presencia,

---

<sup>57</sup> STRAUSS y CROUSEY, Joseph, ob. cit., p. 129.

<sup>58</sup> CROMBIE, I.M., ob. cit., p. 147.

<sup>59</sup> COPLESTON, Frederick, *op. cit.*, p. 333; *Et. Nic.*, X, 4 1174 b.

facilitar la vida virtuosa o volverla más difícil con su ausencia; mas no pueden determinarla. La virtud y la maldad dependen solamente de los hombres. El hombre, desde luego, debería escoger el fin, que está en él por naturaleza como una luz que lo lleva a juzgar rectamente y escoger el bien verdadero. Mas la virtud depende precisamente de la elección de los medios que se hace en vista del bien supremo. Por esto se hace necesario formar hombres valiosos, pues la sociedad y sobre todo la política necesitan de principios éticos<sup>60</sup>.

Sin embargo, hay que aclarar que todavía subsiste el prejuicio de que la filosofía se ocupa de problemas que no tienen nada que ver con la realidad de la existencia humana, y de que permanece encerrada en una esfera lejana e inaccesible donde no llegan los deseos ni las necesidades de los hombres. Y junto a este existe otro prejuicio, el de que la filosofía es un conjunto desconcertante de opiniones superpuestas que se contradicen. Ambas ideas son erróneas, en realidad nada que sea humano resulta ajeno a la filosofía porque ésta es la reflexión del hombre que se busca a sí mismo. Y en tal reflexión, todos los pensamientos sinceros y coherentes son importantes, tanto los antiguos como los modernos.

No obstante, la virtud no es realizable, según Aristóteles, fuera de la vida en sociedad, esto es, del Estado. Es decir, el Estado es una comunidad que no sólo tiene en cuenta la existencia humana, sino la existencia material y la felicidad espiritual. Sin embargo el problema fundamental consiste para Aristóteles en encontrar la *Constitución más adecuada a todas las ciudades*<sup>61</sup>, Aristóteles manifiesta que «Es necesario tener en la mente un gobierno no sólo perfecto, sino también realizable y que pueda fácilmente adaptarse a todos los pueblos»<sup>62</sup>. Así, para Aristóteles, existen distintas especies de democracia, según que el gobierno se funde en la igualdad absoluta de los ciudadanos o se reserve a determinados ciudadanos de especiales requisitos. Cada tipo de gobierno es bueno mientras se adapte a la naturaleza del hombre y a sus condiciones históricas<sup>63</sup>. Todo individuo debe estar interesado en la historia de todos los seres que comprenden su comunidad. Por eso la perfección intrínsecamente consiste en la plena participación de la totalidad.

---

<sup>60</sup> STRAUSS, Leo y CROUSEY, Joseph, ob. cit., p. 131.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES., *Pol.*, III, 9, 1280 a.

<sup>62</sup> CROMBIE, I.M., ob. cit., p. 149; *Et, Nic.*, 1094 b, 7-11.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 152.

## CAPÍTULO II

### ***El Alcance Revolucionario del Mensaje Bíblico***

Después de ver los diversos tipos de solución propuestos por los griegos en lo que concierne al problema del origen de los seres, del Bien supremo, la sustancia como principio constitutivo del ser, la escala jerárquica de los seres, y la virtud. En cambio, el mensaje bíblico, como también sabemos, habla de creación, desde el comienzo mismo. Dios no se sirvió de algo preexistente, como el demiurgo platónico, ni tampoco se valió de intermediarios en la creación. Todo lo produjo de la nada; de la nada se originan todas las cosas, sin distinción alguna. Dios crea libremente, mediante un acto de voluntad, por causa del bien, produce las cosas como un don gratuito; lo creado, pues, es algo positivo. El creacionismo se impondrá como la solución por excelencia del antiguo problema de cómo y por qué los muchos se derivan del Uno, y lo finito de lo infinito. La definición que Dios da de sí mismo a Moisés, «*Yo soy el que soy*», será interpretada en cierto sentido como la clave para entender antológicamente la doctrina de la creación.

Hemos visto también como los griegos habían considerado la ley moral como la ley de la *physis*, la ley de la naturaleza misma, una ley que se impone, al mismo tiempo, a Dios y a los hombres, en la medida que no ha sido formulada por Dios, sino que Dios mismo se halla vinculado a ella. La noción de un Dios que prescribe una ley moral (un Dios legislador) es algo ajeno a todos los filósofos griegos. Por lo contrario el Dios bíblico entrega al hombre la ley como mandato. La virtud (el supremo bien moral) consiste en la obediencia a los mandamientos de Dios, y esta obediencia coincide con la santidad, virtud que la visión naturalista de los griegos colocaba en segundo plano<sup>64</sup>.

Destaca como uno de los rasgos fundamentales de la religión, la importancia del hombre como microcosmos. Gracias a la ayuda de la Biblia, el hombre se vuelve a dar perfecta cuenta de su importancia como un admirable microcosmos, que ocupa un lugar privilegiado en la Creación. Dios es su principio y su último fin. Filosofía y fe son dos cosas completamente distintas por sus objetos y sus métodos. La filosofía debe ser libre, autónoma, de esta forma podrá ayudar a la fe y ésta a la filosofía cuando sea necesario.

---

<sup>64</sup> REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, ob. cit., p. 338.

Así, de esta forma podrán contribuir a la razón humana para ayudar al hombre a aspirar a la visión de Dios como su felicidad natural. La filosofía es un conocimiento natural adquirido por la razón humana por medio de sus propias fuerzas, mientras que la religión es la luz de la fe, por la cual asentimos a las verdades por Dios. No hay que olvidar, sin embargo, que no todas las verdades reveladas por Dios pertenecen estrictamente al orden sobrenatural, sino que Dios ha revelado también verdades de orden natural, las cuales no exceden la capacidad de la inteligencia humana. Por ejemplo, la existencia y los principales atributos de Dios, su providencia, la espiritualidad e inmortalidad del alma, el libre albedrío, la obligación moral, los deberes individuales y sociales. Éstas son verdades que están al alcance de la razón humana, así, pues, hay un conjunto de verdades naturales comunes a la fe y a la filosofía.

Sin duda sabemos que además de estas verdades naturales, el pensamiento judío-cristiano contiene otras verdades consideradas sobrenaturales. La fe judío-cristiana suministra a los que la profesan un concepto de Dios, del mundo y del hombre. Esto lo podemos comprobar en la Biblia. La Sagrada Escritura se presenta, pues, como la palabra de Dios; como tal, su mensaje es objeto de fe. Quien pretenda poner la fe entre paréntesis y leer la Biblia como científico puro, igual que se lee un texto de Platón o de Aristóteles, llevaría a cabo una operación contraria al espíritu de dicha escritura. La Biblia cambia completamente de significado según sea leída creyendo que se trata de la palabra de Dios, o no creyéndola<sup>65</sup>. Sin embargo, aunque no constituya una filosofía, en el sentido griego del término, la visión general de la realidad y del hombre que la Biblia nos presenta —en la medida en que se refiere a algunos de los contenidos esenciales de los que también se ocupa la filosofía— implica una serie de ideas fundamentales que poseen una importancia, también filosófica, de primer orden. Se trata de ideas importantes hasta tal punto, no sólo para los creyentes sino también para los no creyentes, que la difusión del mensaje bíblico modificó de manera irreversible el aspecto espiritual de Occidente.

Después de que el mensaje bíblico alcanzara al hombre ya no será posible filosofar desde fuera de la fe, es decir, no creyendo. La filosofía griega había llegado a

---

<sup>65</sup> JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 9ª ed. Fondo de cultura económica, Madrid, 2000, p. 458.

concebir la unidad de lo divino como la unidad de una esfera que por esencia admitía en su propio ámbito una pluralidad de entidades, de fuerzas y de manifestaciones, con grados y planos jerárquicos diferentes. No había llegado, pues, a concebir la unicidad de Dios y, por consiguiente, jamás se había planteado como un dilema la cuestión acerca de si Dios era uno o muchos, y por lo tanto había permanecido siempre más acá de una concepción monoteísta. Sólo mediante la difusión del mensaje bíblico, primero en el pueblo judío y más tarde en Occidente, se impone la noción de un solo Dios.

### **Los comienzos del judaísmo**

Considerando la experiencia que los judíos acumularon por medio de su contacto con muchos países. Los judíos, se tiene que comprender, fueron alumnos como también fueron maestros durante el tiempo de sus desplazamientos. Ellos aprendieron de los egipcios, canaanitas, babilonios, griegos, parthianos, romanos, árabes, y otros pueblos con los que tuvieron contacto, obteniendo algunas veces buena fortuna y otras veces no tan buena. A pesar del aislamiento a que fueron sometidos, ellos nunca permanecieron inmunes a la influencia griega.

En cuanto al monoteísmo como forma más avanzada del pensamiento religioso, los judíos supieron eliminar lo que los dioses tenían de profundo y protocientífico. Para ellos, Yahveh, el dios tribal de Judea, y Elohim, el dios tribal de Efraim, eran dioses puramente personales. Posteriormente se fundieron e identificaron en un Dios único y trascendental, por obra de los sacerdotes del Templo de Jerusalén<sup>66</sup>. A principios de la Edad Media el Dios universal judío se convirtió en el Dios de la justicia, pero seguía siendo una persona, según la concepción animista, lo cual acabaría haciendo al judaísmo ortodoxo incompatible con el pensamiento racional de entonces. En el siglo XII, Maimónides realizaría un intento heroico por desantropomorfizar a Dios sin romper con la ortodoxia. Su esfuerzo hizo compatible el judaísmo con la razón filosófica.

Aunque la irrupción de los judíos en la historia de la antigüedad fue tardía, siempre los acompañó la conciencia respetuosa hacia otros pueblos. Ese mundo mítico

---

<sup>66</sup> MOSTERÍN, Jesús, ob. cit., p. 76.



les sirvió de consuelo en sus tribulaciones, de guía cotidiana, de emblema de su identidad colectiva y de trampolín de sus esperanzas. Ese mundo legendario es el punto de partida imprescindible para entender la historia de los judíos y de su pensamiento, así como del cristianismo, especialmente haciendo referencia a Santo Tomás de Aquino. No obstante, antes de profundizar en la obra de Maimónides, es necesario detenerse en los comienzos del judaísmo, recogidos en los primeros libros de la Biblia y tratar de situarlos en el contexto que esta tesis trata de estudiar.

Dentro de la trayectoria histórica y la aportación intelectual del pueblo judío hasta la Edad Media, empezaremos por hablar de los sentidos como la antítesis inmediata de la razón, en sus rasgos fundamentales, son comunes al ser humano y al animal. Por tanto, todo lo que es mero instinto natural, no puede ser reconocido como fuerza que origina la religión. La religión no es generada por el instinto primitivo, y no tiene nada en común con dicho instinto; su origen es la razón. Junto con el instinto quedan desechadas asimismo todas las otras fuerzas apetitivas de los sentidos. Todo lo que se relaciona con el *placer* y el *desplacer* no puede ser válido como móvil positivo de la religión, ya que placer y desplacer son los mártires de la vida animal. La razón descarta todo egocentrismo y todo amor propio animal, todo *eudemonismo* que reconozca el placer como único criterio de rectitud moral, todo materialismo que reduzca la esencia de la vida humana a las meras operaciones contables de débito y crédito, origen y aplicación de recursos<sup>67</sup>. El sostén subjetivo del materialismo se encuentra en el principio del placer. La materia es para la naturaleza del mundo lo que el placer es para la naturaleza humana. El placer es la conciencia de la sensualidad animal.

La religión de la razón se opone a la idea de que la religión es una invención de ciertas categorías sociales, sean rabinos, sacerdotes o ulemas, tiranos o clases privilegiadas. La religión no es un engaño de los curas o de los rabinos, ni un brebaje que los poderosos hubieran inventado para los pobres. Tampoco es un sucedáneo o una compensación de las debilidades y las insuficiencias del entendimiento humano, ni una medida de precaución contra la indignación de aquellos cuyas capacidades humanas en general se encuentran inhibidas y limitadas por las cadenas sociales. Muy

---

<sup>67</sup> MOSTERÍN, Jesús, ob. cit., p. 32.

especialmente, tampoco es como un sucedáneo para compensar el hecho de que por naturaleza una multitud de seres humanos no participa de manera igualitaria en los bienes de la ciencia ni en los de la filosofía.

La consciencia humana universal se despliega en la multiplicidad que representan los diferentes pueblos y sus respectivas consciencias; pero la religión no se agota en la consciencia de ningún pueblo particular. Todo lo humano, tal como se genera en todos los pueblos, contribuye en principio a la razón en general y también a la religión. Éste es el núcleo sano que se halla en la idea de la *historia de la religión*. Todos los pueblos, incluso aquellos que se encuentran en los estadios más primitivos de la cultura, participan de la religión. Y rastrear todos los cambios y evoluciones, gracias a los cuales el espíritu de la religión germina y crece, es un interés no sólo legítimo, sino también necesario y provechoso, no únicamente para amar sino también para conocer a todo el género humano<sup>68</sup>.

Si tenemos en cuenta que la religión que tiene su origen en la tendencia natural del hombre a buscar la explicación última de las cosas, deduciremos que es la razón la que encuentra a Dios. Del análisis de las religiones más primitivas se deduce que los primeros hombres fueron monoteístas. El politeísmo es un retroceso, resultado de la degradación moral y mental de los pueblos. Por esto, la religión no puede ser la religión de un solo pueblo, ni el resultado de una sola época; la razón exige gozar de homogeneidad en todos aquellos hombres y pueblos que hayan logrado dominar la ciencia y la filosofía. Esta homogeneidad imprime a la religión el cuño originario de la humanidad universal, evidentemente sólo en la medida en que su humanidad haya alcanzado el rigor propio de la cultura científica.

Lo que confiere carácter de necesidad a la realidad histórica, consideradas las formas particulares en que se manifiesta, es precisamente la universalidad que, a pesar de todos los obstáculos sociales y todas las insuficiencias que presenta la historia de los pueblos, es capaz de imponerse y logra, en esta lucha por salir a la luz del día, hacer progresos y, especialmente, tener una continuidad en la cual se basa el sentido de la historia y la historia se convierte en historia de la razón.

---

<sup>68</sup> MOSTERÍN, Jesús, ob. cit., p. 163.

## **La importancia de la filosofía griega como patrimonio común de los pueblos civilizados**

Antiguamente la religión se entendía como conjunto de creencias acerca de la divinidad, de sentimiento de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales. Sin embargo hay quien prefiere estudiar como se desarrollaron los aborígenes de América o Australia que rastrear el pensamiento de Platón, Esquilo o Píndaro.

Sin embargo, fueron los griegos los que otorgaron a la filosofía un carácter peculiar que la distingue de todas las otras formas de especulación de los otros pueblos, por más profundas que fueran. De la misma manera, también fueron los primeros en imprimir el sello del método específico de la ciencia a las ciencias que habían tomado de los pueblos de Oriente. Su filosofía procreó su ciencia y también puede decirse que, en cierto sentido, su ciencia procreó su filosofía. Esta ciencia y especialmente esta filosofía se han convertido en el patrimonio común de los pueblos civilizados. También los judíos opusieron ciertamente resistencia a la ciencia griega, pero no pudieron, en cambio, oponérsela a su filosofía. Ellos, nadie lo puede negar, son quienes procrearon la religión de la razón, y por más que la parte que la religión tiene en la razón siempre contribuya positivamente a procrear la esencia de la razón, esta homogeneidad exige, si no la adhesión de la religión a la ciencia, sí en cambio de manera ineludible su adhesión a la filosofía. No puede encubrirse el hecho de que el concepto de filosofía se corrompe y desvirtúa cuando no se cultiva como filosofía científica. Sin embargo, aun excluyendo la ciencia, el carácter universal de la razón vincula a la religión con la filosofía.

La religión de la razón es para las fuentes del judaísmo garantía de su relación originaria, natural y humana con la especulación filosófica, la cual, por tanto, no puede ser imitación como tampoco préstamo de la griega. La presencia de la filosofía en las fuentes bíblicas tiene que tener asimismo la misma originalidad, cual absolutamente le compete a la religión por tener parte en la razón. La racionalidad de la ley se extiende al ser humano y que, por tanto, todas las preguntas del ser humano guardan una correlación entre religión y filosofía.

Siguiendo como se desarrolló la máxima del valor de la ética en la religión, sabemos que a través del tiempo se haya llegado a identificar con lo moral, considerándose como filosofía moral, la ciencia que se ocupa de los actos morales en todas sus formas. La persona que elaboró la ética como ciencia filosófica fue Aristóteles. En los pensamientos griego y cristiano aparecieron pronto diversos puntos de contacto, uno de los más importantes fue la equiparación de lo bueno con lo verdadero.

La ética, en su oposición metódica a todo lo sensual y a todo lo empírico en el ser humano, debe despojar al Yo de toda *individualidad*, para devolvérsela, desde una cima más elevada, en una forma no sólo superior sino también más depurada. En la ética, *el Yo del ser humano se convierte en el Yo de la humanidad*. Y en la humanidad es donde primero se realiza cabalmente la verdadera objetivación, la cual es capaz de asegurar el concepto ético de sujeto humano. Hasta que el ser humano no sea capaz de llevar a cabo esta objetivación de sí mismo, permanecerá prisionero de las indeterminaciones de lo empírico, y se malogrará la *pureza* que la ética, de acuerdo con su método, tiene como tarea. El ser humano no es entonces más que un individuo empírico pero aún no, como tal, un individuo histórico. En este aspecto, la ética puede conocer y reconocer al ser humano simplemente sólo como humanidad. También en cuanto individuo sólo puede ser el exponente de la humanidad.

La humanidad, sin embargo, no es el único símbolo de la individualidad del ser humano que lo pueda rescatar de la ambigüedad empírica. La humanidad en abstracto se vuelve realidad histórica en el *Estado*. El Estado es el organismo intermedio entre el ser humano individual y la humanidad. El Estado parece tener su punto de gravedad en el concepto empírico de ser humano, pues, desde el punto de vista de la nacionalidad, el ser humano parece estar inextricablemente ligado al Estado; y de aquí proviene la identificación entre Estado y pueblo<sup>69</sup>. Así, pues, en cuanto Estado, el hombre se vuelve

---

<sup>69</sup> BLANCA BUSTAMENTE, Carlos y Marcial Rubio Correa, *Derecho Constitucional General*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú, Lima 1986, pp. 195-96.

exponente de la humanidad. La individualidad, que el ser humano integra en el Estado, hace que el ser humano descubra el Estado también desde esa abstracción que es la humanidad.

Hay un ejemplo histórico que muestra la necesidad de completar la ética con la religión, que por cierto tiene por objeto la valoración moral de los actos humanos; este ejemplo, lo ofrece el *estoicismo* con su respectiva actitud ante el *sufrimiento* de los hombres. El dualismo estoico, que en todos los problemas siempre oscila entre espiritualismo y materialismo, comete un doble error. En primer lugar, el sufrimiento de ninguna manera constituye un elemento indiferente para el Yo. La autoconciencia, no puede adoptar la actitud de indiferencia ante el sufrimiento físico; el sufrimiento existe por amor de la *compasión*<sup>70</sup>. Es tanta la necesidad que el hombre tiene de este sentimiento de compasión, que el sufrimiento mismo se puede explicar por esta necesidad. Y en esta encrucijada es donde la ética se distingue clara y decididamente de la metafísica y todas sus variantes. El sentido más profundo del judaísmo y del cristianismo también se torna inteligible desde esta perspectiva. La compasión se vuelve una ilusión útil por medio de la cual el sufrimiento se reduce al compartirlo. Fuera de esta ilusión ya no hay ayuda. La metafísica rechaza dicho afecto porque ésta presupone precisamente sólo una ilusión.

Así, este descubrimiento de la inteligibilidad del sufrimiento nos pone ante la alternativa más difícil de la ética, y, por tanto, pone también a la compasión en la cima desde la que se abre la posibilidad de afirmar ambos conceptos. Compadecerse del propio sufrimiento no tiene por qué ser sentimentalismo vano y estéril. La corporeidad forma parte del alma del individuo, y se descuida el alma cuando se descuidan los trabajos del cuerpo<sup>71</sup>. Si he llegado a recobrar mi propio Yo en el Tú, entonces puedo estudiar en mí mismo esta delicada cuestión, pero sin herir a mis prójimos con mi posible autojustificación<sup>72</sup>. La religión tiene su más profunda razón de ser en el

---

70 COHEN, Hermann, *La religión de la razón, desde las fuentes del judaísmo*. Arthropos, Barcelona, 2004, p. 180

71 BLANCA, Bustamente, ob. cit., p. 197.

72 BAKER Y TAYLOR, *Historia del pensamiento*, vol. I. SARPE, Madrid, 1988, p. 136.

*autoconocimiento* del ser humano, interpretada desde el punto de vista de Ezequiel, quien fundó la religión en el conocimiento del propio pecado que el hombre obtiene al conocerse a sí mismo. Este descubrimiento del ser humano por medio del *pecado* es la fuente a la que se remonta todo el desarrollo posterior de la religión. Y precisamente aquí es donde se separa la religión de la mitología. Platón dice por lo menos en el *Teeteto*, que el mal no puede tener fin porque nunca dejará de ser necesario como lo opuesto al bien. En esta idea se separan judaísmo y paganismo<sup>73</sup>.

Esto se debe mayormente a que el Dios de la religión nunca es un concepto teórico, jamás es un concepto destinado únicamente a ampliar e iluminar el saber y el conocer humano. Asimismo, el conocimiento del pecado, que procura el conocimiento de sí mismo, y el conocimiento del ser humano, pueden abrir un camino hacia Dios sólo con el fin de que el hombre mejore<sup>74</sup>.

### **El escolasticismo judío-árabe**

Desde sus principios la religión israelita consideró a Dios como el señor de la historia. Israel concibió su historia como enraizada en un pacto entre Yahveh o YHWH y la nación judía; el acuerdo fue mantenido por Israel por medio de su cumplimiento con los Mandamientos, y por Dios que por medio de su providencia se los reveló a su pueblo. La historia del pueblo judío, por tanto, se convirtió en el locus donde Dios puede ser conocido. Esta concepción histórica fue presentada por los posteriores profetas al grado de la historia del mundo. La destrucción de Israel por los reinos del Oriente próximo fue interpretada como un acto del juicio de Dios de Israel, quien usa las grandes naciones como herramientas para conseguir sus propios fines. Como Dios fue transformado en el Dios de la historia, él de la misma manera, se convirtió en el Dios del Universo<sup>75</sup>. La religión bíblica es esencialmente histórica en otro sentido, es decir, cada subsiguiente revelación hace referencia a su revelación original sobre la cual se basa. Los profetas no dicen revelar algo radicalmente nuevo, sino simplemente

---

<sup>73</sup> METZ, Johana B., *Compasión* (Conferencia pronunciada en Murcia – 25-10-99), trad. José A. Zamora.

<sup>74</sup> COHEN, Hermann, op. cit., p. 176.

<sup>75</sup> GUTTMAN, Julius, *Philosophies of Judaism*, trad. David W. Silverman, Holt, Rinehart and Wiston, Inc., U.S.A., 1964, P. 11.

restaurar la antigua impoluta fe de Israel. Es decir, la verdad dada por Dios a los profetas era la misma como la revelada a los patriarcas. Gradualmente, no obstante, la dependencia sobre un definitivo evento histórico se fue haciendo cada vez mayor. Por las razones expuestas, Moisés se convirtió en el más grande de los profetas; el texto mosaico pasó a ser el conjunto de normas de la historia religiosa de Israel. Pasó a ser el reglamento supremo que dirigió la vida religiosa del pueblo judío.

Estas reglas incluía la Torah oral, que es una cadena magnífica de transmisión desde el mismo Moisés hasta el Rabino Judah ha-Nasi, antes de la redacción de la Mishnah. Esta tradición halakhica fue transmitida oralmente de generación en generación hasta el mencionado rabino<sup>76</sup>. Después siguió siendo transmitida por los rabinos que siguieron a Ravina y Ashi, conocidos como los geonim. Después de Rav Ashí —fue quien completó la Gemara— ocurrió la gran dispersión de los judíos. Muchos tuvieron que emigrar a países muy lejanos, pudiendo sobrevivir gracias a que supieron mantenerse unidos con la ayuda de la Ley judía.

Los hebreos antiguos que formaban un pequeño pueblo produjeron esos extraordinarios caracteres conocidos como los «profetas» y, fueron ellos, sobre todo, los que hicieron del pueblo judío un pueblo único y grande. A lo largo de toda la trayectoria bíblica, no se ocultan los defectos del pueblo hebreo ni los de sus dirigentes. Será en la época profética cuando las invectivas contra las clases dirigentes adquieran una mayor acritud. Los profetas, desde Amós sobre todo, se encontraron frente a la profunda crisis de la vieja sociedad igualitaria y tribal. Bajo Salomón y sus sucesores, las diferencias entre pobres y ricos se agudizaron profundamente<sup>77</sup>

Los profetas reconocieron que en el Estado existía la división entre pobres y ricos, y éste era precisamente el gravísimo peligro que amenazaba la estabilidad del Estado. A partir de ese momento *el pobre se volvió para ellos en el símbolo del sufrimiento humano*. Y por ello no debe ser representado como la imagen del hombre. Y si su Dios mesiánico había de suprimir cabalmente el sufrimiento asentando firmemente sobre la tierra, entonces había de erradicar la pobreza, la raíz del sufrimiento en la

---

<sup>76</sup> TWERSKY, Isidore, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven, Yale University Press, 1980, p. 36.

<sup>77</sup> MITRE, Emilio, *Judaísmo y cristianismo*. Ediciones Istmo, Madrid 2003, p. 45.

tierra<sup>78</sup>. Así su Dios se convierte en el Dios de los pobres. En el pobre reconoce su concepción de la sociedad el síntoma plástico de la enfermedad del Estado. Así la pobreza, a todas luces arraigada profundamente, se revela para ellos como la raíz del sufrimiento social, el único digno de ser remediado y, por tanto, también el único digno de ser tomado en cuenta. Estas perspectivas concretas establecen la peculiaridad de la religión.

La literatura de los judíos, tan primitiva en sus orígenes, se convierte en literatura nacional. Esta originariedad característica ha sido y sigue siendo el rasgo esencial común del judaísmo literario. Así surge una *relación entre la religión y la política social*. Pues los «preceptos y normas», que deben demostrar la «sabiduría» del pueblo judío, como también el liderazgo de Dios, son estructuras jurídicas destinadas a fundar y consolidar tanto la moralidad social como la individual. En efecto, el Deuteronomio establece una causalidad recíproca entre teoría religiosa y práctica ética. El Pentateuco completo tiene este doble carácter homogéneo; no sólo enseña el conocimiento de Dios y de los hombres, sino que también enseña a cultivar y enriquecer este conocimiento.

La literatura nacional comienza con la *historia* nacional y con los mitos y sagas que la rodean. Y la historia se convierte gradualmente en *política*. El profetismo lleva a cabo este proceso de transformación y el Deuteronomio constituye también un documento instructivo de esta transformación. En su discurso, Moisés se remonta a la historia primitiva para aplicarla a la política que ha de seguir en su época. Cuando el canon estableció y dio por concluida la ley escrita, el espíritu nacional ya había producido hacía tiempo una «ley oral», cuyo valor no era considerado menor. De este modo, el *Talmud* y el *Midrash* se convierten en fuentes del judaísmo de igual valor que la Biblia en todos y cada uno de sus múltiples libros<sup>79</sup>.

Debido a las circunstancias que atravesaba el pueblo judío durante los primeros cuatro siglos de nuestra era, la fuente única del pensamiento judío la constituyó la

---

<sup>78</sup> BROWNE, Lewis, *The Wisdom of Israel*. Michael Joseph Ltd., Great Britain, 2ª ed., 1960, pp. 37-38.

<sup>79</sup> GRUEN, Erich S., *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Harvard University Press, London, 2002, p. 213.



Sagrada Escritura, interpretada y aplicada a los problemas prácticos por los profetas. La desaparición del profetismo dejó un gran vacío, que se trató de llenar con el tradicionalismo, representado principalmente por los fariseos y los escribas que se consagraban al estudio de la Ley y de los Profetas, interpretándolos y aplicándolos en conformidad con la tradición<sup>80</sup>. Éste tradicionalismo cumplió su misión hasta el año 70 de n.e., fecha de la toma de Jerusalén y la destrucción del Templo por los romanos. Después del año 70, los *tannaítas* (repetidores, que tienen autoridad por sí mismos) trasladaron su academia de Jerusalén a Yamnia y Tiberíades. A partir de entonces la vida espiritual judía se centró en torno a la Torah, el Talmud y la sinagoga<sup>81</sup>. Y desde este momento comienza el verdadero itinerario de Israel, comenzando así una existencia nueva.

Para evitar que el pueblo judío desapareciese absorbido en otras comunidades los rabinos crearon el Talmud o la «Enseñanza», que acabamos de mencionar. El Talmud constituye el código civil y religioso del pueblo judío. El propósito del Talmud es proporcionar a los judíos una protección legal en todo momento, se hallen donde se hallen. Los rabinos persuadieron a los judíos que, aunque careciendo de país, ahora podrían sobrevivir como nación si seguían la Torah. No obstante fue necesaria una nueva compilación para dar al Talmud una mayor interpretación denominada Gemara. La *Gemara* era algo más que un código legal; era una gran antología dividida en 63 tratados conteniendo las enseñanzas producidas en las academias rabínicas durante 300 años<sup>82</sup>. Junto con la Misnah forman el Talmud (los rabinos más importantes fueron Hillel y Shamaí, en tiempos de Herodes el Grande). La Misnah fue codificada por el rabino Jehudá ha Nasí (Judá el Santo)<sup>83</sup>.

Cuando el Talmud fue completado, otro material fue añadido, el cual es conocido como midrashim (las exposiciones). Estas compilaciones son esencialmente

---

<sup>80</sup> LEVINE, Lewis, *The Wisdom of Israel*. Michael Joseph Ltd., 2ª ed. Great Britain, 1960, p. 138.

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 140.

<sup>82</sup> CRENSHAW, James, L. , "Old Testamente Wisdom". Atlanta, 1981 en Eliade Mircea, *Encyclopedia Judaica*, Mac Millan Publishing Co., London, 1991, vol. 15, p. 402.

<sup>83</sup> CANTERA, Burgos, F., "Literatura hebraica", en C. Pérez Bustamente, *Historia de la Literatura Universal*. Madrid, 1946, pp. 80-124.

no legalísticas y contienen las palabras de los rabinos efectuadas en las sinagogas en vez de las academias. Están efectuadas en forma homílica sobre los escritos bíblicos concernientes sobre la vida misma, como la vida familiar, el trabajo, el estudio, el comercio, etc. Además de este material, fueron creados una especie de libros apócrifos conocidos con el nombre de *Baraitot*, procedentes de tradiciones orales de los *tannaítas*. A los doctores *tannaítas* sucedieron los *amoraím* (expositores, que explican o repiten con autoridad propia) durante el período desde el siglo III hasta el V. En el siglo VI fue el Talmud revisado por los doctores *saboraím*, que sucedieron a los *amoraím*<sup>84</sup>. A los redactores del Talmud (*amoraím* y *saboraím*) sucedieron en las escuelas babilónicas de Sura y Pumbedita los doctores *geoním*, que fueron los directores de la vida judía desde el siglo VII hasta el X. En este período las mencionadas escuelas entran en contacto con el *kalam* musulmán.

La *Halakha* es la «ley», como la designa el Deuteronomio —Es la recopilación de las principales leyes judías, que incluyen todos los Mandamientos; posteriormente incluiría las leyes talmúdicas y rabínicas, así como sus tradiciones y costumbres. En el principio, la ley era la ley civil y la ley orgánica del Estado. Pero la ley que incluía también la legislación sobre los sacrificios, y todo el cuerpo de ceremonias, entre las que destacaban las que se refieren a las prohibiciones alimenticias, se integró a su vez a esta legislación. Pero en la *Halakha* se trata ante todo del código civil, tal como fue formándose desde el Pentateuco. Y, en conexión con el derecho romano y el bizantino, el Talmud erigió un sistema jurídico para protección de la propiedad. La revelación no ha tenido lugar sólo en la Torah del Sinaí, sino también en la *halakha* que le fue revelada «a Moisés desde el Sinaí»<sup>85</sup>. Este perpetuarse de la revelación parece completamente algo natural. No hay en ello altanería alguna por parte de los doctores de la ley. El sentimiento crítico originario del Deuteronomio manifiesta que «la Torah no está en el cielo sino en tu corazón», El espíritu nacional no se ha extinguido, ni se ubica en Palestina. El testamento del *Rabino Yojanán ben Sakai* se ha convertido en el compañero del pueblo judío; es costumbre decir que «donde se enseña el Talmud, ahí sigue viva la Torah».

---

84 GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 24.

85 *Ibid.*, p. 26.

## **CAPÍTULO III**

### ***La Influencia del Islamismo en el Pensamiento Judío***

En todas las épocas en que el judaísmo entró en contacto con pueblos extranjeros, absorbió influencias de los mismos, y precisamente en el mismo campo de la religión. Así fue en Persia, y así se repitió en Alejandría, y así pasó también en la Edad Media árabe, en un clima especial de fecundidad. En Alejandría ya se había establecido una relación con la filosofía griega, que hizo suya también el Islam, consolidando con ello la relación entre la religión judía y la filosofía griega. La controversia con la filosofía rindió sus frutos en dos direcciones. En primer lugar, los judíos, al interesarse por el derecho, también participaron en la filosofía en sí, produciendo obras cuyo título tenía a la filosofía como tema principal. Además, la filosofía fue entrelazándose con la religión misma. Tanto la Mishná, «en las máximas de los Padres» como el Midrash dejan entrever estas huellas. Ahora bien, la ciencia independiente se forma en la exégesis tanto de la Biblia como del Talmud. A menudo son los mismos autores los que, además de dedicarse a la filosofía en sí misma, también se dedican a la exégesis bíblica. De esta manera, y de modo intencionado, se introduce a la filosofía en esta literatura religiosa, *y todo el extenso campo de la exégesis bíblica se convierte en la fuente del judaísmo*. En este momento crítico, aparece Maimónides, él representa el punto crítico de estas agitaciones incesantes. Pero sus predecesores no menos que sus sucesores son por igual también fuentes auténticas del judaísmo.

Desde los días de la antigüedad, la filosofía judía fue esencialmente una filosofía del judaísmo, incluso durante la Edad Media. Esta orientación religiosa constituye el carácter distinto de la filosofía judía, no importaba si estaba concerniente con el uso de ideas para establecer ideas filosóficas o justificar doctrinas judías o con reconciliar las contradicciones entre la verdad religiosa o la verdad científica. En orden para determinar las relaciones entre estos dos tipos de verdad, los filósofos han tratado de clarificar desde un punto de vista metodológico, la distinción de la religión. Este es un desarrollo moderno; en períodos anteriores no hubo ningún intento para diferenciar entre los métodos de filosofía y religión, pero sí se intentó reconciliar los contenidos de

sus enseñanzas. La filosofía fue por tanto subordinada a la religión; y el material filosófico prestado de afuera fue tratado en consecuencia<sup>86</sup>.

A pesar de que algunos pensadores proclamen que la religión y la filosofía son diferentes, la verdad es que ambas se ayudan mutuamente, porque si uno se pregunta qué es lo que hace humano a un mundo que, de entrada, no parece tan humano, la respuesta es el hombre. La acción humana es lo que hace humano al mundo. Y es aquí donde se encuentran la filosofía y la religión. No hay que olvidar que la filosofía se convirtió en el patrimonio de los pueblos civilizados, y aunque los judíos opusieron cierta resistencia a la ciencia griega, no pusieron, en cambio, oposición a su filosofía.

En este concepto la filosofía del judaísmo, no importa las diferencias en contenido derivadas de las doctrinas específicas y los conceptos de autoridad de las religiones concernidas, es formalmente similar a las del cristianismo y el Islam. La filosofía apareció por primera vez en el judaísmo helenístico, y desde aquí pasó al cristianismo y transmitido al Islam, de donde retornó en la Edad Media al judaísmo.

### **El pensamiento racional de la antigüedad en el mundo árabe**

Como venimos diciendo, el mundo árabe había asimilado, en los siglos anteriores al siglo XII, la herencia de la filosofía y de la ciencia griegas. También la filosofía árabe es una escolástica, es decir, un intento de hallar una vía de acceso racional a la verdad revelada. Su intento dio lugar a la filosofía árabe-musulmana, mucho más reciente que la filosofía cristiana, ya que la afición al saber nació muy tarde entre los árabes. Inspirado en las tradiciones judaicas y cristianas, Mahoma realizó en el Corán un sincretismo, en que entran, por una parte, un fondo preislámico basado en las antiguas tradiciones de las tribus árabes, y por la otra, una gran cantidad de doctrinas judías y cristianas, que Mahoma conoció en sus viajes. Consideraba el judaísmo y el cristianismo como dos verdaderas revelaciones de Dios. La difusión del Islam, después de la muerte de Mahoma, fue rapidísima por Siria, Persia, Egipto y el Norte de África, es decir, por países cristianos o en vías de cristianizarse, poseedores de la cultura greco-

---

<sup>86</sup> MOORE, George F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Harvard University Press, U.S.A., p. 391.

romana. Procedieron políticamente con habilidad, conservando sus instituciones administrativas, aprovechando los funcionarios y elementos de cada país. Pero, al entrar en contacto a la vez con el mundo greco-romano y oriental, los árabes asimilaron, no solamente su organización administrativa y militar, sino también su derecho y su cultura<sup>87</sup>.

La cultura de los países islamizados no fue el resultado de un desarrollo de la poseída por el pueblo árabe, que era prácticamente nula, sino de las aportaciones de otros pueblos y otras razas incorporadas al Islam, adoptando por tanto, su fe religiosa y su lengua. Desde que árabes, sirios y bereberes ponen el pie en España, cortando el desarrollo del renacimiento isidoriano, más valioso de lo que a veces se trata de presentarlo, hasta el florecimiento del califato cordobés, es a partir de este momento cuando la cultura árabe alcanza su mayor esplendor. R. Menéndez Pidal diría que « los grandes sucesos culturales de la Edad Media se deben a los musulmanes, sobre todo desde el siglo VIII al XII, en que el árabe es la lengua del progreso, no el latín»<sup>88</sup>.

Así, pues, por medio de las versiones se transmiten a la especulación musulmana las obras de Platón (por lo menos *Timeo*, *República* y *Leyes*), la mayor parte de las de Aristóteles, y de otros muchos autores. Es decir que, a través de las versiones de los cristianos sirios, los musulmanes se constituyen en herederos de la cultura griega y helenística procedente de Atenas, Alejandría, Pérgamo y Antioquia, en las ramas más variadas del saber, en las que se encuentra la filosofía. En este tiempo, durante el califato de *Harún Al-Raschid* (785-809) —un período de excepcional esplendor cultural, científico, y económico— se inician las traducciones de obras científicas y filosóficas griegas, determinando la introducción de la filosofía en el Islam. La necesidad de explicar racionalmente los textos del Corán presenta problemas de interpretación. Esta necesidad dio origen a una teología rudimentaria, amorfa y desordenada, conocida como *Ilm-al-Kalam* (ciencia de la palabra).

Sus seguidores designados con el nombre genérico de *mutakallemun* o *mutacálimes*, se dividieron en dos ramas, una ortodoxa (*asaríes*) y otra heterodoxa

---

<sup>87</sup> ARÓSTEGUI, Antonio, *Esquemas para una Historia de la Filosofía occidental*. Ediciones CAM, Granada, 1953, pp. 223-4.

<sup>88</sup> PEARSON, S., Ashton, J.F., *Index Islamicus*, trad. Heffer, Cambridge, 1958, p. 671.

(*mutazilíes*). En realidad, el mutazilismo heterodoxo representa una posición intermedia entre los musulmanes rigurosos y los más benignos. Refleja la reacción del espíritu sirio y persa contra el antropomorfismo y el fatalismo del Corán, groseramente interpretado por las sectas literalistas. Para adaptar el Islam a la mentalidad de pueblos más ilustrados y refinados acuden al alegorismo y a una interpretación más libre y racional. Utilizan la lógica aristotélica y contribuyen a preparar el camino a la filosofía. Reflejan la influencia de la escuela Alejandrina, especialmente la de Orígenes, cuyos seguidores se habían difundido ampliamente por Palestina y Siria en el siglo VI<sup>89</sup>. De los origenistas toman el concepto de la unidad y simplicidad de Dios, de la libertad humana, el alegorismo y hasta la transmigración de las almas, que admiten algunas sectas mutazilíes.

Su especulación se refiere a los problemas siguientes: a) *la unidad de Dios y los atributos divinos* —cualquiera de las perfecciones de Dios, como su omnipotencia, su sabiduría, etc. Niegan la distinción de los atributos, interpretándolos alegóricamente. El Corán o «palabra de Dios», no es increado, sino creado. *La justicia de Dios y la libertad humana* es interpretada como que en el mismo Dios hay un orden y un bien, de suerte que todos los fines se ordenan a un último fin. Dios siempre quiere el bien y siempre obra lo mejor. Pero no existe una predestinación rigurosa. El bien y el mal son creados por la libertad del hombre, por esto recibirá recompensa por sus buenas acciones y castigo por las malas. El hombre actúa libremente; para eximir a Dios de toda responsabilidad sobre el mal, los *mutacálimes* niegan su intervención en las leyes cósmicas, en los animales y en el hombre<sup>90</sup>.

A partir de ese momento, la teología del Islam se convirtió en una religión filosófica. Así, la investigación conceptual en la doctrina del *kalam* tuvo sus principios en la escuela racionalista de los mutazilíes. Dichos árabes, al principio, se limitaron a adoptar las creencias tradicionales a las demandas de la razón teórica y ética, pero los ataques intelectuales sobre el Islam les forzaron a ir más allá para justificar las fundaciones y doctrinas de su religión.

---

<sup>89</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, *La filosofía árabe*. Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 12.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 20.

## La ortodoxia religiosa contra las novedades introducidas por los filósofos

Su actitud provocó una reacción de los teólogos ortodoxos *asaríes* —llamados así por ser su fundador *Abul-Hasan Al-Ashari* (873-935), su tesis fundamental consistía en afirmar la absoluta omnipotencia divina y su intervención despótica sobre todos los acontecimientos cósmicos y humanos, los cuales están sometidos a su libérrima voluntad. Para fundamentar el voluntarismo divino y la absoluta indeterminación del mundo físico, adoptaron como base filosófica el atomismo. Negaban, además, el principio de causalidad. No hay orden ni relación de causa y efecto. Todos los fenómenos dependen de la voluntad arbitraria de Dios, que puede cambiarlos y modificarlos a su antojo. En el hombre no hay libertad, pues sus actos están sujetos a la predestinación más rigurosa. Dios elige a unos para la salvación y a otros para la condenación. Tampoco hay ningún criterio absoluto de verdad; las cosas, las sustancias y los accidentes son como Dios quiere, y puede crearlos de otra manera distinta de cómo los ha creado. Con lo cual desaparece toda regularidad en las leyes naturales y toda posibilidad de ciencia, quedando todas las cosas reducidas a la voluntad arbitraria de Dios<sup>91</sup>.

No obstante, los *mutazilíes* fueron quizá los primeros musulmanes que adoptaron los métodos filosóficos griegos para difundir sus ideas. Algunos de sus adversarios utilizaron los mismos métodos y el debate dio paso al movimiento filosófico islámico, basado en gran medida en la traducción al árabe de las obras filosóficas y científicas griegas y en su estudio, favorecido por el califa Al-Mamun. Después de ellos, los *asaríes* exagerarían aún más la doctrina de la creación directa por parte de Dios, afirmando que todos los accidentes nacen y desaparecen únicamente por un acto de la creación de la voluntad de Dios.

Como se ha mencionado anteriormente, la filosofía musulmana comienza a manifestarse en el siglo VIII, bajo los califas omeyas de Damasco surgen en Siria las primeras especulaciones del *Kalam*, y se desarrollan durante cuatro siglos, hasta el XII, primero en Oriente y después en España. A partir de ese momento comienzan a aparecer los primeros indicios de sistemas filosóficos, que poco a poco llegarían a alcanzar su

---

<sup>91</sup> ASÍN PALACIOS, M. *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano musulman*. Obras Escogidas, Madrid, 1946, p. 171.

más alto grado de esplendor<sup>92</sup>. Para los filósofos árabes la filosofía era la vía exclusivamente humana que nos conduce al conocimiento.

Durante la alta Edad Media, el destino del Islam se les escapa a los omeyas (fundadores del califato islámico de Damasco en 660) y pasa a las manos de los abasidas (descendientes de Abu al-Abbas al-Saffah, el tío del profeta) que reinarán hasta el siglo XIII. Los abasidas son los instigadores de profundos movimientos culturales, cuya estructura y alimento están contenidos en dos palabras: *kalam* (teología) y *falsafa* (filosofía). En Bagdad se traducen y se explican los textos<sup>93</sup>. Así, bajo el califa de Harun al-Raschid, la política de los abasidas es más resplandeciente, más ambiciosa y más «evolucionada». Aunque no carecían de problemas políticos en el sentido propio del término, los califas abasidas no experimentarían las mismas dificultades que Carlomagno<sup>94</sup>. Su aportación se considera una gran herencia humana, según I. Madkour<sup>95</sup>, de hecho se lee en las fuentes originales de las cinco literaturas entonces conocidas —la hebrea, la siria, la persa, la latina y la griega— y se envían misiones a buscar libros en Persia, la India y Turquía. Se traducen los grandes textos filosóficos griegos, especialmente los de Aristóteles, y los textos científicos de alquimia y medicina.

### **La importancia de los árabes en la identidad intelectual europea**

Es sabido que el Islam no es una unidad racial, sino religiosa como lo atestigua la existencia de las mezquitas. Estos lugares de enseñanza son verdaderos lugares de investigación, las «reuniones privadas» se multiplican. Muchos traductores no son musulmanes, entre ellos hay judíos y cristianos. En su origen, la filosofía es griega, pero muy pronto la *falsafa* incorporará los temas más importantes de aquella. La paradoja

---

91 DE LIBERA, Alain, *Pensar en la Edad Media*, trad. José M<sup>a</sup> Ortega y Gonçal Mayos. Arthropos, Barcelona, 1989, p. 35

92 MADKOUR, I., *L'organon d'Aristote dans le Monde arabe*. Études musulmanes X, París 1969, p. 27.

93 DE LIBERA, ibíd., p. 36.

94 Ibíd, p. 39.

95 Ibíd, p. 49.



suprema de la cultura europea de la Edad Media es que el «*drama de la escolástica*», para que se la pueda definir, comienza entre los árabes. Según De Libera, los teólogos del siglo XIII, como Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino, lo sabían bien, puesto que ellos han cogido silenciosamente los argumentos teológico-filosóficos árabes, que ellos leían en la obra de Maimónides, *Guía de los perplejos*<sup>96</sup>.

El desconocido papel jugado por los pensadores del Islam en la historia de la filosofía proporciona un potente instrumento retórico a los mantenedores de una historia puramente occidental de la filosofía. No hay que quitar al mundo árabe lo que le corresponde tanto de derecho como de hecho. Que los árabes hayan jugado un papel determinante en la formación de la identidad intelectual de Europa es otra cosa que no es posible discutir, a no ser que se niegue la evidencia<sup>97</sup>. Es en el mundo musulmán donde se realizó la primera confrontación entre el helenismo y el monoteísmo o entre la razón y la fe. El «drama» intelectual de Occidente no nació del reencuentro de la fe cristiana con la razón greco-árabe, sino de la interiorización de las *contradicciones del racionalismo religioso árabe*, de las soluciones aportadas por los pensadores del Islam al problema de las relaciones entre la filosofía helenística y la religión musulmana<sup>98</sup>.

No parece discutible reconocer la importancia que tiene el pensamiento musulmán en el origen del escolasticismo como corriente filosófica. Entre los factores que con más eficacia estimularon la actividad religiosa y cultural de Occidente en el siglo XII, han de tenerse en cuenta las relaciones con el mundo oriental y, sobre todo, con los árabes. El mundo árabe había asimilado, en los siglos anteriores, la herencia de la filosofía y de la ciencia griegas, que todavía permanecían desconocidas para gran parte de la cultura occidental. Ésta conocía únicamente de ellas lo que había logrado filtrarse a través de las obras de los autores latinos y de los padres de la Iglesia. Además, y quizá fuera por esto, la filosofía árabe aparecía a los pensadores occidentales como la manifestación misma de la razón y, por lo tanto, como una fuerza de liberación de los obstáculos de la tradición.

---

96 *Ibíd*, p. 52.

97 *Ibíd*, p. 53.

98 *Ibíd*, p. 54.

También la filosofía árabe, como la judía y la cristiana es una *escolástica*, es decir, un intento de hallar una vía de acceso racional a la verdad revelada; y la verdad revelada a la que ella trata de llegar, la establecida en el *Corán*, tiene muchos caracteres de semejanza con la judía y la cristiana. Y finalmente, al igual que las filosofías judía y cristiana, la escolástica árabe se alimenta de la filosofía griega, en especial del neoplatonismo y del aristotelismo. Todo esto explica la influencia y la penetración profunda que el pensamiento árabe desarrolló en las escolásticas judía y cristiana de los siglos XII, XIII y XIV. Sin embargo, en algunos puntos estas tres escolásticas se manifestarían irreconciliables.

Mientras, la filosofía islámica había hecho significativo progreso, en adición a la teología *Kalam*, el neoplatonismo se había desarrollado en un alto grado. En el siglo XI el Islam era el depositario de la ciencia y del saber que habían sido elaborados por la antigüedad. Sin embargo, la cultura árabe que penetró en Occidente fue en la mayoría de los casos cultura griega, traducida al árabe. Para todos los filósofos musulmanes, la primera autoridad es Aristóteles. Pero no el auténtico, sino el que les llega fuertemente neoplatonizado a través de la apócrifa *Teología de Aristóteles*, y de los comentaristas bizantinos. Por primera vez los escritos de Aristóteles se convierten en objeto de estudio y de debate<sup>99</sup>. Por lo tanto, fue a través de los árabes que Occidente pudo recuperar las teorías filosóficas y científicas del mundo griego. La especulación árabe comienza alrededor del centro intelectual de Bagdad.

Contribuyeron también con las doctrinas de sus propios filósofos, especialmente Al-Kindi, Alfarabi, Avicena, Algazel, y Averroes. La síntesis de estas corrientes da por resultado la elaboración del *principio de necesidad*. La necesidad domina el mundo humano y divino, tal es la convicción de los grandes filósofos musulmanes. No se libra de ella ni siquiera el mundo terrestre, que no es necesario por sí mismo, sino por depender de Dios; tampoco escapa la voluntad humana, regida por una cadena de causas que, a través de los acontecimientos del mundo sublunar y de los movimientos de las esferas celestes, tiene por motor al Ser necesario. Las escolásticas judía y cristiana intentarán librarle del principio de necesidad, sobre cuya base los árabes lo habían

---

<sup>99</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, ob. cit., p. 34.

interpretado, y tratarán de introducir en él el principio de contingencia, con el cual podrá salvarse al mismo tiempo la libertad creadora de Dios y el libre albedrío del hombre.

El movimiento filosófico creado por varias sectas musulmanas viene a ser sustituido en seguida por auténticas personalidades filosóficas, que en parte utilizaron y continuaron las doctrinas de esas sectas, y en parte se opusieron a ellas en un intento de permanecer fieles a la doctrina de los filósofos griegos, en especial de Aristóteles. Ciertamente que muchas doctrinas de estos pensadores se infiltran en la escolástica. Pero también es verdad que, fuera de algunas desviaciones heterodoxas, ningún escolástico aceptó jamás en bloque ninguno de sus sistemas. Por lo general fueron considerados como transmisores, comentaristas o intérpretes de Aristóteles, y a ellos se acudía en este sentido, más que para incorporar su propio pensamiento original. También es cierto que desde los primeros años del siglo XIII, y antes del magno desarrollo que la escolástica adquiriría en ese tiempo, las doctrinas avicenianas, y después las averroístas, provocarán una áspera reacción y acabarán por ser eliminadas.

La reacción de la ortodoxia religiosa contra las novedades introducidas por los filósofos, fue introducida por los *mutacálimes*. La afirmación fundamental de los *mutacálimes* es la novedad y discontinuidad del mundo, que hace necesaria la existencia de un Dios creador. La discontinuidad hace necesaria la incesante acción creadora de Dios, y garantiza la libertad de la creación. Para reforzar esta tesis, los *mutacálimes* niegan la relación de causalidad entre las cosas. Las cosas creadas no tienen entre sí relación de causa y efecto. Las conexiones causales no tienen ninguna necesidad intrínseca, son únicamente establecidas por Dios. El Creador, más que causa primera, es causa agente y eficiente y produce directamente todos los efectos del mundo creado.

### **Al-Kindi**

El filósofo musulmán, Al-kindi, es el primer filósofo musulmán que en siglo IX se relaciona explícitamente con la tradición griega. Acomoda los conceptos aristotélicos a su fe musulmana, sobre todo en lo que hace referencia a la creación del mundo por Dios, la providencia divina, mezclándolos con numerosos elementos de procedencia neoplatónica. En *Sobre la filosofía primera* señala que la parte más noble y excelsa de

la filosofía es aquella que se llama precisamente «Filosofía primera» que consiste en el conocimiento de la Verdad. La filosofía es un saber universal que abarca el conocimiento de toda realidad y dirige la vida del hombre hacia el bien. Por esto Al-kindí dice, que si el hombre consigue mantener la pureza del alma, la verdad interior se hace una con la Verdad eterna<sup>100</sup>.

La parte del comentario de Al-kindí a Aristóteles que más llamó la atención de los escolásticos cristianos fue la doctrina del intelecto. Al-kindí desea exponer las opiniones de Platón y de Aristóteles; pero, en realidad, lo que hace es seguir de cerca la interpretación de Alejandro de Afrodisia. En Al-kindí aparece claramente, por vez primera, el típico principio del aristotelismo musulmán que atribuye directamente al intelecto activo la iniciativa del proceso de conocer del hombre. «El alma, dice, es inteligente en potencia; pasa a ser inteligente en acto por acción del Intelecto primero, al dirigir hacia Dios su mirada. Cuando una forma inteligible se une al alma, esta forma y la inteligencia del alma se convierten en una sola e idéntica cosa, que es al mismo tiempo lo que conoce y lo que es conocido. Pero el Entendimiento que está siempre en acto, el que atrae al alma para convertirla en entendimiento efectivo, de entendimiento potencial que era, no se identifica con lo conocido. Por lo tanto, para el Intelecto primero, el intelecto y lo inteligible que el alma conoce no son la misma cosa; en cambio, para el alma, el intelecto que conoce y lo inteligible conocido es la misma cosa.»<sup>101</sup> En esta doctrina de Al-Kindi esta implícita la separación total entre el Intelecto agente, que es el divino, y los demás intelectos, propios del hombre<sup>102</sup>.

Para Al-Kindi, Dios es uno y simple. No pueden afirmarse de Él atributos positivos, sino solamente negativos, en cuanto que sirven para subrayar su trascendencia sobre el mundo y su distinción de todas las criaturas<sup>103</sup>. La esencia de Dios no es sustancia ni accidente y está por encima de todos los géneros y especies. Solamente se puede definir de manera negativa. Su existencia se demuestra porque un mundo contingente reclama un ser necesario, y porque el orden y la finalidad de las cosas exigen un creador, ordenador y gobernador del Universo. Dios es trascendente al mundo. Está fuera y por encima de todos los seres creados. El mundo no es eterno, sino

---

<sup>100</sup> GUERRERO, Ramón, *La filosofía árabe*. Crítica Ediciones, Madrid, 1987, p. 73

<sup>101</sup> GUERRERO, Ramón, ob. cit., p. 76.

<sup>102</sup> MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, 11ª ed. Alianza Editorial, 2003, p. 149.

<sup>103</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, ob. cit., p. 40.

creado por Dios en el tiempo. Dios es la causa primera de todas las cosas. Las ha creado de la nada por su voluntad omnipotente y conserva y gobierna todo el universo con su providencia.

Inició, influido por Alejandro de Afrodisia, la cuádruple distinción del intelecto, decisivo para árabes y cristianos. Existen cuatro clases de entendimientos: a) *Entendimiento siempre en acto*, que es la inteligencia de la última esfera celeste, la cual rige el mundo sublunar. Es una sustancia espiritual, separada, que produce las formas inteligibles que se reciben en los entendimientos humanos individuales. b) *Entendimiento en potencia*, propio de cada hombre. Es el entendimiento posible, parte del alma individual, que está en potencia para recibir los inteligibles que provienen del entendimiento separado en acto. c) *Entendimiento que pasa de la potencia al acto*. Es el entendimiento posible, cuando recibe la actuación de las formas inteligibles que provienen del entendimiento en acto. d) *Entendimiento demostrativo*, que conserva la ciencia adquirida y puede transmitirla a otros por medio de la demostración. Este concepto de un entendimiento agente común a todos los hombres, que suministra las formas inteligibles a todos los entendimientos pasivos, o en potencia, propios de cada individuo, pasará de Al-Kindi a todos los filósofos árabes<sup>104</sup>.

## **Alfarabi**

Esta amalgama de ideas aristotélicas y neoplatónicas cruza todo el pensamiento filosófico árabe. La tradición enciclopédica del Al-Kindi fue seguida por Alfarabi. Si Al-Kindi fue el primero que vio la necesidad de integrar la filosofía en el pensamiento musulmán, quien la naturalizó en la tradición árabe fue Alfarabi. En este pensador se halla por primera vez la diferencia entre esencia y existencia, que tanta importancia había de tener en la filosofía de Santo Tomás. Averroes hace remontar esta distinción a los *Mutacálimes*, quienes habrían sido los primeros en distinguir entre ser *posible* y *necesario*, pues afirmaron que para poner un ser posible era preciso suponer un agente

---

<sup>104</sup> CORTABARRÍA, A., *Las obras y la filosofía de Alfarabi y Al-Kindi en los escritos de San Alberto Magno*, Las Caldas de Besaya 1953, pp. 82-83.

que lo haga pasar a acto; y como el mundo en conjunto es posible, el agente del mundo debe ser un ser necesario.

En realidad, el primer ejemplo de esta distinción se halla en el *Liber de causis* que, como hemos dicho, es una de las principales fuentes de la especulación musulmana. El *Liber de causis* (cap. 9) distingue en las cosas la existencia y la forma, ambas procedentes del exterior: la existencia procede del Ser primero por creación; la forma, de las Inteligencias inferiores mediante impresión. Pero en el *Liber de causis* la existencia es el substrato que puede recibir la forma y, por lo tanto, la posibilidad de la forma misma, desempeña el papel de la materia; en el pensamiento musulmán la relación se invierte, y la esencia o forma será considerada como materia o posibilidad, la existencia como acto<sup>105</sup>.

Según Alfarabi, todo lo que existe es o posible o necesario. Si afirmamos que una cosa que tiene existencia posible *no* existe, no decimos algo absurdo, ya que para recibir la existencia necesita una causa. Una cosa posible no puede pasar a ser necesaria, si no es por acción de un ser necesario. En cambio, si decimos que el ser necesario no existe, afirmamos algo absurdo, pues este ser no tiene una esencia distinta de su propia existencia. El ser necesario es único, y nadie sino Él posee una verdadera sustancia, pues escapa a todas las categorías y a la distinción de materia y forma. Él es el acto del pensamiento en su pureza, es el puro objeto pensado, el puro sujeto que piensa<sup>106</sup>.

La distinción entre ser necesario y ser contingente será fundamental en todo el pensamiento musulmán y también para la escolástica cristiana posterior. Del ser necesario y precisamente del acto con que el ser necesario piensa en sí mismo, nacen, según Alfarabi, los diversos intelectos, que se relacionan entre sí como la materia y la forma, la potencia y el acto. En esta cadena de intelectos, el último es la causa de la existencia de las almas humanas y, en colaboración con las esferas celestes, es causa de los cuatro elementos que componen el mundo sublunar. Es el *entendimiento agente*, del que dependen los otros tres intelectos (propriadamente humanos): en potencia, en acto y adquirido, distinción que Alfarabi toma de Al-Kindi. La causa eficiente de todo el conocimiento humano es el *Entendimiento agente*. El *intelecto en potencia* pertenece al

---

<sup>105</sup> MINKIN, Jacob S., *The Teachings of Maimonides*. Jason Aronson Inc., New Jersey, 1993, p. 42.

<sup>106</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, ob. cit., 48.

alma humana, y mediante la acción del entendimiento agente se transforma en *intelecto en acto* y conoce las formas inteligibles de las cosas, formas que se identifican con él. El que elabora estos conceptos, y que se dirige a nociones más generales y elevadas, es el *intelecto adquirido*. Y así, el intelecto adquirido es forma del intelecto en acto, que, a su vez, es forma del intelecto en potencia<sup>107</sup>. Y todo el mecanismo del conocer viene a depender de la acción del Entendimiento agente. A esta acción, Alfarabi hace remontar también las cualidades más elevadas que el hombre puede alcanzar, la sabiduría y la profecía.

Pero el Entendimiento agente, como ya se ha visto, nace por reflexión del mismo Ser necesario, de manera que su acción entra en la necesidad propia de este ser. La necesidad excluye toda posibilidad de elección. El conocimiento con que el Ser necesario lo produce todo está necesariamente unido a su misma esencia e imparte su necesidad. Esta necesidad se refleja en todas las cosas del mundo, incluso la misma voluntad humana aparece determinada por la cadena de las causas naturales que tiene su origen en la causa absoluta, el Ser necesario.

En su obra *Libro de la concordia entre las ideas de los dos sabios, Platón el divino y Aristóteles*, Alfarabi indica varios principios sobre los cuales puede establecerse una demostración válida de la existencia de Dios. Pero adopta el procedimiento neoplatónico, partiendo del concepto del Uno. Dios es el «Ser primero, causa de todos los seres, exento de toda imperfección, eterno, subsistente por sí mismo y no por ninguna causa extraña». A este concepto de Dios aplica la noción aristotélica de las cuatro causas. Dios no es materia, ni tiene materia, ni subsiste en ningún sujeto corpóreo; tampoco tiene cantidad ni magnitud. Ni forma, porque toda forma corpórea subsiste en algún sujeto material. Ni causa eficiente, porque no recibe su existencia de ninguna otra causa. Ni causa final, porque no se ordena a ningún otro fin<sup>108</sup>.

Es uno y único, con unidad absoluta e indivisible. «Es el todo en forma de unidad». No tiene género ni diferencia. Su unidad se opone a la pluralidad de las cosas sensibles, y su necesidad, a la contingencia de todos los demás seres. Alfarabi subraya la trascendencia de Dios y su absoluta distinción de las criaturas:

---

<sup>107</sup> MADHI, Muasin, *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*. Cornell University Press, USA. 2002, p. 98.

<sup>108</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, vol. I, Editorial Herder, Barcelona 1981, p. 93.

«El ser de Dios es propio suyo y distinto de todos los demás seres. Dios no tiene contrario, en él se identifica la esencia y la existencia. Es inteligente en acto. Se conoce a sí mismo, y su vida es la más excelente intelección del más excelente inteligible por la más excelente inteligencia. En eso consiste su felicidad. Es sumamente inteligible en sí mismo. Más no para nuestra inteligencia, que queda deslumbrada ante su infinita perfección. Es absolutamente simple; no hay en él género ni diferencia, y, por tanto, es inefable e indefinible. Sólo podremos conocerlo cuando nuestra inteligencia se separe del cuerpo y se convierta en inteligencia pura»<sup>109</sup>.

Alfarabi introduce un concepto que recogerá su alumno Avicena y que tendrá amplias resonancias en toda la filosofía oriental y occidental. Buscando un criterio para establecer la distinción entre Dios y los seres creados, se fija sobre todo en la contraposición de sus caracteres, *ser incausado* y *seres causados*, *ser necesario* y *seres contingentes*. Lo que distingue esencialmente a unos de otros es precisamente el modo como corresponde a sus esencias el acto de la existencia. Ser necesario es aquel en el cual su existencia actual se identifica necesariamente, en el concepto y en la realidad, con su esencia, de suerte que es imposible concebirlas como distintas y separadas. Es un ser existente, en el cual su esencia y su acto de existir son una misma cosa. Dios existe necesariamente, no puede no tener existencia ni tampoco la puede perder. En cambio, no sucede lo mismo con todos los demás seres. Son seres contingentes, que existen después de no haber existido. Sus esencias pertenecieron primeramente a la categoría de potenciales o posibles, y después, en un momento dado, recibieron el acto de la existencia. Pero esa existencia en acto no se identifica con su esencia, sino que se puede perder y dejar otra vez de existir. Por lo tanto, la existencia es en ellos un *accidente* que sobreviene a su esencia posible o potencial<sup>110</sup>.

Según Goichon, tanto la contraposición de Alfarabi como la de Avicena planteada en función del binomio *ser necesario-ser contingente*, es plenamente legítima y tiene valor tanto en el concepto como en la realidad. Ni Alfarabi ni Avicena entienden tratar de simples conceptos, sino que con ella pretenden señalar la diferencia esencial que distingue *en la realidad* a Dios (ser necesario) de los seres creados (contingentes). Alfarabi no presenta su doctrina como un hallazgo nuevo, sino con toda naturalidad, al principio de su obra *Joyas de la Sabiduría*, hace una clara distinción de la distinción

---

<sup>109</sup> KARAN, J., *La ciudad virtuosa de Alfarabi*, Ciencia Tomista, Madrid 1939, p. 95.

<sup>110</sup> GOICHON, M., *La distinction d'après Ib Sina*, París 1937, pp. 33-34.



entre el ser necesario e incausado (Dios) y el ser causado y contingente (criaturas). Sólo Dios, acto puro, existe *necesariamente*. Es único y nadie sino él, posee una verdadera sustancia. Pero todos los demás seres, mezclados de acto y potencia, no existen necesariamente, sino que llegan a la existencia actual recibéndola de una causa extrínseca y anterior a ellos<sup>111</sup>.

No se trata, pues, de una distinción puramente *conceptual*, la cual es evidente. En el concepto de Dios no podemos separar su esencia de su existencia. Pero en todas las demás cosas podemos concebir su esencia, sin que por eso podamos afirmar su existencia. Se trata también de una distinción con valor *ontológico*, que diferencia a Dios, ser necesario, cuya existencia es siempre actual y existe necesariamente, de los seres contingentes, los cuales ahora son, pero antes no fueron, y ahora son, pero pueden perder la existencia actual y dejar de ser. Por lo tanto, en Dios la existencia es esencial, mientras que en todos los demás seres es un *accidente* que les *sobreviene*, que reciben de una causa extrínseca que los hace pasar de la potencia al acto, que tienen y que pueden perder o dejar de tener. Por lo tanto, en los seres contingentes, es decir, en todos excepto Dios, su esencia y su existencia son dos cosas completamente distintas, tanto en el concepto como en la realidad. La distinción entre ser necesario y ser contingente será fundamental en *todo el pensamiento* musulmán y también para la escolástica cristiana posterior.

Alfarabi conserva algo del dualismo platónico-aristotélico. Parte de la contraposición de dos extremos: por un lado, Dios, eterno y trascendente, y por otro, la materia, también eterna, aunque sujeta a la acción «creadora» de Dios. Entre esos dos extremos traza Alfarabi un cuadro de la derivación escalonada de los seres, en que unos proceden de otros por una «creación» que tiene gran parecido con una emanación<sup>112</sup>. No obstante, esto no está claro para Alfarabi, en cuanto al origen de la materia. Por una parte parece afirmar que es eterna. Por otra parece que la deriva de la acción del Entendimiento activo separado y de las esferas celestes. Desde luego, las mutaciones del mundo material están sujetas a las influencias de los astros, especialmente del Sol y del Entendimiento activo.

---

<sup>111</sup> KREISER, Howard, *Maimonides' Political Thought*. State University of New York, 1999, p. 31.

<sup>112</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, ob. cit., pp. 58-9.

Sin embargo, el aristotelismo, propiamente dicho, se presentó ante los pensadores medievales por primera vez, de manera sistemática, gracias al filósofo persa Avicena. Él continúa la orientación filosófica de Alfarabi, pero le supera en vigor y profundidad de pensamiento. Como todos los musulmanes adopta un esquema de fondo neoplatonizante, mezclado con elementos aristotélicos, encuadrado en la astronomía de Tolomeo<sup>113</sup>. En su noción y dicisión de la filosofía adopta también el esquema aristotélico, pero concebido con un cierto sentido neoplatonizante, que contribuirá a la Edad Media con un concepto confuso de los grados del ser y del saber. Conforme a un esquema neoplatónico semejante al de Alfarabi, presenta Avicena los seres escalonados en grados descendentes de perfección.

### **Ibn Sinâ Avicena**

En el siglo XI, Avicena logra la más sistemática integración del racionalismo griego y del pensamiento islámico, aunque fuera a costa de varios artículos de fe ortodoxos. Como la creencia en la inmortalidad personal y en la creación del mundo. También sostenía que la religión era filosofía pero en un lenguaje metafórico que la hace aceptable para las masas, incapaces de captar las verdades.

Es, pues, con Avicena con quien la influencia del pensamiento musulmán sobre la Edad Media cristiana adquiere su primer y verdadero contorno. Este autor no solamente inicia a Occidente en la razón, en su uso profano, en la ciencia, lo inicia también en la racionalidad religiosa, en una racionalidad muy estricta, por primera vez y rigurosamente puesta al servicio de una religión monoteísta. En Avicena se refleja por vez primera el aristotelismo de una manera sistemática integrando a una cosmogonía y una teodicea, tomadas en préstamo del neoplatonismo.

La obra de Avicena se considera, en términos generales, la primera gran síntesis especulativa de la cultura clásica medieval. Su influencia ha sido enorme y es considerado uno de los más ilustres científicos de la civilización islámica e influyó sobre la evolución de la filosofía occidental. Esta transformación del concepto

---

<sup>113</sup> NEMATALLAH, Caramè, *Avicennae Metaphysics Compendium*, Roma 1926, p. 74.

aristotélico en la noción de la causa del mundo condujo a los aristotélicos islámicos a la idea de un Dios creador como enseña el judaísmo.

Gracias a Avicena, el mundo cristiano llega a conocer casi toda la obra de Aristóteles, del que antes solamente conocía la lógica. Avicena define claramente cuál es el cometido de la filosofía; intenta hallar un camino para que la razón humana pueda llegar a la verdad revelada. Los fundadores de la fe enseñaron y transmitieron su doctrina en virtud de la inspiración divina. Los filósofos añaden a la doctrina recibida el discurso y la consideración demostrativa<sup>114</sup>. Los fundadores de la fe no distinguieron ni aclararon el contenido de su doctrina, solamente proporcionaron sus principios y fundamentos, por esto, los filósofos intentan exponer y aclarar lo que en ellos está aún oscuro y escondido<sup>115</sup>.

El principio de la especulación de Avicena es, como en Alfarabi, la necesidad del ser. Todo ser en cuanto ser es necesario. «Si una cosa no es necesaria con relación a sí misma, dice, es preciso que sea posible con relación a sí misma, pero necesaria con relación a otra distinta»<sup>116</sup>. La propiedad esencial de lo posible es precisamente ésta: que necesite ineludiblemente otra cosa que la haga existir en acto. Lo que es posible sigue siendo posible con relación a sí mismo, pero puede corresponderle ser de modo necesario en virtud de una cosa distinta de sí mismo<sup>117</sup>.

Por lo tanto, la existencia en acto siempre es necesidad. Lo posible sigue siéndolo hasta que tiene existencia en acto; cuando recibe la existencia en acto, recibe al mismo tiempo la necesidad. Esto implica en primer lugar que cada cosa posible exige y reclama el ser necesario como causa de su existencia actual. Y en segundo lugar, implica que el ser necesario existe de por sí, es decir, en virtud de su misma esencia y es inteligible sólo para esta esencia. Este ser es simple, sin vinculaciones, sin deficiencias y sin materia.

---

<sup>114</sup> GUERRERO, Ramón, ob. cit., p. 101. 88

<sup>115</sup> NEMATALLAH, Caramé, *Avicennae Metaphysics Compendium*. Roma, 1926, p. 74.

<sup>116</sup> AVICENA, Met., II, 1, 2 en Concha Aguilera, *Historia del pensamiento*, vol. 2. SARPE, Madrid, 1988, p. 158.

<sup>117</sup> AVICENA, Met., II, 2, 3 en *Ibíd*, p. 159.

Si el ser necesario es absolutamente simple, lo que es posible y existe sólo en virtud del ser necesario nunca es simple, ya que implica en sí dos elementos, uno por el cual es posible con respecto a sí mismo y otro por el cual es necesario con respecto a otro. La posibilidad y la necesidad entran a componer su naturaleza respectivamente como la *materia* y la *forma*<sup>118</sup>. Avicena interpreta, de hecho, la distinción aristotélica de materia y forma como distinción entre lo posible y lo necesario; la materia es posibilidad, la forma, como existencia en acto, es necesidad. Lo que no es necesario de por sí, necesariamente está compuesto de materia y de acto y, por ende, no es simple. El ser que es necesario de por sí es, por el contrario, absolutamente simple y, por lo tanto, carente de posibilidad o de materia<sup>119</sup>.

Este concepto del ser necesario (*necesse esse*) es el fundamento de toda la especulación de Avicena. En primer lugar, es el fundamento de la distinción real entre la esencia y la existencia, llamado a convertirse en uno de los mayores temas especulativos de las escolásticas judía y cristiana en el siglo XII y, especialmente del tomismo. En efecto, el ser necesario es el ser que existe por esencia o cuya esencia implica la existencia; mientras que el ser que no existe en virtud de la propia esencia existe sólo como efecto del ser necesario. Esta distinción será la base del principio de la *analogicidad del ser*, fundamental para el tomismo. En segundo lugar, el ser necesario introduce en todas las ramas y formas de la existencia su misma necesidad. Se excluye toda contingencia o posibilidad real ya que lo posible no puede pasar al ser sino por la acción del necesario; pero con esta acción se hace él mismo necesario en su existencia (aunque no en su esencia). Esta radical eliminación de la contingencia del ser (que implica entre otras cosas, la necesidad de la misma creación divina) es el punto fundamental en que la doctrina de Avicena habría de contrastar con las exigencias de la escolástica cristiana interesada en mantener la libertad de la creación y en la creación.

### **La absoluta necesidad del ser necesario**

De este modo, Avicena expone dos conceptos de lo posible mucho más preciso y riguroso que el admitido por Aristóteles. En el primer sentido, posible es lo «no

---

<sup>118</sup> GUERRERO, Ramón, ob. cit., p. 113.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 114.

imposible»; en este sentido, lo que no es posible es imposible y, por lo tanto, lo mismo necesario es posible. En el segundo sentido, que es el propio, lo posible es una tercera alternativa fuera de lo imposible y de lo necesario y, en tal caso, lo posible es lo que puede ser o no ser; y ni lo imposible ni lo necesario pueden decirse posibles<sup>120</sup>.

La absoluta necesidad del ser necesario permite a Avicena entenderlo como unidad absoluta, más aún identificarlo con la propia Unidad en el sentido neoplatónico. Avicena, lo mismo que Alfarabí, une el concepto platónico del uno con el concepto aristotélico de Acto puro; y al mismo tiempo identifica el Uno y el Intelecto, que los neoplatónicos separaban.

La dependencia de todos los seres respecto al Ser necesario no es una creación intencional. No subsiste una intención creadora en la Causa primera, esta intención implicaría que hubiera una multiplicidad de elementos en la naturaleza del Uno, que, sin embargo, es simplicísimo. Sería preciso que la ciencia y la bondad de la Causa primera le obligase a tener tal intención, o que dicha intención fuese sugerida por la consideración de una utilidad o ventaja que podría obtener; pero todo esto es absurdo. En Dios no subsiste ningún deseo, ninguna necesidad ni ninguna intención, Dios es causa en virtud de su misma esencia; y aquello de que es causa, el mundo, procede necesariamente de la esencia divina. Y así el mundo es tan eterno como Dios. La derivación del mundo de Dios acaece (como ya Alfarabi lo había dicho citando a Plotino) a través del pensamiento del pensamiento, es decir, a través de la ciencia que Dios tiene de sí o de la autorreflexión divina. «La Causa primera es una inteligencia única que se conoce a sí misma; por tanto, conoce necesariamente todo lo que de ella deriva, sabe que la existencia de todos los seres procede de ella, que ella es el principio y que no hay nada en su esencia que impida que las cosas procedan de ella<sup>121</sup>. Por consiguiente, su esencia sabe que su propia perfección y excelencia consisten en que el bien deriva de ella». También la Providencia, es decir, el gobierno del mundo, se ejerce del mismo modo, Dios conoce el orden, según el cual, el bien se distribuye en el mundo y mediante este simple conocimiento el bien mismo deriva de Él, de tal modo que se consigue el orden más perfecto posible.

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, pp. 79-80.

<sup>121</sup> ARKOUN, Mohamend, *El pensamiento árabe*. Paidós, Barcelona, 1992, p. 87.

Avicena es, en verdad, el filósofo de la necesidad absoluta. Para él, nada escapa al principio de que todo ser es necesario. Nada, ni siquiera la voluntad humana. Las decisiones de nuestra voluntad han de tener una causa, al igual que todo lo que pasa de la simple posibilidad al ser. Pero la serie de las causas que las producen va más allá del alma misma, hasta los acontecimientos terrestres. Ahora bien, los acontecimientos terrestres están determinados por los celestes; por lo tanto, la serie de todos los efectos depende necesariamente de la necesidad de la voluntad divina, «Si un hombre pudiera», dice Avicena, «conocer todas las cosas que ocurren en el cielo y sobre la tierra en su naturaleza, conocería todos los acontecimientos futuros y también el modo como acontecerían»<sup>122</sup>. De donde se deduce la justificación de las predicciones astrológicas. Es cierto que el astrólogo no puede emitir predicciones infalibles mediante la observación del movimiento de los astros; pero eso es debido a la multiplicidad de circunstancias de que el acontecimiento futuro depende, muchas de las cuales escapan a su consideración y no a la falsedad o insuficiencia de su ciencia.

Para establecer la existencia de Dios, Avicena parte de la distinción entre acto y potencia para llegar a la existencia del Acto puro; y de la distinción entre ser posible y necesario para demostrar la existencia de un ser necesario y único del que se pueden predicar absolutamente la unidad como acabamos de mencionar, la impenetrabilidad y la autarquía; y, relativamente, la verdad, la inteligencia, el bien, la belleza, el amor y la vida. De Dios proceden todas las cosas por emanación, pero esta emanación es un concomitante de la esencia divina y por consiguiente no forma parte de ella, de ahí que Avicena establezca la distinción entre la esencia divina y la esencia de las cosas que emanan de ella. De Dios, ser uno, sólo puede emanar un solo ser, que es la primera de las inteligencias separadas, en la que se encuentra ya la multiplicidad en cuanto que posee la esencia de todas las cosas como posibles en sí<sup>123</sup>.

Santo Tomás le atribuye la prueba de la existencia de Dios partiendo de la contingencia de los seres del mundo, la cual reclama la existencia de un ser necesario que lo haya hecho pasar del orden posible al actual. Más bien parece que Avicena prefiere plantear la cuestión de la existencia de Dios, no en forma de una demostración *a posteriori*, partiendo de los seres del mundo sensible para llegar a una causa necesaria,

---

<sup>122</sup> AVICENA, *Met.*, II, 10, 1.

<sup>123</sup> ARÓSTEGUI, Antonio, ob. cit., p. 228.

sino *a priori*, adoptando el procedimiento neoplatonizante de analizar el concepto de ser necesario. Ser necesario es aquel al cual le pertenece esencialmente la existencia, de suerte que basta con pensar su concepto—prescindiendo de los seres sensibles particulares—para que tengamos que afirmar necesariamente su existencia. «El ser necesario es el ser que sería contradictorio concebir como no existente»<sup>124</sup>.

Así, pues, para afirmar la existencia de Dios, Avicena no cree preciso partir de los seres concretos y contingentes del mundo sensible. Le basta con pensar su concepto de ser necesario para afirmar inmediatamente su existencia<sup>125</sup>. Avicena intenta explicar la multiplicidad de los seres contingentes. Es decir, que no asciende de la existencia de los seres contingentes a la de un Ser necesario, sino que desciende del concepto de Ser necesario a la realidad de los seres contingentes. Este es un punto de partida y un proceso que implican la falacia de identificar el concepto abstractísimo de ser en cuanto ser, propio de la filosofía primera, con el ser ontológico trascendente, realísimo y concretísimo, al que debe llegar la teología. Son dos ciencias distintas, que deben seguir procedimientos distintos para llegar también a dos términos completamente distintos, pero cuya confusión ha tentado siempre a inteligencias que para llegar a Dios tratan de buscar caminos más fáciles y directos que los que pasan por el largo rodeo de las criaturas del mundo sensible.

Pero ese concepto de Dios no es tan puro ni tan primario como quizá pensaba Avicena. Se basa en su contraposición, vigorosamente subrayada, entre el ser necesario y el contingente, concepto capital que domina toda su filosofía. La distinción fundamental entre Dios y los demás seres consiste en la distinta manera de convenir la existencia a sus esencias respectivas. A la esencia divina le conviene necesariamente, de suerte que en Dios se identifican la esencia y la existencia. Dios no puede concebirse sino existiendo. Pero a las esencias de todos los demás seres la existencia sólo les conviene contingentemente. Podemos concebir sus esencias sin que impliquen necesariamente la existencia. Son esencias posibles, que pueden llegar o no a la existencia. Por lo tanto, en todos los seres posibles la existencia es un accidente que

---

123 REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. I. Editorial Herder, Barcelona 1991, p. 464.

124 HERNÁNDEZ CRUZ, M., *Filosofía hispano-musulmana*. Revista de Occidente, Madrid 1957, p. 131.

125 *Ibíd.*, p. 132.

*sobreviene* a su esencia mediante la intervención de una causa eficiente extrínseca. Y aun cuando esa causa sea necesaria —para Avicena la creación es eterna y necesaria, y no un acto libre de la voluntad de Dios—, la existencia puede sobrevenirle necesariamente *de hecho*, pero no *de derecho*, porque la esencia de los seres posibles no implica necesariamente la existencia<sup>126</sup>.

Avicena trata de distinguir entre Dios *creador* y los seres *creados*, entre la Causa suprema y lo *causado*, entre *Dios* y el *mundo*, que de Él procede. Gracias a su distinción, Avicena puede evadirse del panteísmo, a pesar de su necesitarismo emanatista, señalando una frontera tajante que divide el ser necesario de Dios creador, de los seres creados y contingentes que proceden de Él. Dios es el ser necesario, que existe desde toda la eternidad por sí mismo. En cambio, todos los demás seres son contingentes y dependen en su existencia actual de la primera Causa. Si les *sobreviene* el acto de la existencia, pasan a ser actuales, y sin existencia dejan de serlo. Por consiguiente, la existencia, o el acto de existir, es en los seres contingentes una realidad que se sobreañade extrínsecamente a su esencia, distinta de ella, y que reciben de Dios, que es la Causa creadora, aunque cree necesariamente. Es decir, que, si las esencias contingentes pasan de ser posibles a ser actuales en virtud del acto de la existencia, ese acto no es un simple concepto, sino una realidad, y el distinto modo de convenirle a sus esencias es lo que distingue esencialmente a Dios de los seres creados. Si la distinción entre el modo de convenir el acto de la existencia a la esencia de Dios y a la de los seres creados es sólo conceptual, también sería puramente conceptual la distinción entre unos y el otro, con lo cual no se salvaría el panteísmo, que es lo que trata de evitar Avicena<sup>127</sup>.

Así lo entendió Maimónides, y tras éste Santo Tomás, en el cual, como veremos, confluyen varias líneas de pensamiento que conducen todas a una misma conclusión: la distinción real de la esencia y la existencia, como base fundamental para distinguir a Dios de las criaturas.

Averroes reprochará a Avicena por haber establecido esta distinción dentro de su concepto de una «creación» eterna y necesaria, y tiene razón en subrayar esta

---

<sup>126</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, vol. I, Editorial Herder, Barcelona 1981, p. 42.

<sup>127</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, *ibíd.*, p. 94.



deficiencia en el concepto aviceniano del ser contingente. A lo más podría salvarse distinguiendo que a ese ser le corresponde la existencia *de hecho*, pero no *de derecho*. Por lo demás, Averroes, que también establece la «creación» *ab aeterno* y necesaria, propondrá a su vez un criterio muy semejante para distinguir el ser de Dios del de las criaturas.

Aparte de su influjo sobre los filósofos musulmanes y judíos españoles, Avicena marca una huella profunda en la escolástica cristiana medieval. Desde 1150, en que empiezan a difundirse las primeras traducciones toledanas, hasta 1250, en que la influencia de Avicena comienza a declinar, sustituida por la de Averroes, y sobre todo neutralizada por un conocimiento más exacto del pensamiento de Aristóteles, sus obras, especialmente su *Sifa*, dominan en gran parte el pensamiento filosófico de la primera mitad del siglo XIII<sup>128</sup>.

Avicena define claramente cuál es el cometido de la filosofía, pues intenta hallar un camino para que la razón humana pueda llegar a la verdad revelada. En Avicena se refleja por vez primera el aristotelismo de una manera sistemática integrando a una cosmogonía y una teodicea, tomadas en préstamo del neoplatonismo. La obra de Avicena se considera, en términos generales, primera gran síntesis especulativa de la cultura clásica medieval. Su influencia ha sido enorme y es considerado uno de los más ilustres científicos de la civilización islámica e influyó sobre la evolución de la filosofía occidental. Esta transformación del concepto aristotélico en la noción de la causa del mundo condujo a los aristotélicos islámicos a la idea de un Dios creador, siguiendo el pensamiento judío.

### **Algazel**

Los conceptos arriba mencionados provocaron ataques contra su forma de entender la fe musulmana y contra la filosofía en general, por parte de los ortodoxos islámicos, sobre todo del teólogo Algazel. A los mencionados intentos de Alfarabi y Avicena de fundir en un sistema orgánico la filosofía con las enseñanzas coránicas,

---

<sup>128</sup> GILSON, Étienne., *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, AHDLMA 1927, IV, pp. 148-149.

sucede la violenta reacción de Algazel, el cual, a golpes de crítica, anuló el desarrollo de la filosofía en el Oriente musulmán. Algo semejante representarán en la escolástica cristiana la reacción «agustiniana» en el siglo XIII y la nominalista en el XIV, frente a la labor de integración de la filosofía realizada por Santo Tomás. Algazel conoció a fondo la filosofía de su tiempo. Pero después de sus repetidas crisis morales y místicas, reacciona violentamente, no sólo contra la filosofía aristotélica, sino también contra la teología musulmana (*kalam*), estimando excesivas sus concesiones a la razón en la explicación del Corán.

En su obra *Las tendencias de los filósofos*, Algazel expone resumidamente los resultados alcanzados por la filosofía de su época, en especial Alfarabi y Avicena. Se limita a dar a conocer las doctrinas de estos filósofos, sin pretender enjuiciarlos. En cambio, en su *Dstrucción de los filósofos*, sólo se preocupa de Avicena<sup>129</sup>. El por qué es obvio. La doctrina de Avicena es una filosofía de la necesidad, Dios es el ser necesario y también el mundo, como realidad en acto, es necesario con relación a Dios. En cambio, Algazel se propone, continuando la tradición de los mutacálimes, reafirmar enérgicamente la libertad de la acción divina, supuesto previo de cualquier actitud religiosa.

Para Avicena, la causa primera produce todas las cosas, por medio del simple conocimiento que tiene de sí misma. Pero si al conocerse a sí misma conoce también las cosas creadas, ello indica que estas cosas están contenidas en ella, y, por tanto, que no es tan simple y necesaria como se dice. Además, ni siquiera la creación divina es necesaria. El mundo fue creado por una voluntad eterna que había decidido que existiera y a cuya existencia había señalado determinados límites en el tiempo. Según Avicena, ésta traería consigo un cambio de la voluntad divina, cambio que no puede conciliarse con su eterna necesidad. Algazel no encuentra en este cambio base para ninguna objeción porque no ve en Dios el ser necesario.

La crítica de Algazel a la necesidad de la esencia divina, a la necesidad y, por lo tanto, a la eternidad del mundo, culmina en la crítica del concepto mismo de necesidad, expresado por el principio casual. Causa y efecto son dos cosas perfectamente distintas

---

<sup>129</sup> GUERRERO, Ramón, ob. cit., p. 130.

una de otra que no están ligadas en cuanto a su existencia. Avicena había enseñado la necesidad y eternidad de la creación, en contra, Algazel subraya que Dios ha creado el mundo en el tiempo, cuando ha querido y como ha querido<sup>130</sup>. En la *Destrucción*, subraya que la única verdadera causa es Dios, el cual crea el ser y determina en cada caso y en cada momento la acción de las criaturas, y en particular la del hombre, el cual está sujeto siempre a la libérrima voluntad de Dios. Por consiguiente, su crítica trata de destruir las razones de aquel orden necesario, al que Avicena había reducido a Dios y al mundo.

Y, en efecto, Algazel combate, en primer lugar, el concepto de necesidad en el propio ser necesario, es decir, en Dios. Si como supone Avicena, este ser fuese absoluta unidad, no podrían derivar de él las numerosas emanaciones y cosas creadas. Para Avicena, la causa primera produce todas las cosas, por medio del simple conocimiento que tiene de sí misma. Pero si al conocerse a sí misma conoce también las cosas creadas, ello indica que estas cosas están contenidas en ella, y, por tanto, que no es tan simple y necesaria como se dice.

Algazel representa la reacción de la teología islámica contra la filosofía de la necesidad, propia de Alfarabí y de Avicena. La parte positiva de la doctrina de Algazel es la mística, atribuye el máximo valor a la práctica de la religión. Por tanto, sus obras fundamentales son las de contenido moral; para él, «la ciencia es el árbol; pero la práctica es el fruto»<sup>131</sup>. La fe, pues, es el único fundamento de la vida espiritual, que se dirige, no a la razón, sino al corazón, capaz de albergar en Dios, cuando éste, encontrándolo limpio de las pasiones indignas, se digna descender y unirse al hombre.

### **Abú Bark Mohammed ibn Badha (Avempace)**

Por su parte, Avempace, maestro de Averroes y filósofo hispano inicia la corriente aristotélica que se originó contra el neoplatonismo en el siglo XII. Sigue la orientación de Alfarabi, reaccionando contra Algazel. En su pensamiento mezcla el aristotelismo con el platonismo; su preocupación dominante consiste en determinar el

---

<sup>130</sup> GUERRERO, Ramón, *ibíd.*, p. 135.

<sup>131</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, *ob. cit.*, p. 133.

fin último, la perfección y la felicidad del hombre. A la manera aristotélica, procede por exclusión de los bienes materiales y sensibles, y lo coloca en la contemplación.

Avempace se proponía enseñar cómo el hombre puede llegar a identificarse con el intelecto en acto, mediante un progresivo desarrollo de sus facultades. Consideraba al hombre aislado de la sociedad, es decir, libre de sus vicios, pero participando de sus virtudes. La meta del solitario es llegar a las formas inteligibles, o sea, a las verdades especulativas; y las acciones útiles para esta finalidad entran en el campo del intelecto. Este fin se consigue cuando el hombre llega a ser intelecto adquirido o emanado. Este intelecto consiste en la consideración de las formas inteligibles en sí mismas, es decir, separadas de la materia, a que están unidas en las cosas del mundo. El intelecto adquirido es el único que puede llegar a pensar por sí mismo, y de este modo llega a su fin más elevado que es la unión con el intelecto en acto<sup>132</sup>.

A partir de Avempace, Aristóteles empieza a comprenderse más profundamente por el pensamiento occidental, primero musulmán y luego cristiano. La obra de Avempace influyó en Alejandro de Hales, San Alberto; Santo Tomás lo menciona al hablar de la visión beatífica y dedica el capítulo 41 del libro III de la *Suma Contra Gentes* a exponer su teoría sobre el conocimiento de las esencias intelectuales<sup>133</sup>.

Avempace convierte el sistema filosófico de Aristóteles, en lo que se refiere al intelecto, en un sistema religioso. Su alumno, Averroes, convencido de que la verdadera filosofía era la de Aristóteles, intentó captar su auténtico pensamiento a través de un comentario escrupuloso. Subrayando que las diferencias de opinión entre filósofos y teólogos, se deben atribuirse a diferencias de interpretación, más que a una diversidad efectiva de principios generales (*Tratado decisivo sobre el acuerdo entre filosofía y religión*).

### **Ibn Rusd Averroes**

---

<sup>132</sup> HERNÁNDEZ, M. Cruz, *Filosofía hispano-musulmana*, vol. I., Madrid 1957, p. 244.

<sup>133</sup> LOMBA, Joaquín, *Avempace*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995, p. 48.

Averroes es el más célebre comentarista musulmán de Aristóteles; defendió los conceptos aristotélicos y platónicos contra Algazel, y llegó a ser el filósofo islámico más importante de la historia de Occidente gracias a su influencia en la escolástica. Averroes significaría, dentro del islamismo, una actitud muy parecida a la de Maimónides en el judaísmo y de Santo Tomás en el cristianismo, intentando la armonía y conciliación entre la filosofía y la revelación. Averroes culmina el esfuerzo de los pensadores musulmanes por restablecer en la forma más perfecta, a que entonces podía aspirarse, el conjunto doctrinal que habían recibido como legado aristotélico<sup>134</sup>.

El sistema de Averroes está basado en la distinción entre Dios y el mundo. La existencia de Dios se demuestra por el movimiento. Existe el movimiento en el mundo, y este movimiento reclama necesariamente la existencia de un primer motor único, que mueve todos los seres con movimiento eterno. Se prueba también por el orden y la finalidad de las cosas, todas las cuales están ordenadas en una maravillosa armonía, constituida por los movimientos de los cuerpos celestes. Todos los fenómenos múltiples y particulares están integrados en la unidad necesaria e inalterable del Universo. Así, pues, la existencia del mundo demuestra la existencia de Dios<sup>135</sup>.

Dios es el ser por excelencia, acto puro perfectísimo, uno, único y simplicísimo. Tiene vida, ciencia, voluntad, etc. Pero todos esos atributos se identifican en la unidad de su esencia y tienen un sentido muy distinto del que nosotros conocemos en las criaturas. Dios conoce todas las cosas, pero no en sí mismas. Dios se conoce a sí mismo, y en sí mismo conoce todas las cosas<sup>136</sup>. La ciencia divina es inalterable y no puede variar con los movimientos y alteraciones de las cosas particulares ni depender de sus cambios. Las cosas dependen de Dios, pero Dios no depende de las mutaciones de las cosas. Es causa de las cosas, pero las cosas no pueden influir en la ciencia de Dios. Las conoce lo mismo antes que después de la creación, es decir, de manera inmutable, en sí mismo, no por un acto de reflexión, sino por purísima intuición. Y en este sentido ejerce su providencia sobre el mundo. No dependiendo de las cosas particulares ni de sus

---

<sup>134</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, *ibíd.*, p. 256.

<sup>135</sup> QUADRI, G., *La filosofía degli arabi nel suo fiore*, v.2, Florencia 1939, p. 52 en Miguel Hernández Cruz, *ob. cit.*, p. 259.

<sup>136</sup> ALONSO, M., *La cronología de las obras de Averroes*, Miscellanea Comillas, I, Madrid 1943, pp. 441-460.

mutaciones, sino en general, moviendo todo el orden del Universo, al cual debe subordinarse todo lo particular.

La Providencia divina sigue a la sabiduría divina. Dado que Dios no conoce las cosas individuales, no las rige ni gobierna mediante su acción providencial. La injusticia y el mal que reinan en el mundo demuestran que ni Dios ni las demás sustancias separadas, que emanan directamente de Él y rigen las órbitas celestes, gobiernan directamente las vicisitudes y el destino de los seres singulares<sup>137</sup>. Mediante el movimiento de los cuerpos celestes, Dios también regula los acontecimientos del mundo sublunar. En efecto, el movimiento del sol, al determinar la sucesión de días y noches y la alternancia de las estaciones, regula la reproducción de las plantas y de los animales. De este modo, Dios rige todo el mundo mediante un orden necesario e infalible. Pero lo que es individual o casual, lo que para nada entra en el orden necesario del conjunto, escapa tanto a la providencia como a la sabiduría de Dios<sup>138</sup>.

Incluso la voluntad humana está determinada, en la medida en que sus deliberaciones están sometidas al orden necesario del mundo. Averroes cree que nuestras acciones dependen, al menos en parte, de nuestro libre albedrío, pero que, por otra parte, no pueden escapar al determinismo del orden cósmico<sup>139</sup>. Es cierto que la voluntad humana es en sí un agente libre; pero despliega su actividad en el mundo, que está regulado por el orden necesario y eterno de Dios. Las relaciones de la voluntad con las causas externas vienen determinadas por las leyes naturales; por ello el Corán habla de la infalible predestinación del hombre (Munk, *Mélanges*, pp. 457-58). Como es obvio, estos elementos hacen que su filosofía se transforme muy pronto en fuente de preocupaciones para el pensamiento judío-cristiano. Creando duros debates, sobre todo, entre los maestros de la Universidad de París.

### **La creación en Averroes**

---

<sup>137</sup> AVERROES, *Tratado decisivo sobre el acuerdo entre filosofía y religión*, IV, en Miguel Hernández Cruz, *ibid.*, p. 155.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>139</sup> AGUILERA, Concha, *ob. cit.*, p. 168.

La necesidad del ser que Avicena sostiene tan decididamente, es también la piedra angular de la metafísica de Averroes. Esta necesidad, sin embargo, exige la creación del mundo; pero no en el tiempo, sino desde toda la eternidad. ¿Para qué iba Dios esperar a crear el mundo? Dice Averroes. La voluntad divina no podía ser determinada por ninguna causa extrínseca. Dios no puede cambiar, y siempre elige necesariamente lo mejor, el sumo bien. El mundo fue posible desde siempre, y desde siempre fue creado por Dios. Por lo tanto, aunque Dios esté fuera del tiempo, no por eso creó el mundo en el tiempo, sino desde toda la eternidad<sup>140</sup>.

Pero esta creación sólo es, como notó Santo Tomás, la dependencia causal del ser posible, que es necesario sólo con relación a otro, de este otro, que es Dios. Por ello excluye el *comienzo en el tiempo* del ser posible, es decir, del mundo, y nada tiene que ver con la creación tal como la describen la Biblia y el Corán. Ésta depende de un acto de voluntad del Creador, que da principio en el tiempo al mundo y determina límites temporales definidos. Contra este concepto Averroes se contenta con repetir las objeciones de Avicena. Si Dios ha creado el mundo *ex nihilo*, puede significar que lo ha creado o por un motivo extraño a su naturaleza o que su naturaleza haya sufrido un cambio que en cierto momento lo haya determinado a crear.

Ahora bien, ambas alternativas son imposibles. Nada hay fuera de Dios, excepto el mundo y, por tanto, Dios no puede sacar el móvil de la creación del exterior. Por otra parte, nada puede cambiarse a sí mismo; por consiguiente, la naturaleza de Dios no puede variar. En *Destructio destructionis* expone que si la creación significa una elección divina, esta elección ha de ser continua y eterna, a menos que se le oponga un obstáculo o se le presente una cosa mejor para elegir. Pero no podemos hablar de obstáculo para Dios, ni puede haber mejor alternativa que la creación del mundo. Por lo tanto, la elección de Dios ha de ser eterna y constante, y no puede hablarse de un comienzo del mundo.

Averroes ocupó un puesto de prestigio sin igual y fue llamado el «*commentator*» (de Aristóteles). Averroes sale por los fueros de la *Ratio* en su escrito de réplica *Destructio destructionis*, que era una réplica a la obra de Avicena, *Destrucción*. Su idea

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 169.

fundamental allí desenvuelta es que la filosofía no viene a desplazar a la religión, Más bien es lo contrario; ambas buscan la verdad, aunque cada una por su propio camino.

Averroes, siguiendo a Aristóteles, insiste en que el Primer motor mueve necesariamente no como causa eficiente, sino como causa final. El aristotelismo de Averroes lo lleva a afirmar la eternidad del mundo y a negar la inmortalidad del alma individual. Su aristotelismo lo llevará a establecer una distinción entre *fe* y saber que dio lugar a la teoría de la *doble verdad*, según la cual una cosa podía ser verdadera en teología y falsa en filosofía o viceversa<sup>141</sup>. Sus doctrinas, condenadas por musulmanes, judíos y cristianos, ejercieron gran influencia durante la Edad Media. Sin embargo, la intención de Averroes no era construir un sistema propio, sino que quería únicamente poner en claro el verdadero significado de la filosofía de Aristóteles, que es para él la cumbre del pensamiento humano.

Según Averroes, el Primer motor de Aristóteles es la regla y el ejemplar que creó la naturaleza para demostrar la máxima perfección humana. La doctrina de Aristóteles es la suprema verdad, porque su inteligencia fue el colmo de la inteligencia humana. «Puede decirse que la divina Providencia lo creó y nos lo ofreció, para que supiéramos todo lo que nos es dado saber»<sup>142</sup>. Expone que el fin más alto del hombre reside en conseguir la sabiduría por medio de la filosofía<sup>143</sup>.

Averroes acepta la doctrina de Alfarabi y Avicena, de que el mundo emana necesariamente de la sabiduría de Dios, y que en esta emanación no hay motivo o intención especial, ya que procede de la naturaleza de Dios al conocerse a sí mismo<sup>144</sup>. Por ello debemos decir que la acción de Dios al crear y conservar el mundo no puede compararse a la acción de ningún agente finito, ni natural ni voluntario, y que crea el mundo y lo conserva de tal modo que no tiene paralelo en la acción de las cosas y de los hombres.

Pese a haber sido acusado de herejía, Averroes no puede concebir que la investigación filosófica sea opuesta a la tradición religiosa. En realidad, dice:

---

<sup>141</sup> PUIGMONTADA, Josep, *Averroes*. Ediciones del Orto, Madrid, 2000, p. 38.

<sup>142</sup> AVERROES, *De an.*, III, 14 en Joseph Puigmontada, ob. cit., p. 43.

<sup>143</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, *La filosofía árabe*. Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 273.

<sup>144</sup> AVERROES, *Ibíd.*, III, 2 en *ibíd.*, p. 44..



«La verdadera religión de los filósofos consiste en profundizar en el estudio de todo lo que existe; el mejor culto que puede darse a Dios es conocer sus obras, y llegar a conocerle a Él en toda su realidad. A los ojos de Dios, ésta es la acción más noble, mientras la más baja es acusar de vana presunción y error al que se consagra a dicho culto, el más noble de todos, al que adora a Dios con esta religión, que es la mejor de todas»<sup>145</sup>.

Pero, por otra parte, piensa, no todos pueden llegar a la investigación filosófica; la religión del filósofo no puede ser la religión del vulgo, el por qué es obvio. Por ello la religión, hecha para la mayoría, sigue y debe seguir distinto camino, un camino «sencillo y narrativo» que ilumine y dirija la acción. Este es el verdadero dominio de la religión. A la filosofía corresponde el mundo de la especulación; a la religión el mundo de la acción. Quien niega o solamente duda de los principios enunciados por la tradición religiosa, hace imposible la actuación del hombre<sup>146</sup>.

Por consiguiente, no se le puede atribuir la teoría de la *doble verdad* que los escolásticos cristianos consideraron piedra angular de su sistema. No hay en él una verdad religiosa junto a una verdad filosófica. Sólo hay una verdad, el filósofo la busca mediante la demostración necesaria, el creyente la recibe de la tradición religiosa (la *ley* del Corán) en forma sencilla y narrativa, adaptada a la naturaleza de la mayor parte de los hombres. Pero no hay oposición entre las dos vías, ni hay dualismo en la verdad. Como hemos visto, Averroes mismo compuso dos tratados para demostrar el acuerdo de la verdad religiosa con la filosófica.

### **La doctrina del intelecto**

La doctrina que la escolástica cristiana consideró típica del averroísmo es la doctrina del intelecto. Mediante ella, Averroes se aparta de la interpretación que domina la filosofía musulmana desde Al-Kindi a Abentofáil, contemporáneo de Averroes. Para ellos, el Entendimiento agente es la última emanación divina, y, por consiguiente, es una sustancia separada de la materia, e incluso del alma humana, y que pertenece al número de las sustancias divinas. El intelecto en potencia o material es para ellos el

---

<sup>145</sup> MUNK, *Mélanges*, p. 456 en Miguel Hernández Cruz, *ibid.*, p. 274.

<sup>146</sup> AVERROES, *Destr. dest.*, disk. 6, fol. 56, 79. en *ibid.*, p. 47.

verdadero intelecto humano, la parte racional del alma. Este último pasa al acto por obra del primero, convirtiéndose así en intelecto en acto, que, a su vez, después de perfeccionarse gracias al uso del razonamiento discursivo, pasa a ser intelecto adquirido.

Esta doctrina, que con pocas variantes aparece en los sistemas antes expuestos, sufre una modificación sustancial por obra de Averroes, el intelecto material o hílico *no* es el alma humana. Y no lo es por las mismas razones por las que no lo es el entendimiento agente, o sea, porque las formas inteligibles que son su objeto potencial son universales, eternas, indestructibles y no lo serían si siguieran la suerte del alma humana que es diversa en diversos individuos y unas veces piensa y otras no, ni tampoco piensa del mismo modo en todos<sup>147</sup>. Por los mismos motivos también el entendimiento adquirido o especulativo que resulta de la acción del entendimiento agente sobre el entendimiento material o posible es uno en todos los hombres y separado del alma humana. Pero éste último puede ser participado por las almas humanas en su multiplicidad y mutabilidad, y puede ser participado por ellas en la forma de un *hábito*, de una *disposición*, o de una *preparación* (*habitus, dispositio, preparatio*) que constituye la perfección de las almas mismas. Esta disposición y preparación constituye la perfección del alma humana, una perfección que sigue las vicisitudes, es decir, el nacimiento o la muerte del alma misma, porque pertenece a su capacidad imaginativa (que está ligada al cuerpo). En consecuencia, el entendimiento especulativo puede llamarse, por un lado, único, y por otro, múltiple; por un lado eterno, por otro generable y corruptible. En sí mismo es único y eterno. Como disposición o preparación del alma es múltiple y sujeto al nacimiento y a la muerte.

Según Averroes, esta solución permite resolver todas las dificultades que la doctrina del entendimiento provoca en las soluciones adoptadas por sus predecesores. Por esto Averroes expone:

«Si el objeto inteligible fuese absolutamente único en mí y en ti, ocurriría que, cuando yo lo conociera, lo conocerías tú también, y otras cosas imposibles. Por otro lado, si el objeto inteligible fuese diverso para los diversos individuos, ocurriría que el mismo

---

<sup>147</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, ob. cit., p. 327.

objeto sería en mí y en ti único en su especie y doble en la individualidad de modo que habría otro objeto fuera de sí y este otro, y así sucesivamente. Además, en este caso, sería imposible que el discípulo aprendiese del maestro, a no ser que la ciencia que está en el maestro no sea una virtud que engendra otro fuego semejante a sí mismo, lo cual es imposible. Pero cuando se plantea que el objeto inteligible que está en mí y en ti es múltiple para el sujeto para el cual es verdadero, es decir, existente y material, tales cuestiones se resuelven perfectamente»<sup>148</sup>.

Averroes, según la imagen aristotélica, compara su acción con la del sol, mientras que el intelecto potencial o material (hílico) es comparado con la facultad de ver, que es capaz de ver gracias a la luz solar; y las formas inteligibles (verdades o conceptos) del alma humana, con los colores. Al igual que el sol ilumina el medio transparente (aire) y actualiza los colores que están en el objeto, el entendimiento agente, al iluminar el intelecto potencial, hace que éste disponga el alma para abstraer de las representaciones sensibles los conceptos y verdades universales<sup>149</sup>. Por consiguiente, el alma individual sólo posee el material de las representaciones; pero es ella la que abstrae de dichas representaciones los conceptos, al unírsele el intelecto potencial, y éste se le une cuando él se le une el Entendimiento agente.

De esta teoría se desprenden una serie de consecuencias paradójicas que dieron lugar a la encendida polémica de la escolástica cristiana. En primer lugar, el intelecto material es único en todos los individuos, porque es la disposición que el Entendimiento agente ha comunicado a sus almas<sup>150</sup>. Se multiplica en los diversos individuos como la luz del sol se multiplica, al distribuirse entre los varios objetos que ilumina. Como explica Santo Tomás<sup>151</sup>, la diferencia entre las inteligencias humanas viene determinada por el hecho de que, al actuar el intelecto material sobre las imágenes, que no subsisten en todos los individuos ni están distribuidas por igual en ellos, lo que un hombre piensa no es lo mismo que lo que piensa otro. En segundo lugar, puede suceder que el intelecto material unas veces comprenda y otras no, pero sólo respecto a determinado individuo, y no respecto a la especie humana. Por ejemplo, la ciencia que hay en Sócrates o en

---

<sup>148</sup> HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, ob. cit., p. 328.

<sup>149</sup> AGUILERA, Concha, ob. cit., p. 170.

<sup>150</sup> AVERROES, *De an.*, III, 10, fol. 165 a. en Julios Guttman, *Philosophies of Judaism*. David W. Sirveman, Holt, Rinehart and Wiston, Inc., U.S.A., 1964.

<sup>151</sup> SANTO TOMÁS, *S.C.G.*, II, 73.

Platón, muere al morir el individuo; pero la ciencia en sí no muere, pues está unida a una disposición universal, esencialmente conexa con toda la especie humana.

El último fin del hombre se basa en esta naturaleza del intelecto. La felicidad del hombre consiste en cultivar y ampliar la disposición que constituye el intelecto material, para perfeccionar y ampliar la capacidad especulativa, conocer las sustancias separadas y, por último, a Dios mismo. Averroes asimila por completo la doctrina aristotélica de la superioridad de la *vida teórica*. «El intelecto práctico, dice, es común a todos los hombres, todos lo poseen, unos en mayor y otros en menor grado; el intelecto especulativo es una facultad divina, que sólo se da en los hombres excepcionales»<sup>152</sup>. La ciencia es el único camino para alcanzar la felicidad humana; una felicidad que puede lograrse en esta vida mediante la especulación pura, pues la vida humana no continúa más allá de la muerte<sup>153</sup>. Y, en efecto, resalta Julius Guttmann repitiendo las palabras de Averroes:

La única parte del alma humana que no está unida al cuerpo y, por lo tanto, que no está sometida a la generación y corrupción, es precisamente el intelecto material. Mas este intelecto, que como simple disposición forma parte del alma humana y como realidad sustancial subsiste por separado, es precisamente el Entendimiento agente. Entonces al alma humana sólo le queda el intelecto adquirido o especulativo; pero éste, como está condicionado por la parte sensible que le proporcionan las imágenes de las que ha de abstraer las formas inteligibles, está ligado al cuerpo, y con él nace y muere<sup>154</sup>.

De este modo, Averroes se ve obligado a negar la inmortalidad del alma, y a considerar fin último del hombre la felicidad que es posible alcanzar en *esta* vida, mediante la investigación especulativa de las realidades supremas.

Averroes fue considerado como el más fiel comentarista de Aristóteles, tanto fue así, que influyó de gran manera en los estudiantes de la Facultad de Artes de París. Algunos maestros sufrieron una especie de deslumbramiento ante la filosofía aristotélica, considerándole como la expresión más alta de la razón filosófica, y su sistema como un cuadro cerrado y completo, que aceptaban sin reparar en sus

---

<sup>152</sup> AVERROES, *ibíd.*, fol. 494 a. en *ibíd.*

<sup>153</sup> GRUEN, Erich S., *ob. cit.*, p. 213.

<sup>154</sup> GUTTMANN, Julius, *ob. cit.*, p. 24.

deficiencias y en sus errores. Algunos autores cristianos llegaron, incluso, a contradecirse con la ortodoxia cristiana. Este movimiento se le conoce como «averroísmo latino».

Sin embargo, es importante notar que las condenas dictadas en París, en 1270 y 1277, contra el averroísmo, se referían a las siguientes proposiciones: el intelecto de todos los hombres es numéricamente uno e idéntico; el mundo es eterno; el alma, que es la forma del hombre en cuanto hombre, se corrompe al corromperse el cuerpo; Dios no conoce las cosas individuales; el libre albedrío es una potencia pasiva, y no activa, movida necesariamente por el objeto apetecido; la voluntad humana elige por necesidad. Estas proposiciones resumen lo que los escolásticos cristianos creyeron que era típico del averroísmo y que se oponía irremediablemente al dogma cristiano. Pero el significado del averroísmo no reside totalmente en estas proposiciones. El averroísmo representa un gran intento de reconquistar, volviendo a Aristóteles, la libertad de la investigación filosófica; quiere dirigirla a poner en claro el orden necesario del mundo, cuya contemplación pareció a Averroes el más alto deber y la completa felicidad del hombre. La obra de Averroes se considera, en términos generales, la primera gran síntesis especulativa de la cultura clásica medieval. Su influencia ha sido enorme y es considerado uno de los más ilustres científicos de la civilización islámica e influyó sobre la evolución de la filosofía occidental. La muerte de Averroes representó el fin de la filosofía en el mundo islámico.

## PARTE SEGUNDA

### La Época Rabínica es Considerada Fundamental para el Judaísmo

Esta parte es importante para esta tesis, estimo que la aportación a la sociedad por parte del judaísmo rabínico ha sido valiosísima. Gracias al extraordinario esfuerzo de Maimónides, los filósofos judíos pasaron a cultivar la filosofía aristotélica y la interpretación alegórica de la Biblia y el *Talmud*, y pensando como él que en el fondo religión verdadera (judía) y filosofía verdadera (la aristotélica) coincidían. Su espléndido trabajo inspiró a otros filósofos, especialmente Santo Tomás de Aquino.

#### **CAPÍTULO I**

##### ***El Judaísmo Rabínico***

La época rabínica es fundamental para el judaísmo en general; el largo período que va desde el regreso del destierro hasta la destrucción del templo de Jerusalén es importantísimo para la configuración y nacimiento del judaísmo rabínico y la posterior religiosidad judía moderna y contemporánea. La configuración de esta rica herencia religiosa es definitiva. No se trata del nacimiento de una nueva religión, sino de elementos religiosos que tuvieron su origen y primeras configuraciones en el yahvismo bíblico, y se fueron enriqueciendo durante el siguiente judaísmo del segundo templo hasta su destrucción en el año 70 d.C. La nueva época marca el final de una etapa y comienza otra<sup>155</sup>.

#### EL RABINISMO FUE IMPORTANTÍSIMO PARA EL JUSDAÍSMO

Durante este período todo el judaísmo fue sometido a una dura prueba de resistencia que superó, adoptando una nueva forma, conocida como judaísmo rabínico, que va a dominar la historia siguiente. Los fariseos lideraron esta transformación pero

---

<sup>155</sup> COHEN, Shane J.D., "From the Maccabees to the Mishnah, p. 214 en Antonio Rodríguez Carmona, *La religión judía*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002, p. 79.

perdiendo su carácter sectario y actuando como judíos que aglutinan en torno así a todos los que están dispuestos a trabajar en la tarea común de supervivencia.

Esta necesidad hizo que el judaísmo se transformara en la religión libresca por excelencia, basada en la transmisión y comentario de los libros sagrados, que siguen ocupando el lugar de honor en la sinagoga. Este nuevo camino fue iniciado, principalmente, por Yojanan ben Zakkay, que se había instalado en Yebne junto a un grupo de rabinos preocupados por el futuro. De esta forma los rabinos pudieron convencer a los demás judíos de que ésta era la manera auténtica de que Israel fuera adelante. Los rabinos creían firmemente que la revelación de Sináí no había sido la última palabra de Dios a la humanidad, sino sólo el principio. La Escritura no era un producto acabado; su potencial tenía que ser sacado por el ingenio humano. La revelación era un proceso en curso que continuaba de una generación a otra<sup>156</sup>. De este modo el judaísmo pudo sobrevivir, alcanzando su madurez en el siglo XIII.

Al igual que la filosofía árabe y la cristiana de la Edad Media, la filosofía judía es una escolástica que tiene en común con las dos primeras los mismos problemas fundamentales. Estos son, las relaciones entre la razón y la fe, entre Dios y el mundo, entre el conocimiento y el alma, y, para resolverlos, se sirve de los mismos datos o de datos análogos de la filosofía griega y la tradición religiosa judía.

### **Movimiento filosófico dentro del judaísmo**

Como todos sabemos, la filosofía judía es sustancialmente un encuentro de la tradición religiosa judía con el helenismo, especialmente en la comunidad judía de Alejandría, donde floreció una numerosa comunidad hebrea. En este contexto se va forjando el tipo psicológico del judío *helenista* distinto del *hebreo*. El judío más influyente es Filón, quien a su vez influye sobre la filosofía griega, invirtiendo el esquema mental platónico —Ideas, Demiurgo, mundo sensible—, alterándolo en conformidad con la fe judía. Filón era su máximo representante y un hombre leal a su comunidad y al judaísmo; su identidad estaba construida sobre su devoción a la

---

<sup>156</sup> ARMSTRONG, Karen, *En defensa de Dios*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 117.

Escritura<sup>157</sup>. Filón plantea por primera vez el problema de las relaciones entre la verdad de la Biblia y la filosofía. El tema central de su filosofía es Dios y su relación con el mundo, y representa un esfuerzo por armonizar la filosofía racional con la religión revelada<sup>158</sup>. Él fue el primer pensador que afrontó el problema de reconciliar la especulación racional con la verdad que, según la tradición judía, estaba contenida en la Torah. Su tesis central era que la verdad en estado puro y perfecto solamente podía corresponder a la Revelación judía, y que los mayores aciertos de los filósofos deberían tener su explicación en que aquéllos habrían alcanzado a utilizar, directa o indirectamente, la Sagrada Escritura. El hecho es que el empleo de la interpretación alegórica de ésta le permitió componer un sistema mixto de teología judía y filosofía griega, principalmente platónica.

Para Filón, la filosofía no era meramente un significado conveniente para una exposición de ideas, no era la aceptación de doctrinas filosóficas limitadas a detalles solamente; el judaísmo como un todo siempre ha sido concebido como una doctrina filosófica puesto que contiene un sistema completo de filosofía. Con la ayuda de un método alegórico desarrollado por los estoicos, Filón llevó a cabo una reinterpretación filosófica con éxito de las partes históricas y legales del Pentateuco. La interpretación alegórica tendría un éxito enorme para las tres religiones monoteísticas, el judaísmo, el cristiano y el islamismo<sup>159</sup>.

Filón estaba sinceramente convencido de que él no estaba falseando su judaísmo sino revelando su más profundo significado. El mérito histórico de Filón reside en haber intentado por primera vez en la historia una fusión entre filosofía griega y teología mosaica, creando así una filosofía judía monoteísta<sup>160</sup>. Afirmó que la Biblia posee un significado literal que, sin embargo, no es el más importante, y un significado oculto, según el cual los personajes y los acontecimientos bíblicos son símbolos de

---

157 MOSTERÍN, Jesús, ob.cit., p. 102

158 GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 24.

159 COPLESTON, Frederick, ob. cit., p. 450.

160 *Ibíd.*, p. 452.



conceptos y de verdades morales, espirituales y metafísicas. Estas verdades ocultas requieren una peculiar disposición de ánimo para poder ser captadas.

Filón, no obstante, aunque algunos pensadores puedan opinar lo contrario, fue un buen judío que creía firmemente en su religión. Estaba sinceramente convencido de que él no estaba falseando el judaísmo, su intención era revelar el más profundo significado de las Escrituras. Filón siempre se apoyó en los escritos revelados de su pueblo; el Antiguo Testamento es el camino real del conocimiento. El primer concepto fundamental del pensamiento de Filón es su idea de Dios. Dios es, respecto del mundo, absolutamente trascendente. No podemos decir lo que es Él, sino sólo que es<sup>161</sup>. En cuanto a la creación, Filón, influenciado por la filosofía griega, dice que la creación no se da a partir de la nada, sino de una materia eterna preexistente. La materia es el principio malo, por esto, en el hombre, es ella la causa del pecado. El cuerpo es el sepulcro del alma<sup>162</sup>.

Este conocimiento permite a Filón, a su vez, influir sobre la filosofía griega invirtiendo el punto fundamental de su doctrina (las Ideas, Demiurgo y mundo sensible), alterándolo en conformidad con la fe judía. Ahora reflejan las ideas el ser total de Dios, y en Él tienen su origen. El *Logos* es la eterna sabiduría de Dios, en la que se piensa él mismo. Pero el *Logos* está también en relación con el mundo, con la creación. Es su modelo, su orden, su estructura y su ley. Como en el *Timeo*, es creado el mundo por el Demiurgo mirando a las ideas eternas, así también ahora por el *Logos* es hecho todo lo que ha sido creado. Lo que de espíritu y de orden existe en el mundo, de él viene. Por esto, el mundo es el resplandor y destello de Dios. El *Logos* llena el abismo de separación tendido entre Dios y el mundo<sup>163</sup>. De esta forma, Filón sitúa a Dios, como ser trascendente y único, por encima del *Logos* y del mundo de las ideas de Platón, y debajo de ambos el mundo sensible<sup>164</sup>.

No obstante, hay que tener en cuenta que la clase alta judía en Alejandría estaba en este tiempo muy influenciada por el helenismo y la cultura griega, hasta tal punto,

---

<sup>161</sup> FILON, COHEN, Hermann, *La religion de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos, Madrid, 2004, p. 185.

<sup>162</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 255.

<sup>163</sup> GUTTMAN, Julius, ob. cit., p. 25.

<sup>164</sup> FILON, COHEN, Hermann, ibíd, p. 186.

que según algunos escritores, habían incluso casi olvidado la lengua judía. Mientras que en Palestina el judaísmo seguía fiel a su tradición, como queda atestiguado tan sólo unos pocos años después. En el libro de los *Macabeos*, se escribiría una enseñanza explícita sobre la creación de la nada; en dicha obra, la madre de los macabeos exhorta a su hijo menor a la fidelidad y confianza en Dios, diciendo: «ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios...»<sup>165</sup>.

Con la desaparición de la filosofía judía helenística, un movimiento nuevo filosófico dentro del judaísmo no volvió a aparecer hasta la Edad Media. Pero este movimiento fue incomparablemente más largo que su predecesor antiguo. Después de Filón, la especulación judía pierde el contacto con la filosofía, y se desarrollará de una manera puramente interna, hasta que, influida por el islamismo, volverá a reavivarse a partir del siglo IX hasta el XIII. De esta forma el influjo del judaísmo sobre el cristianismo será importante, especialmente en el siglo XIII, a través de Moseh Ibn Maimon (Maimónides).

No obstante hay que hacer referencia al siglo VII, período que tuvo lugar el reconocimiento de la época geónica. El judaísmo bajo la influencia de los geonim — maestros talmúdicos, llamados geones— se convirtió en el judaísmo clásico, una fuerza que fue capaz de plasmar la vida judía a lo largo de los siglos futuros<sup>166</sup>. La actividad rabínica en Babilonia se desarrolló en torno a varias academias, sobre todo en Sura, Pumbedita y Nehardea, que aparecieron a mitad del siglo III.

Una de las cuestiones interesantes sobre el estudio creativo de la literatura geónica en Babilonia es la abstención de los Geonim acerca de comentarios talmúdicos. Tales comentarios nos han llegado solamente hacia el final de este período. Es obvio que ellos no se abstuvieron de escribir comentarios sobre asuntos específicos siguiendo peticiones de determinadas personas. Pero sí se abstuvieron sistemáticamente en escribir comentarios sobre los tratados talmúdicos<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> COHEN, Shaye J.D., *From the Maccabees to the Mishnah*. The Westminster Press, U.S.A., 1987, p. 59.

<sup>166</sup> RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *La religion judía*, 2ª ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. 2002, p. 217.

<sup>167</sup> HARRIS, Jay, M., *Maimonides After 800 years*. Harvard University Press, Cambridge, 2007, p. 24.

Es durante este período cuando se puede considerar que se empieza a comentar sobre el Talmud, especialmente por Rav Hai Gaon y su padre Rav Seria<sup>168</sup>. Los Geonim escribieron comentarios bíblicos y otros comentarios halakhicos relacionados con la literatura rabínica. Los Geonim se consideraban como los maestros y líderes espirituales de los centros del judaísmo; comprensivos y comentarios sistemáticos sobre el Talmud babilónico podían haberse llevado a cabo en los distantes centros judíos. Es por esto que algunos líderes judíos, incluyendo a Maimónides, se ocuparon de este problema. Maimónides en su introducción a la Mishneh Torah, lo atribuye a la falta de tiempo. Esta pesada carga recaía sobre los Geonim que tenían que dedicarse a las necesidades de sus respectivas comunidades. Esta situación les negaba la posibilidad de escribir un comentario sistemático sobre todo el Talmud<sup>169</sup>.

En estas condiciones económicas difíciles y limitadas, la tradición de las academias talmúdicas consiguió dar a los judíos de las pequeñas comunidades del norte de Europa una educación muy homogénea e inculcarles un espíritu más uniforme de lo que era posible en la turbulenta atmósfera del sur, tan llena de tensiones y agitación. En este ambiente de agitación, la posición cristiana también tenía sus dificultades, aunque eran diferentes. Tanto los judíos como los cristianos asociaron sus orígenes con las tradiciones más antiguas y consagradas del género humano.

Hay que hacer notar que el pueblo judío hasta este período no empezó a filosofar porque no tuvo una necesidad ineludible para hacerlo. Los judíos recibieron la filosofía de fuentes exteriores. Este proceso empezó durante el período helenístico, como se ha mencionado. La filosofía judeo-helenística quedó imbuida con el espíritu griego, sin embargo, esta influencia pronto desapareció sin dejar un impacto permanente en el judaísmo<sup>170</sup>. La filosofía penetró la vida intelectual judía por segunda vez en el período de la Edad Media. Esto fue filosofía griega indirectamente, porque el resurgimiento filosófico fue por medio de la cultura islámica que a su vez había incorporado el pensamiento griego. Esta vez, sin embargo, la vitalidad de la filosofía judía estaba más

---

168 TWERSKY, Isadore, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II. Harvard University Press, Massachusetts, 1984, p. 225.

169 NEUBAER, H., *A Medieval Jewish Chronicles*, Vol. 2. Oxford University Press, Oxford, 1985, p. 124.

170 HUSIK, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York, 1916, p. 20.

preparada que en el período helenístico. Esta influencia persistió, como antes hemos mencionado, desde el siglo noveno hasta el final de la Edad Media<sup>171</sup>.

Hay que hacer constar que no sólo los árabes, sino también los judíos influyeron sobre el pensamiento occidental. Los judíos que vivían en comunidades dispersas por todo el imperio árabe trataron de mantenerse fieles a su tradición, y jamás perdieron ni el monoteísmo ni la noción de creación *ex nihilo*. No obstante estuvieron sometidos al influjo de la cultura árabe. A mediados del siglo VIII, y en contacto con el *kalam* musulmán, aparecen en las escuelas judías de Babilonia dos corrientes distintas, que se diferencian por su diverso modo de interpretar la Sagrada Escritura. Los *rabanitas* (tradicionalistas) mantienen la tradición talmúdica de la interpretación rígida y seca de la Biblia, aunque se aprecian en ellos algunas infiltraciones de filosofía neoplatónica, si bien permanecen fieles a las nociones fundamentales de la unidad de Dios, de la creación *ex nihilo*, de la inmortalidad del alma y las sanciones eternas.

### **Saadia ben Joseph al Fayyumí (892-942)**

La principal figura del judaísmo en este período es Saadía, gaón de Sura; se merece que se le considere el padre de la filosofía judía medieval. Él fue el primero en asumir una justificación sistemática filosófica del judaísmo. Su *Amanta* (Libro de las creencias religiosas y de los dogmas) es una apología del judaísmo, y sostuvo la tradición talmúdica contra el literalismo racionalista de los caraitas<sup>172</sup>. No obstante, da cabida a algunas ideas procedentes del platonismo. El mundo fue creado por Dios de la nada; pero Dios es en el Universo, lo que el alma o la vida en el ser viviente. Está en todo el mundo y a la vez en cada parte. Defendió la inmortalidad del alma, rechazando la transmigración. La resurrección de la carne tendrá lugar cuando esté completo el número de almas destinadas a la vida eterna<sup>173</sup>.

---

171 HUSIK, I., *ibíd*, p. 21.

172 *Ibíd*, p. 22.

<sup>173</sup> *Ibíd*, pp. 23-30.

Saadia argumenta y no sin base que si el mundo existió desde la eternidad, entonces, el tiempo infinito tiene que haber transcurrido antes de cada momento particular en el tiempo. Pero esto no es posible, porque el infinito no puede ser cruzado. Por tanto, la duración del mundo debe ser concebida como finita, esto es, el mundo debe haber tenido un principio en el tiempo<sup>174</sup>. Saadia sigue los argumentos del *Kalam*, que explica que el mundo tuvo un principio en el tiempo, y por tanto presupone un Creador. Sin embargo, reconoce que incluso la idea de la creación no puede explicar el origen del mundo desde Dios, y él ve aquí un límite último e infranqueable del pensamiento humano. Para Saadia, la adquisición de la verdad por medio de la razón es un precepto religioso. Este concepto del propósito de la revelación fue tomada por la tendencia racionalista en la filosofía religiosa judía, dominante durante la Edad Media. Esta noción aparece en Maimónides, del cual pasó al cristianismo escolástico.

Los rabinos en cierto modo continuaban las tradiciones orales a la manera de los fariseos, en la forma rígida de los talmudistas. Contra ellos reaccionaron los caraítas, que tienen sus antecedentes remotos en los saduceos. Estos prescindieron de la rigidez de la tradición talmúdica, retornando a la letra del texto bíblico, pero interpretado con un criterio más personal y racionalista, sin excluir el método alegórico, dando también cabida a la filosofía. Sus traducciones de la Biblia en árabe y sus comentarios construyeron la fundación de una exégesis entre los rabinos judíos. Uno de sus escritos más importantes fue un comentario titulado *Yetzira* (El libro de la Creación).

Igual que otros seguidores judíos del *Kalam*, Saadia Gaon se inclinó hacia la versión mutazilite más racionalista, que se aproximaba más a la versión judía sobre el concepto de la unidad de Dios, y en su insistencia sobre la doctrina de este libre albedrío. Saadia estaba convencido de que el judaísmo bíblico por sí solo llevaría al estancamiento ya que al insistir en el carácter inmutable y significado literal de la ley bíblica se excluía toda posibilidad de desarrollo. Sostenía una fe inquebrantable en la divinidad de la ley talmúdica y creía que la interpretación y reinterpretación de las Escrituras eran el único método visible para retener la vitalidad de la antigua herencia religiosa. Por ello desafió las doctrinas caraítas en su obra *Refutaciones de Anan*. Su doctrina de la relación entre razón y revelación, aceptada por la mayoría de filósofos

---

<sup>174</sup> BEN JOSEPH, Saadia, *Book of Beliefs and Opinions*, hebreo, I, pp. 20-23.

judíos, formó la fundación metodológica de la filosofía religiosa de Saadia. Fue de esta manera como estos pensadores trataron el problema de la relación entre religión y conocimiento<sup>175</sup>.

El gran trabajo de Saadia, con su riqueza de información concerniendo los filósofos anteriores judíos menciona que los pensadores judíos intentaron probar, usando conceptos lógicos, que la Ley una vez dada por Dios no puede ser alterada. Ellos argumentaron que una ley divina, considerada eterna, no puede ser derogada. No tendría sentido hablar de «derogación» en circunstancias o en áreas y lugares donde esa ley sería de una validez limitada. Por otro lado, los teólogos musulmanes, argumentaron que el deseo divino ordenado para el hombre era sujeto al cambio eterno. Con el final del siglo IX, la prehistoria de la filosofía judía se dio por terminada, y la verdadera historia comenzó.

### **Isaac Israelí**

Como ya queda dicho, la filosofía hebrea es sustancialmente un encuentro de la tradición religiosa hebrea con el helenismo. Isaac Israelí no es un filósofo original, sino un compilador del *Liber de causis*. Muchos escolásticos latinos del siglo XIII, entre ellos Santo Tomás, han tomado de él la definición de la verdad como «adecuación del intelecto y de la cosa».

Isaac Israelí fue el primero que intentó transplantar las ideas neoplatónicas al judaísmo, la filosofía para Israelí es esencialmente un plan para acercarse todo lo más cerca posible a Dios<sup>176</sup>. Esta idea de *imitatio Dei*, que se puede apreciar en el *Teeteto* de Platón y que fue usada para la definición de la filosofía en los comentarios neoplatónicos sobre Aristóteles, fue de hecho, también una demanda de la religión bíblica y talmúdica. El alma humana, de acuerdo con los principios neoplatónicos, es

---

<sup>175</sup> ISRAELI, Isaac, “Sefer Hasedot” (libro de los elementos), en Julius Guttman, ob. cit., p. 72.

<sup>176</sup> Guttman, Julius, ibíd, p. 73.

considerada como una sustancia independiente del cuerpo, e intenta reinterpretar la doctrina de Aristóteles del alma en este sentido. Israelí enfáticamente reitera la idea de la creación y distingue claramente entre la creación divina *creatio ex nihilo*, y la generación natural de las cosas, lo que claramente presupone un sustrato material. La fuente de la creación está en la sabiduría y bondad de Dios, que él hizo manifiesto.

### **La aparición de comunidades judías en Europa**

En Europa y particularmente en España aparecen comunidades judías importantes después de la caída de Jerusalén y de la expulsión en tiempo de Adriano (135). Durante el siglo XIII existían pequeñas comunidades judías en Europa occidental, pero eran muy visibles. Los judíos eran notorios porque eran los únicos *infieles* «tolerados», no obstante, jugaron un rol importante en la economía medieval. Su historia está caracterizada por el crecimiento y grandes logros culturales. Ya en el siglo XI los judíos europeos o «ashkenazic» judíos produjeron individuales que rivalizaron con los judíos sefarditas. Rashi, o Rabino Solomon Yizhaki de Troyes (1040-1105), escolar talmúdico y exegeta, aplicó un nuevo enfoque a los sagrados textos judíos<sup>177</sup>.

Rashi está convencido de que Dios creó todas las cosas desde una absoluta no-existencia. Todo lo que existe bajo el sol o encima de él fue creado de la nada. Dios trajo desde un total y absolutamente nada una sustancia muy fina sin cuerpo alguno, pero que poseía el poder de la potencia, capaz de asumir forma y proceder desde la potencialidad a la realidad. Esta fue la primera materia que Dios creó; es denominada por los griegos *hyly* (materia), Después de *hyly*, Él no creó nada, pero formó e hizo cosas con ella, y desde esta materia Dios trajo todas las cosas en existencia y vistió las formas para que fuesen acabadas<sup>178</sup>.

---

177 KREISEL, Howard, ob. cit., p. 72

178 Encyclopaedia Judaica, Meter Publishing House, Jerusalem, vol. 13, p. 1560.

Comentó si no en todas, por lo menos en la mayoría de los libros de la Biblia. La principal característica de Rashi es su compromiso entre el sentido literal y las interpretaciones midráshicas. Su propósito era hacer más fácil el entendimiento y lucidez el lenguaje de la Midrash, relacionándolo con el texto. Personalmente él estaba más preocupado con el sentido literal de las Escrituras y con los *aggadot* que explican los pasajes bíblicos en sus formas. Centraba sus comentarios sobre análisis meticulosos del lenguaje del texto. Rashi era filólogo y lingüístico, proporcionando los principios según estaban expuestos en la literatura rabínica<sup>179</sup>.

Él se abstenía de los problemas que estaban asociados con la filosofía. Es de notar que la filosofía todavía no había penetrado en la cultura judía alemana, y por tanto la cuestión de reconciliar la filosofía con el concepto bíblico sobre el Universo no se había manifestado. Incluso no había surgido la necesidad de tratar con apreciaciones moralísticas de las acciones de los Patriarcas. Por ejemplo, no estaba preocupado con la mística. Su comentario sobre la Biblia, y particularmente sobre el Pentateuco, tuvo una enorme circulación. El estudio sobre el comentario de Rashi alcanzó una enorme popularidad, por esto se le concedió el título de «Parshandata» (el exponente de la Ley, el comentarista por excelencia)

Rashi cambió varias tradiciones rabínicas, induciendo a sus estudiantes para que escribiesen muchas de las tradiciones orales que seguían enseñándose en Europa. Su comentario sobre el Talmud sigue siendo muy popular entre los judíos desde entonces; su comentario sobre el Pentateuco es igualmente muy apreciado. Sobre todo es conocido en lo que se denomina Ashkenaz (Alemania y países limítrofes) El rito de la oración ashkenazi tuvo su origen en dichos países<sup>180</sup>.

Su método fue desarrollado en el siguiente siglo por los tosafistas en Francia y Alemania. En este último país, este movimiento combinó misticismo con el rigorismo legal judío, ésta es una síntesis conocida en el libro anónimo *Sefer Hasidim*. Este florecer cultural entre los judíos del norte de Europa fue acompañado por un contacto con los intelectuales cristianos. En París, por ejemplo, Andrés de San Víctor

---

<sup>179</sup> Encyclopaedia Judaica, ob. cit., 1561.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 1562.



regularmente cambió puntos de vista relacionados con interpretaciones escriturales con exegetas judíos, y en cierta manera, según Barryl Smalley<sup>181</sup>, fue influenciado por Rashi. En este cambio de ideas los métodos de los tosafistas tuvieron un paralelismo con los del escolasticismo cristiano. Tengo que decir que Rashi es la otra gran figura del judaísmo ortodoxo, y se la considera con un enorme aprecio.

Entre 1260 y 1270, el dominico Raymond Marti, compuso su obra *Pugio Fidei* (“*Dagger of Faith*”), este trabajo era una colección masiva de textos talmúdicos y otros textos rabínicos. Dicho colosal trabajo rápidamente se convirtió en una fuente importantísima para el conocimiento cristiano, y así permaneció por el resto del período medieval<sup>182</sup>.

### **Contribución de los judíos sefarditas**

En lo que respecta a España, durante la época romana, los judíos fueron tolerados y después convivieron con los visigodos, aunque al final fueron perseguidos y expulsados. Se les acusó de haber cooperado a la invasión musulmana, viendo en sus hermanos de raza unos libertadores contra los visigodos. En la zona musulmana disfrutaron de gran tolerancia. Durante el califato cordobés florecieron escuelas en Córdoba, Sevilla, Granada, Lucena y Toledo. En los reinos de taifas subsistieron los judíos, especialmente en Zaragoza. El aristotelismo de los pensadores judíos fue muy relativo, predominando, con mucho la tendencia neoplatónica<sup>183</sup>.

Así, el judaísmo, que durante los siglos XI y XII había marchado a la vanguardia del intelecto, se recogió en sí mismo. No obstante, los sabios sefarditas supieron abrir el camino para el desarrollo del pensamiento, introduciendo en el judaísmo valores humanos y universales de la cultura de su época. Así enriquecieron la literatura hebrea al traducir las principales obras de los filósofos griegos y árabes, y crearon el estrato de la filosofía religiosa y moral. Las obras judías como el *Libro de las Creencias* y

---

181 ORIÁN, Meir, *Maimónides: vida, pensamiento y obra*. Instituto HaRav, Jerusalén, Barcelona, Riopiedras Ediciones, p. 63.

182 *Ibíd*, p. 67.

183 BAER, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. José Luis Lacave. Riopiedras, Barcelona, 1959, pp. 216-17.

*Opiniones* del rabino Saadia Gaón, el de *Deberes de los Corazones* de Bahya ben Joseph Ibn Pakuda, el *Cuzarí* de Jehuda Haleví, *La fuente de la Vida* de Shlomó Ibn Gabirol y, sobre todo, la *Guía de los perplejos* de Maimónides<sup>184</sup> llenaron el vacío que en este período se estaba produciendo. El judaísmo en pleno se vió sacudido por las presiones exteriores y la confusión interna.

La creatividad intelectual judía en la Edad Media estaba influenciada por factores externos, incluyendo el desarrollo intelectual del medio ambiente gentil; particularmente en las esferas de filosofía, literatura general y psicología. Esta influencia externa no consiguió traspasar las diferentes ramas de la literatura rabínica. No obstante afectó no sólo a la relación entre *halakhah* (ley judía) y la realidad histórica, sino también varios aspectos literarios judíos; es decir, llegó a afectar incluso el mismo contenido de la *halakhah*<sup>185</sup>.

En nuestro país y en el siglo XI vivió Salomón Ibn Gabirol (Avicebrón), la primera gran figura del pensamiento hebreo español. Su obra más estudiada por los escolásticos es el *Fons vitae o La fuente de la vida (Mekor Hayyim)*; la construcción de su sistema se basa en los conceptos centrales de la materia y forma, desde el nivel más bajo de potencialidad al más alto nivel de actualidad. La materia es el principio de la potencialidad, y la forma de la actualidad. En dicho trabajo Dios es el Ser supremo y trascendente, inteligente y libre, primer principio de todas las cosas, que están contenidas en su ciencia divina. Su naturaleza es inaccesible a nuestra inteligencia. Todas las cosas proceden de la *voluntad creadora* de Dios, a la que a veces se identifica con la Sabiduría o la Palabra divina. Esta Voluntad es la *f fuente de la vida*. Es como una corriente de agua que nace de la fuente y se difunde por todas partes. La Voluntad tampoco puede definirse, solamente puede describirse como un poder divino que produce la materia y la forma, las liga entre sí y penetra todo de arriba abajo, lo mismo que el alma penetra y se difunde en el cuerpo, lo mueve y lo conduce. La Voluntad es infinita en cuanto a su esencia, pero finita en cuanto a su acción<sup>186</sup>. Esta obra ejerció tanta influencia que se consideraba que había sido redactada por un autor cristiano.

---

<sup>184</sup> *Ibid*, p. 31.

<sup>185</sup> GROSSMAN, Avraham, *The Relations between the Social Structure and the Spiritual Activity of Jewish Communities in the Geonic Period*. Zion 53, Jerusalem, 1988, pp. 259-72 [Hebrew].

<sup>186</sup> KREISEL, Howard, *ob. cit.*, p. 133.

De la Voluntad creadora proceden en primer lugar la *Materia* y la *Forma* universales. Todas las cosas, excepto Dios están compuestas de esa materia y forma primordiales. La materia es el *Trono de Dios*, interpretando en este sentido las teofanías del Antiguo Testamento. La primera forma es la de corporidad, que hace pasar la materia de la potencia al acto, y le da la primera determinación. En segundo lugar procede la *Inteligencia* universal, también compuesta de materia y forma. De la Inteligencia procede el *Espíritu cósmico* o el *Alma* universal, y de ésta la *Naturaleza* y las formas de todas las cosas<sup>187</sup>.

De la naturaleza procede el *Mundo corpóreo*. Las sustancias simples del mundo inteligible sirven de intermedios entre la primera Causa y las sustancias corpóreas del mundo sensible. Pero no se comunican directamente a las sustancias inferiores del mundo corpóreo, sino solamente los rayos, irradiaciones o virtudes que de ellas dimanar, y que traspasan los límites de su propio mundo. Todas las emanaciones dependen unas de otras y están ligadas entre sí y con la primera sustancia, de la cual proceden. A medida que van descendiendo, las sustancias se van solidificando, espesando y corporificando. De suerte que las cosas se distinguen entre sí, no tanto por su materia y su forma cuanto por el grado de alejamiento respecto de la Unidad absoluta, que es la fuente primera de todo ser<sup>188</sup>.

El mundo inteligible es el prototipo y modelo ejemplar del mundo sensible. También en éste prosigue la emanación. Las formas proceden y están implicadas unas en otras. Los accidentes simples, en las sustancias simples; la cantidad, en la sustancia corpórea; las superficies, en los sólidos. El mundo corpóreo se divide en dos grandes zonas, *celeste o supralunar* y *terrestre o infralunar*, que es el mundo de los elementos y de los seres sujetos al movimiento, a la generación y corrupción. Estos seres están compuestos también de materia común y de formas por las cuales se diferencian. En cada cosa hay muchas formas. La primera es la genérica de *corporeidad*, por la cual pasa la materia de la potencia al acto y recibe la primera determinación. Esta forma es común a todos los cuerpos, y a ella se sobre añaden las formas específicas, *vegetativa*, *sensitiva* y *racional*<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>189</sup> GUTTMAN, Julius, *op. cit.*, pp. 92-93.

El hombre es un microcosmos, es decir es imagen del macrocosmos o Universo. Consta de cuerpo y alma. El entendimiento es una sustancia simple y sutilísima, que se une al cuerpo material por medio del alma y del espíritu. El entendimiento posee toda su ciencia desde el momento de su creación. Pero al unirse al cuerpo queda como oscurecida y entenebrecida por la materia<sup>190</sup>. Según manifiestan los neoplatónicos, al proceso de emanación corresponde otro inverso de retorno. El hombre debe volver de la multiplicidad de las criaturas a la unidad del Creador. Esta reducción de toda realidad se resume a dos elementos primarios —materia y forma— que expresa la unidad de toda la realidad incluso más que el neoplatonismo. Este dualismo de materia primaria y forma primaria permitió la construcción de una visión de un mundo monástico consistente. La influencia de Ibn Gabirol en el pensamiento musulmán fue poco duradera. Sin embargo, fue muy notable en la escolástica cristiana.

### **Bahya ben Joseph ibn Pakuda (1040-1100)**

Después de él, Bahya escribió en árabe *Deberes de los corazones*, obra moral muy clara y amena, influida por el misticismo de Algazel. Bahya busca intensificar la vida devocional. La obra orientada para la congregación religiosa intenta mejorar su dedicación espiritual, es decir, intenta guiar a los judíos hacia el cumplimiento de las obligaciones del corazón. Piensa que no puede existir una buena relación con Dios sin el conocimiento de la existencia de Dios. Bahya compara la gran masa de creyentes a una masa de hombres ciegos. Por tanto el valor del conocimiento filosófico es de gran asistencia al conocimiento talmúdico<sup>191</sup>.

Su filosofía es una mezcla de neoplatonismo, aristotelismo y pitagorismo, que aparece todo en su *Libro del hombre (Séfer Hashem)*, donde, entre otras cosas, se detiene en analizar prolijamente el simbolismo del tetragrámaton (YHVH). Solamente este nombre expresa la esencia divina de Dios (el que es). De hecho este es su verdadero nombre, pero él es uno con él mismo. Dios es representado por el uno, el cual no es número, pero contiene en sí todos los números. Así, Dios es el Uno y el autor de

---

<sup>190</sup> MILLÁS VALLICROSA, José M<sup>a</sup>, *Shelomó ibn Gabirol*. Universidad de Granada, 1993, p. 64.

<sup>191</sup> GUTTMAN, Julios, *ibid.*, p. 104.

todo, y Él es el Todo. «Todo está en Uno en potencia, y el Uno está en acto en todo»<sup>192</sup>. Cada compuesto se compone de una multiplicidad de elementos priores, y presupone la existencia de una sustancia, lógicamente, antes que ellas. La idea de una serie sin un principio, una serie infinita, es imposible; este concepto implica la necesidad de una primera causa, sin la cual es imposible que una serie de causas pueda producirse infinitamente.

Además, su filosofía defiende la noción de una vida futura. Dios creó al hombre junto con las sustancias espirituales para ayudarle a elevarse al rango de sus criaturas escogidas. Para conseguir este propósito el alma humana ha sido puesta en el mundo para que desde él pueda ir ascendiendo. Esto lo puede conseguir si deja de lado la insensatez, y vive en relación al deseo de Dios; por esto Bahya subraya el carácter activo de la ética bíblica. Él reconoce en el cuerpo humano el trabajo de la sabiduría divina, y pide que se proporcione al cuerpo sus necesidades reales.

### **Jehuda Haleví**

Por su parte, el filósofo y teólogo Jehuda Haleví fue un magnífico poeta religioso. Menéndez Pelayo tradujo su *Himno de la Creación (Qudusah)*. En filosofía, su actitud es semejante a la de Algazel en el islamismo. Desconfía de la razón y ensalza la fe contra las tendencias racionalistas del aristotelismo de Ibn Gabirol. Lucha sobre todo contra el racionalismo filosófico, que estaba minando la fe en los círculos de la aristocracia judía de España. Intenta demostrar a sus contemporáneos racionalistas que la fe de los antiguos, a pesar de las objeciones de la filosofía, seguía siendo válida.

La fe pura es superior a la razón. Su obra *Sefer ha-Kuzari*<sup>193</sup>, traducido al hebreo por Ibn Tibbón, es una apología del judaísmo, basada en el hecho de la conversión del rey de los jázaros en el siglo VII, en forma de diálogo entre el rey y un doctor judío. Su idea general es que el pueblo judío es el elegido de Dios, y, por lo tanto, sus relaciones con Él no son solamente morales, sino también materiales y directas. La gloria divina

---

<sup>192</sup> KARPPE, S., *Séfer ha-Zohar*, trad. francesa de J. de Pauly, París 1905, pp. 202-203.

<sup>193</sup> HALEVÍ, Jehuda, *Sefer ha-Kuzari*, IV, 4-5.

*Shehiná* está unida a Israel como el espíritu al cuerpo. Los sacrificios, las instituciones mosaicas y el culto tienden a fomentar la conciencia de esa unión<sup>194</sup>.

En su reto a la filosofía, Haleví sigue al gran pensador islámico Algazel, el cual argumenta una posición similar en su trabajo *The Destruction of Philosophy* que ya se ha comentado anteriormente. Sin embargo, admite que la reducción del mundo al principio divino también se adquiere con la razón, y que la filosofía, con su prueba de la unidad de la causa divina del mundo, es superior a cualquier otra explicación<sup>195</sup>. Por tanto, la existencia y singularidad de Dios son también verdades racionales, incluso si estas no son capaces de una prueba rigurosa. Solamente la determinación precisa de la relación de Dios y el mundo está más allá del conocimiento filosófico. Para Haleví, el curso de la historia humana está fijado de antemano por «Dios que hace Su voluntad como quiere y cuando quiere, y no por la naturaleza, por las estrellas, por la magia o por el azar»<sup>196</sup>. Un siglo más tarde, Maimónides coincidiría con Jehudah Halevi<sup>197</sup>.

La fuente de la verdad religiosa es la revelación bíblica. Su autenticidad está probada por el argumento de Saadia de que la naturaleza pública del acto de revelación excluye la posibilidad del error<sup>198</sup>. La interpretación de la fe, en revelación, como un tipo de conocimiento histórico es común a él y a los judíos filósofos racionalistas, y el concepto de conocimiento religioso por tanto pierde poco de su intelectualismo. Haleví está convencido de que el anhelo por comunión con Dios es innato en el hombre, y todos los hombres se esfuerzan por alcanzarla. La filosofía en sus propios términos, también persigue el mismo fin, pero a pesar de su esfuerzo, los filósofos nunca van más allá de la ilusión de tal comunión<sup>199</sup>. Solamente la revelación dada por Dios puede enseñar al hombre a alcanzar su propósito; para Haleví, la relación religiosa es, por tanto, iniciada por Dios y no por el hombre<sup>200</sup>. El hombre piadoso es conducido hacia Dios no por un deseo de conocimiento, sino por un anhelo por comunión con Dios. Pero reconoce, sin embargo, que la relación de la filosofía con Dios es eminentemente y profundamente verdadera.

---

<sup>194</sup> MILLÁS VALLICROSA, J., *Yehuda Ha-Levi como poeta y apologista*, Madrid 1947.

<sup>195</sup> HALEVÍ, Jehuda, *ibíd.*, IV, 15.

<sup>196</sup> *Ibíd.*, I, 83.

<sup>197</sup> *Guía*, II, 15-16.

<sup>198</sup> HALEVÍ, Jehuda, *ibíd.*, I, 84.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, I, 79.

<sup>200</sup> GUTTMAN, Julius, *ob. cit.*, p. 125.

## ***CAPÍTULO II***

### ***Personalidad de Maimónides e Importancia de sus Obras***

Como sabemos, la filosofía y la teología son dos áreas independientes con principios y métodos propios. Sin embargo, ambas síntesis reunidas forman una tesis total. Dos corrientes importantes jugaron un papel determinante durante los siglos XIII y XIV. Los sistemas filosóficos de Maimónides y Santo Tomás de Aquino son quizá los más importantes en el mundo judío y cristiano, respectivamente; ellos fueron capaces de incluir elementos importantes del platonismo y del aristotelismo. La estructura filosófica resultante en cada caso no fue una *mixtum compositum* sin ningún ritmo o razón, o el eclecticismo de un rompecabezas, sino una síntesis genuina que muestra una gran comprensión filosófica auténtica. Los puntos de vista de Maimónides y Santo Tomás son muy claros cuando dicen que la razón es secundaria a la revelación<sup>201</sup>.

El pensamiento de Maimónides fue mucho más influyente, racional y profundo que sus antecesores judíos. La importancia de Maimónides radica en que supo dar al judaísmo su fisonomía definitiva; erradicó para siempre todas las creencias y supersticiones que se habían infiltrado en la religión judía debido a influencias externas, y lo que es más importante, consolidó la unidad nacional y religiosa del pueblo judío. La obra de Maimónides y de los otros reformadores judíos y españoles puede compararse con la de los sabios de la Mishnah, que en su momento habían querido salvar a su pueblo del desmoronamiento y la laicidación<sup>202</sup>. Y ahora se encontraban en una situación parecida. Este era un momento crucial de su historia. Se le consideró ya en vida como un enviado de la Providencia para ser el auténtico guía de su pueblo, para armonizar la fe de los padres con el pensamiento de los hijos y «restaurar la antigua gloria y grandeza del pueblo judío». En su gran personalidad hallaron los judíos de su tiempo la garantía de la supervivencia como nación.

Durante el siglo XIII, los seguidores de Maimónides vacilaban en sus interpretaciones y no conseguían llegar a una conclusión definitiva con respecto al texto

---

<sup>201</sup> HABERMAN, Jacob, *Maimonides and Aquinas*, KTAV Publishing House, Inc., New York, 1979, p. 19.

<sup>202</sup> BAER, Yitzhak, ob. cit., p. 217.

bíblico en cuanto si debía ser aceptado tal como es, sin usar ninguna interpretación filosófica. Sin embargo Maimónides llevó a cabo un espléndido trabajo para su pueblo. En su opinión debemos interpretar los textos según su sentido externo, dice que debemos tomar los textos según su sentido externo y explicar que la Ley nos ha dado el conocimiento de una materia cuyo alcance no está en nuestro poder. Por esto Maimónides fue muy considerado en las comunidades hebreas de su tiempo.

### ***La Guía de los perplejos y Mishneh Torah***

Según Maimónides, la persona judía tiene que buscar la integridad de pensamiento en los actos, tendiendo siempre a la verdad por medio de la misma verdad. Ahora bien, en la persona judía, como se ha descrito, ocurre con el tiempo una ruptura entre la fe en su sentido estricto —la fe contenida en su interior—, y los razonamientos producto de su intelecto, que a primera vista parecen contradecir los fundamentos religiosos; eso es lo que conduce al estado de perplejidad y angustia<sup>203</sup>. La finalidad de la *Guía* es, por consiguiente, tranquilizar a los perplejos, enseñar «la sabiduría de la Torah por el camino de la verdad». Para Maimónides, el pensamiento no es fruto del propio despertar, y puede variar de acuerdo con los conflictos interiores de cada persona. Por esto es necesario concentrarse y estar armado de instrumentos analíticos adecuados para descifrar sus profundos discernimientos. Los «perplejos» que Maimónides llevaba en su pensamiento no dudaban de la existencia de una fuerza superior que domina todo lo existente. Para la gente de aquella época, creer en una fuerza desconocida y omnipotente era la cosa más natural del mundo. Las masas se imaginaban a Dios de manera totalmente material y concreta; no se podía figurar una cosa totalmente abstracta, inmaterial.

Para esa clase de gente, la realidad no era sino algo tangible, íntimamente ligado al cuerpo y la materia. Algo que ocupaba un lugar en el espacio. Maimónides es muy explícito cuando se refiere a este tema, dice: «No hay para los hombres realidad si ésta no es concreta, y lo que no es concreto no existe en el mundo, y los hombres no

---

203 MAIMONIDES, Abraham, ob. cit., p. 132.



consideran real sino al cuerpo o a lo que forma parte de él, y lo que no es el cuerpo o parte de él no existe»<sup>204</sup>.

La situación espiritual del pueblo judío en el siglo XII se puede conocer con mayor claridad a través de sus escritos. Intenta comprender y estimular a los deprimidos, tratando de orientarlos nuevamente hacia la fe. Este era un período en que el pueblo judío se hallaba confuso y desorientado, y se debatía entre la fe y la desesperación<sup>205</sup>. Maimónides supo ver que realmente existía el peligro latente de que la Torah desapareciera del seno del pueblo judío. Esta era una crisis en el judaísmo y una crisis en las vidas de miles de judíos que sus corazones estaban lacerados por privación del último brillo de esperanza al cual se abrazaban.

Sus dos obras maestras, *Mishneh Torah* (Repetición de la Ley) que sienta las bases del judaísmo desde el punto de vista estrictamente judío y religioso, y la *Guía de los perplejos* que cumple la misma función pero en el aspecto filosófico, constituyeron los pilares del pensamiento judío. Su primera exégesis talmúdica, *Comentario de la Mishnah*, a pesar de que es una obra excelente de los más grandes éxitos rabínicos, su obra no fue inmediatamente reconocida por los escolares judíos. Sin embargo, fue como una puerta abierta a la interpretación del *Talmud* (*Mishnah* y *Gemará*). La *Mishneh Torah* incluye una explicación meticulosa y detallada de la ley oral, todos los preceptos, mandamientos y enmiendas «existentes desde los tiempos de Moisés hasta la finalización de la *Gemará*, y además incluye todas las interpretaciones de los Geonim en sus diferentes exégesis, redactadas con posterioridad a la *Gemará*»<sup>206</sup>. Maimónides no dejó ningún mandamiento, ordenanza o costumbre, sin aclarar en su tratado. Su propósito al escribir dicha obra fue proporcionar al pueblo leyes claras y precisas, libres de todas las discusiones áridas contenidas en el texto original. En la *Mishneh Torah* están incluidos todos los mandamientos relacionados con los *mitzvot* o 613 preceptos de la religión judía, especificados en los cinco libros de Moisés. Dicha obra es un esfuerzo para crear un código legal comprensivo para el pueblo judío<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> ORIÁN, Meir, ob. cit., p. 68.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 54.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>207</sup> HARRIS, Jay, M., "Maimonides after 800 years", p. 233 en D. Hartman, *Torah and Philosophic Quest*, Varda Books, 2002, p. 23.

Esta obra contiene la síntesis de toda la ley oral, y si se estudia dicha obra se puede conocer a la perfección toda la Mishnah y el Talmud. La *Mishneh Torah* fue escrita con la intención de ser la enciclopedia del derecho judío por excelencia, y en efecto, se convirtió en uno de los libros básicos del judaísmo<sup>208</sup>. La *Mishneh Torah* refleja la idea de su autor de elevar el nivel espiritual y moral del pueblo judío, que se iba dejando dominar progresivamente por la ignorancia. Su objetivo fue enseñar los preceptos en todos sus detalles, y transmitir los conceptos básicos de la concepción judía del mundo.

Dicha obra fue más allá de las fuentes clásicas del judaísmo (Mishnah, Tosefta, halakhic midrashin, y los dos Talmuds). El libro no deja un solo aspecto de la vida y el quehacer del hombre sin dirección y orientación, tanto en las relaciones del hombre para con Dios como del hombre para con sus semejantes, e incluso para consigo mismo. El libro abarca la vida individual, la vida familiar y la sociedad; determina las relaciones jurídicas entre marido y mujer como así también entre padres e hijos; transige en cuestiones laborales y comerciales; dictamina en asuntos concernientes al derecho secular, como son los daños y perjuicios, etc.; ordena el derecho civil, y fija los procedimientos judiciales en tribunales de primera y segunda instancia y en la suprema corte, determinando los deberes del ciudadano para con el estado y viceversa<sup>209</sup>. Estas relaciones sociales de la comunidad conducen a la relación última del hombre con Dios, y no puede ser la experiencia exclusiva de cualquier comunidad histórica. La física y la metafísica son disciplinas que son accesibles a todos los hombres racionales. La razón, la imagen de Dios en el hombre, según Maimónides, no separa al judío del no-judío.

Maimónides como buen judío creyente, conforme a la tradición del rabanismo, considera la Torah como expresión de la verdad divina, pero esto no le impide dar acogida a la filosofía; hace entrar elementos aristotélicos a la manera de Averroes, tratanto de armonizarlos con la Sagrada escritura por medio del método alegórico. Su *mágnnum opus* filosófico, la *Guía de los perplejos* (*Dalahat al hairin* o *Moreh Nevujim*) fue producido para reconciliar las aparentes contradicciones entre la filosofía y la

---

<sup>208</sup> ORIÁN, ob. cit., p. 179.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 181.

revelación, está dirigida, como se ha dicho, a aquellos que dudaban entre la religión judía y la filosofía aristotélica, dominante en aquel momento<sup>210</sup>.

La *Guía* está dividida en tres partes principales con una introducción, éstas contienen muchas subdivisiones. Los primeros cincuenta capítulos de la parte primera son exegéticos; Maimónides interpreta las expresiones figurativas de la Torah, los otros veintiséis capítulos restantes explican la teoría maimonita de los atributos y el conocimiento de Dios, y una exposición del origen del *kalam*. En la segunda parte Maimónides explica la existencia, unidad, y la incorporabilidad de Dios, la teoría de Aristóteles de la creación y argumenta en contra de esto, como veremos. La profecía y profetas judíos, el aspecto mental, moral, y facultades físicas de los mismos, junto con la exposición excepcional de Moisés entre los profetas. La tercera y última parte contiene, al lado de la visión de Ezequiel, los importantes problemas del mal y la relación de Dios con esto, la omnisciencia de Dios, libre albedrío, Divina providencia, y Job. Esta parte es una explicación de la filosofía judía, según la entiende Maimónides.

Esta obra viene a ser una especie de *Suma teológica* del judaísmo dirigida a aquellos que dudaban entre la religión judía y la filosofía aristotélica, dominante en aquel momento. Afirma en la introducción que la ley judía debe interpretarse, no literalmente, sino figurativamente.

La *Guía de los perplejos* afirma en la introducción que la ley judía debe interpretarse, no literalmente, sino figurativamente. Se ocupa de la interpretación de las principales expresiones de la Ley, de las leyes de la Naturaleza, de la creación a partir de la nada, de los ritos y de la conducta. Su base es que la experiencia y la inteligencia pueden llegar a afirmar los principios de la fe. Para probar la existencia de Dios utiliza pruebas que más tarde utilizará, de manera parecida, Santo Tomás. El tema más importante que ha ocupado las mentes de los filósofos más importantes de todos los tiempos, como a los teólogos, son el concepto de Dios, el mundo y el hombre; estos conceptos son también la preocupación de Maimónides<sup>211</sup>. El principio fundamental en que se basa el judaísmo, según la *Guía de los perplejos*, es la convicción de que realmente hay una Creación del mundo.

---

<sup>210</sup> HARRIS, Jay, M., ob. cit., p. 33.

<sup>211</sup> KREISEL, Howard, ob. cit., pp. 139-40.

Aunque en la Mishneh Torah no haga comentarios explícitos sobre la creación *ex nihilo*, sí lo hace en la *Guía* como hemos podido comprobar. Los primeros cuatro capítulos de la *Mishneh* cuando los comparamos con la *Guía* podemos observar que existen más puntos similares que diferencias, no solamente en asuntos relacionados con la teología filosófica sino en cosmología y astronomía física.

El último capítulo de la *Guía* se puede estimar como un final de gran aprecio y guarda una proporción con el resto del libro; la obra refleja el gran contenido intelectual y espíritu que Maimónides poseía. Investiga el ideal supremo del hombre que es el acercamiento hacia Dios, la finalidad a la que se tiene que aspirar. Él continuamente trata con respecto a la primacía de la razón, pero subordinando ésta a la Revelación, es decir, a la Ley de Moisés. Pero subraya el intelectual amor de Dios; enseñó que el conocimiento debe aplicarse al espíritu de la Torah. Ésta es una condición necesaria para obtener una vida correcta y buena.

### **«Uno de los más humildes sabios de España»**

Maimónides era un hombre que poseía un talento excepcional. La naturaleza de su conocimiento se debe a que supo explorar casi todo el conocimiento imperante en su tiempo, y dominó casi todas las ciencias conocidas de su edad. Sus conocimientos académicos incluía la Biblia y el Talmud, matemáticas, astronomía, jurisprudencia, ética, filosofía y medicina<sup>212</sup>.

Definiéndose a sí mismo en la *Epistola al Yemen* como «uno de los más humildes sabios de España», Maimónides como judío andaluz, estaba en contacto directo con las tres tradiciones teológicas monoteístas, y atento a la compleja historia de sus relaciones con la filosofía griega siríaca y árabe. Hundiendo sus raíces en la oposición interna al mundo islámico del *Kalam* y de la falsafa (filosofía), sabedor de la existencia de una pluralidad de corrientes entre los mismos teólogos musulmanes, Maimónides probablemente es el primero en la historia del pensamiento medieval que intenta pensar las incumbencias y entresijos de su desacuerdo. Gracias a él los cristianos conocieron los rasgos más sobresalientes de una teología musulmana que empezaba a

---

<sup>212</sup> MINKIN, Jacob, ob. cit., p. 14.

entrar en un período decayente<sup>213</sup>. Además, enseñó a su pueblo a distinguir entre *filosofía, fe y teología*.

Maimónides, no obstante, nunca se consideró como el creador de algo nuevo. Su extraordinario esfuerzo ayudó extraordinariamente a mejorar la tradición judía, con la ayuda de la filosofía.

Maimónides consideró al pueblo judío como una comunidad virtuosa por naturaleza y destino, mientras lamentaba su actual condición triste. De una forma innata, dice Maimónides, la comunidad judía es «prudente y comprensible», poseedora de gran sabiduría. Su sometimiento a naciones destruyó sus buenas cualidades, borró su patrimonio intelectual y causó a sus hombres más sobresalientes su desaparición, por esto, los judíos volvieron atrás, a la ignorancia<sup>214</sup>. Maimónides ocasionalmente alude a la espiritual declinación y a la pobreza de los tiempos. Maimónides ocasionalmente se refiere a la desmoralización y pobreza intelectual que el pueblo judío estaba sufriendo en este período. En su introducción con respecto a *Mishneh Torah* dice que:

«En nuestros días serias vicisitudes prevalecen, y todos notan la presión de los tiempos difíciles. La sabiduría de nuestros sabios ha desaparecido, el conocimiento de nuestros hombres prudentes permanece oculto»<sup>215</sup>.

Como podemos observar, la preocupación de Maimónides por su pueblo judío está bien justificada. Maimónides comprendió las diferencias existentes en la percepción de las imágenes religiosas y metafísicas por parte de las distintas categorías de individuos. Expuso que el hombre cuya mente está abierta a la percepción de la *schintilla Dei* (chispa divina), capaz de comprender las verdades del mundo, tendrá una visión distinta de aquel que cree con fe pura e inocente, porque siente que así debe ser, mientras que el que no está seguro de que camino seguir se tambalea entre la verdad teológica. Por esto, fiel a su principio de que hay que hablar a cada núcleo humano de

---

<sup>213</sup> DE LIBERA, Alain, ob. cit., p. 60.

<sup>214</sup> PINES, S., *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963, pp. 175, 276.

<sup>215</sup> TWERSKY, Isidore, ob. cit., p. 115.

acuerdo con lo que éste tolera, transmitió Maimónides a cada uno los principios de la fe según su entendimiento<sup>216</sup>.

Dividió al pueblo en sus distintas categorías y se ocupó en educar a cada una de ellas de acuerdo con la naturaleza de su espíritu; ayudó al creyente según sus convicciones, y al investigador racionalista, según su intelecto, con el objeto de acrecentar la fe en Dios y destacar el valor de la Torah. Según Maimónides, la senda de la vida sólo está prevista para personas determinadas, especialmente dotadas de inteligencia, capacidad y empujadas por el deseo de aprender y llegar a la integridad espiritual<sup>217</sup>. Por esto la *Guía de los perplejos* tiene por objeto servir de consejero y preceptor al individuo a quien diversos factores apartaron del camino recto y le hicieron seguir por una senda equivocada. Su último fin es alcanzar «la sabiduría de la Torah por medio de la verdad». Estas personas que permanecen perplejas entre las verdades teológica y filosófica, sin saber qué actitud adoptar no se pueden concebir como transgresores a la ley judaica. Lo que ocurre es que no están bien encaminadas en las distintas corrientes del pensamiento, y por eso no pueden encontrar su propia vía, lo cual significa que no pueden encontrarse a sí mismos.

El esfuerzo de Maimónides nos revela que él dedicó la mayor parte del día en el palacio del sultan en su capacidad de médico, y cuando volvía a casa él invariablemente encontraba una multitud de personas que necesitaban su consejo y su ayuda. Dichas personas consumían diariamente el poco tiempo que le quedaba y su energía, hasta que él virtualmente colapsaba exagüe al final de cada jornada. Es de notar que su voluntad estaba animada por la razón, no dictada por sus pasiones<sup>218</sup>. La *Guía*, fundamentalmente, es por tanto, no un libro político sino, como Leo Strauss mantiene, es un libro judío.

Se puede afirmar que la filosofía judía en la Edad Media surgida en el mundo cultural del Islam fue grandemente influenciada por la filosofía islámica; sus comienzos fueron profundamente influenciados por las ideas religio-filosóficas del *Kalam* islámico. No obstante, Maimónides, a pesar de muchas dificultades supo labrar su

---

<sup>216</sup> ORIÁN, Meir, op. cit., p. 130.

<sup>217</sup> MINKIN, s., ob. cit., p. 22.

<sup>218</sup> KRAEMER, Joel L. ob. cit., p. 48.

propio camino, pero siempre dentro del pensamiento judío. Son de gran importancia sus escritos talmúdicos, en los cuales introdujo métodos científicos contemporarios en los estudios talmúdicos, y por tanto les dio una nueva forma, como podemos apreciar en su *Comentario de la Mishnah*, y *Mishneh Torah*. Por primera vez, la totalidad de la ley religiosa judía es presentada sistemáticamente, y el vasto material creado de las discusiones del Talmud es resumido exhaustivamente y organizado según un plan trabajado hasta el mínimo detalle. A pesar de alguna oposición, este trabajo se estableció rápidamente como una autoridad permanente y sirvió de base para otras compilaciones como el *Shulhan Arukh*<sup>219</sup>. El comentario de Maimónides sobre *Ethics of the Fathers (Pirkei Avos)* —colección de los dichos éticos de los sabios talmúdicos— se refiere a la presentación sistemática de las fundaciones éticas judías. Maimónides ofrece un sumario de las doctrinas básicas y obligatorias del judaísmo, que se convertirían en la guía a seguir para todos los intentos subsecuentes para desarrollar la dogmática judía.

Sin embargo, Maimónides reconoce que no solamente la esencia de Dios, sino el mundo suprasensual en general está más allá de nuestra comprensión. La cuestión de si el mundo procede de Dios en una emanación eterna, o si tiene un principio temporal, aunque sea importante desde el punto de vista religioso, es incapaz de ofrecer una solución en una forma u otra. Maimónides tiene en cuenta esta incapacidad y argumenta que la razón nos ayuda a conocer el mundo que nos rodea, pero no el que está más allá<sup>220</sup>. Desde el mundo de los sentidos podemos claramente inferir la existencia de un mundo suprasensual. No obstante, somos incapaces de penetrar su esencia específica<sup>221</sup>. Las subsecuentes declaraciones de Maimónides referentes a Dios, de que todas afirmaciones sobre él se refieren a sus acciones y son negativas en carácter (meramente denegando imperfecciones en él), aplican igualmente bien a nuestro conocimiento del mundo suprasensual.

Sus pruebas de la existencia de Dios asumen que la eternidad del mundo, en orden para demostrar que incluso de esta suposición, la existencia de Dios es cierta<sup>222</sup>. Tomando su posición como ciencia estricta, esto es, la metafísica de Aristóteles,

---

<sup>219</sup> GUTTMAN, Julius, ob. cit., pp. 153-54.

<sup>220</sup> *Guía*, II, 24.

<sup>221</sup> KRAEMER, Joel L., ob. cit., p. 133.

<sup>222</sup> *Guía*, I, 76.

Maimónides repudia la prueba del *Kalam* como superficial y tendenciosa. Maimónides empieza con la prueba aristotélica de la existencia de una Primera Causa, y añade el argumento de los árabes aristotélicos que piensan que la existencia de sustancias que son meramente posibles existencias presuponen la existencia de un ser absolutamente necesario<sup>223</sup>. Dos pruebas más no añaden nada fundamentalmente nuevo. Una, de origen aristotélico, argumenta que si existen cuerpos que se mueven y son movidos, también existen otros cuerpos que son movidos pero no son causas de movimiento. Por lo tanto, tiene que existir un ser, el cual mueve sin ser movido. Esta segunda prueba se basa no sobre el movimiento de los cuerpos, sino en su transición de potencia al acto: la transición presupone la existencia de un principio actualizante que es externo al ser por tanto cambiado. La imposibilidad de una regresión infinita de causas que lleva a una Causa Primera, ahora sirve para establecer un primer principio actualizante, libre de toda potencialidad y por lo tanto también inmaterial en naturaleza<sup>224</sup>.

### **La razón y la teología judía son conocimientos que deben conciliarse**

Maimónides defiende tanto la actividad humana en el campo de la religión, como la libertad humana en el campo del conocer. Su concepción filosófica e intelectualista de la religión está guiada por el hecho de que el Talmud asigna un valor religioso intrínseco al estudio de la Torah. Maimónides claramente percibe la diferencia entre el Dios creador de la Biblia, y el Dios de Aristóteles. Sin embargo, esta intelectualización de la religión restringe la participación de la mayoría en los valores religiosos, a una minoría selecta. Averroes en su *Decisive Treatise* también mantuvo una posición parecida, pensaba que el sentido más profundo de la Escritura, que era idéntico con la verdad filosófica, sólo tenía que ser accesible a la élite intelectual<sup>225</sup>. Maimónides está de acuerdo; cree que esta intelectualización no debe ser revelada a las masas<sup>226</sup>. Pero subraya que La Torah, busca iluminar el espíritu de todo Israel, estableciendo ciertas verdades religiosas, básicas y simples; particularmente, la incorporealidad de Dios, y la eliminación de todos los elementos sensuales del concepto de Dios. Estos pueden ser comprendidos por todos, y su propagación no sólo está

---

<sup>223</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 157.

<sup>224</sup> *Guía*, II, 74.

<sup>225</sup> KRAEMER, Joel L., ob. cit., pp. 175-76.

<sup>226</sup> *Guía*, I, introd.



permitida sino que es un deber. La metafórica, entendimiento figurativo de los antropomorfismos bíblicos que, según Averroes, debe ser mantenida fuera de las masas, y debe, según Maimónides, ser enseñada a los pocos de los pocos<sup>227</sup>. Maimónides trata de evitar lo que es, tal vez, la conclusión más difícil implícita en su tesis.

Maimónides resume este mínimo conocimiento en su *Comentario de la Mishnah*, en los Trece artículos de la fe<sup>228</sup>. Este intento de fijación dogmática de la fe judía es, fundamentalmente, diferente de los sumarios de las verdades esenciales del judaísmo ocasionalmente hechas por anteriores filósofos judíos. La razón de esta dogmatización del judaísmo probablemente es su convicción de que estas básicas y generalmente unificantes verdades, representan el mínimo de conocimiento que incluso, el judío sin entreno filosófico debe tener para participar en la verdad del judaísmo. Solamente la confesión de estas verdades abre al intelecto el camino de la inmortalidad.

Maimónides estaba convencido de que la razón era capaz de desarrollar normas de acción basadas sobre la concepción de la naturaleza humana. Si la razón es un factor en el modo de acción judía, el contenido de las leyes judías debe ajustarse al entendimiento de la razón de la naturaleza del hombre. Maimónides expone que:

«Los filósofos mantienen que aunque el hombre que sabe contenerse y hace acciones morales y meritorias, todavía las hace deseando y ansiando de alguna manera acciones inmorales, pero, aunque trate de someter sus pasiones y luche contra el deseo de hacer las cosas mal. Sus facultades, deseos, y disposición psíquica le siguen excitando. Por esto, sus facultades siguen teniendo, constantemente, enojosas irritaciones cuando actúa moralmente. Mientras el hombre santo, está guiado en sus acciones por sus inclinaciones y buena disposición, ayudado en consecuencia, por su innato deseo y perfección por dominar sus pasiones...»<sup>229</sup>.

Cada persona, dice Maimónides, según la extensión de su ignorancia, se hace a él y a otros, grandes males de los cuales el ser humano sufre. Contra los *mutacálimes* expone:

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, I, 35.

<sup>228</sup> MAIMÓNIDES, *Comentario de la Mishnah*, Sanedrín, 10 a. en Sarah Stroumsa, *Maimonides in his World*. Princeton University Press, Princeton, 2009, p. 38.

<sup>229</sup> MAIMÓNIDES, *Ocho Capítulos*. KRAEMER, Joel, M., ob. cit., p. 198.

«...En cuanto a su argumentación y proposiciones [mutacálimes] para asentar la creación del mundo o rebatir su eternidad, hay diferencias, pero la tesis general consiste en dar por inconcusa, en primer término, la creación del mundo, y sobre esta base se estatuye la realidad de que el Creador existe. Semejante método [...] me inspiró profunda aversión, pues todo lo que presentan como demostración de la creación del mundo está erizado de dudas y no son pruebas convincentes [...] Mas para el versado en estas artes es claro y evidente que todas esas pruebas son dudosas [...]. Todo pensador sutil, sabe perfectamente que esta cuestión, la de si el mundo es eterno o fue creado, no puede probarse por una demostración concluyente, y constituye para el intelecto su punto final»<sup>230</sup>.

Maimónides duda, en principio, de la capacidad humana para obtener un conocimiento metafísico acerca de la cuestión de la eternidad del mundo o la posibilidad de la creación *ex nihilo*, por esto explica que:

«Habiendo estudiado los escritos de los *Mutacálimes* dada la facilidad que ya tenía y habiendo estudiado también, según mi capacidad, los estudios de filósofos, hallé que el método de todos los *Mutacálimes* es de una única y misma especie [...] lo que les es común a todos, es el establecer por encima de todo la novedad del mundo [...]»<sup>231</sup>.

La filosofía para Maimónides, sirve como instrumento para elevar a la persona desde el nivel de adoración o veneración al nivel de *ahava* (amor de Dios) (M.T. *Helkhot Teshuvah*, 10). El conocimiento teórico de Dios capacita al ser humano a elevarse desde la posición de cumplimiento práctico, basado en su propio interés a otro basado en el cumplimiento puro de los mandamientos. La filosofía ofrece a la persona un Dios que es buscado debido a su perfección, y no solamente porque él responde a la indefensión física del hombre. Uno puede estar de acuerdo con la psicología de Maimónides y su convicción sobre las consecuencias psicológicas debido al desarrollo filosófico, pero no podemos ignorar lo que él cree que son consecuencias humanas del pensamiento humano. Alegar que la filosofía no tiene importancia para el lector halakhico, como Husik cree, es no entender la importancia que la filosofía tiene en su relación con Dios<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> *Guía*, I, 71.

<sup>231</sup> HARTMAN, David, ob. cit., p. 61.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 76.

## Distinción entre religión y razón

Hemos de admitir que es cierto que la providencia divina abarca todo el porvenir, y, por tanto, también determina las acciones humanas que han de suceder. Pero no podemos renunciar a admitir la libertad que es el principio de la acción y la condición necesaria para que el hombre sea responsable. Maimónides sabía perfectamente cuando un estudiante de la Torah tenía que demostrar su lealtad a su tradición judía y cuando era libre de seguir la razón independiente.

Este era un factor importante que enojó a Maimónides y le hizo dedicar un gran esfuerzo para diferenciarse de los mutacálimes, y explicar todo aquello que no estaba de acuerdo con ellos. Siguiendo a Alfarabi, distinguió claramente entre filosofía y el *kalam*. Según esta distinción, un filósofo —como Alfarabi o Maimónides— está interesado en el objetivo y en la persecución de la verdad, mientras que los mutacálimes están interesados en apoyar creencias religiosas. El *kalam*, escribe Lawrence Schiffman<sup>233</sup>, «es defender la Ley, especialmente en contra de las opiniones de los filósofos». La *Guía*, dice, está dedicada a «la verdadera ciencia de la Ley», la cual, como mínimo, incluye defender la Ley contra los filósofos en lo que respecta a la eternidad del mundo. La principal raíz de la Ley es la creencia en la creación *ex nihilo*. La *Guía* y el *kalam*, concluye Schiffman, coinciden en este importante punto. El propósito del *kalam* es proteger la religión; y el principal propósito del por que la *Guía* fue escrita era persuadir a los filósofos o a los que pretendían ser filósofos para que observaran la Ley religiosa.

Maimónides resalta que la filosofía y la ley judía conciben de igual manera la perfección humana última. Pero la perfección más deseable, y de la que uno puede estar más orgulloso, es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia. Por esto se entiende que la cuestión esencial en el judaísmo es la capacidad para encarnar el deseo de Dios en acción. El foco judío siempre se ha basado en la acción, además de la verdad teórica. La Torah proporcionó un marco conceptual para entender la naturaleza y la historia. La naturaleza revela el poder de Dios para forjar el destino del hombre. Uno siempre mira a la naturaleza para confirmar el poder de Dios en la historia y para

---

<sup>233</sup> SCHIFFMAN, Lawrence, (1991). *From Text to Tradition*. Ktav Publishing House, Inc. Haboken, New Jersey.

inspirarle a seguir la Torah. La Torah también proporciona a los judíos las diferentes categorías políticas para entender su historia. Ésta no fue definida por realidades seculares políticas sino por el mismo Dios. Según Maimónides, solamente se necesitaba para cambiar el lado negativo histórico la *teshuvah*. La Torah era la llave para poder conseguir una vida buena y adecuada<sup>234</sup>.

Hay que insistir en que Maimónides, personalmente, no considera a la filosofía como algo extraño o externo a la religión, más bien lo contrario, la relación entre las dos áreas es esencialmente una, y su demostración es su mayor preocupación. Para Maimónides esto no es meramente un asunto de la congruencia de los contenidos de los objetivos de la revelación por un lado, y del conocimiento filosófico, por el otro. La filosofía es de hecho el mejor medio, para ayudar a entender correctamente el contenido de la revelación. Sin duda la fe religiosa es una forma de conocimiento<sup>235</sup>. El conocimiento histórico de la fe tradicional toma sus objetos en una manera externa e indirecta de la revelación, pero el conocimiento filosófico proporciona una aprehensión inmediata de los objetos de fe posible. La filosofía no solamente tiene la religión como su objeto, sino que es el elemento central de la religión misma, este camino real lleva a Dios. Maimónides, por tanto, concibe su tarea filosófica como si fuese una tarea religiosa, y la calidad de este racionalismo religioso establece el tono característico de la *Guía de los perplejos*.

La descripción de Maimónides sobre la relación de la filosofía con la *halakhah* tiene sus raíces en la forma de entender la estructura de la Torah. La Torah no empieza con el relato del Sinaí sino con la relación de Dios con el Universo. Los maestros, según la *Midrash*, intentaron explicar las razones del por que la Torah no se inicia con la revelación normativa<sup>236</sup>. Según Maimónides, la creación emplaza la particularidad judía dentro del contexto de la vía espiritual universal de la razón. Para Maimónides el momento jurídico de Sinaí se internaliza completamente con personas que interpretan Sinaí desde la perspectiva de la creación. Maimónides dice que la comprensión de la Ley está en relación con nuestra capacidad. Por esto necesitamos la adopción de

---

<sup>234</sup> HARTMAN, David, ob. cit., p. 5.

<sup>235</sup> *Guía*, I, 34.

<sup>236</sup> MAIMONIDES, Abraham, "Milyamot hazme", ed. R. Margaliyot, ed. (Jerusalem: Mossad Harav Kook, (1953): pp. 57-78 en David Hartman, *Torah and Philosophic Quest*, p. 205.

creencias intelectuales<sup>237</sup>. El judío filósofo asigna las formas particulares de su comunidad desde las perspectivas de su entendimiento racional de Dios. La *halakhah* le proporciona formas concretas para poder expresar dicho entendimiento.

El papel de Maimónides ahora que la profecía ya no existe era descubrir los secretos de la filosofía aristotélica en los libros proféticos de la Biblia, especialmente en lo que concierne al *Génesis*, las visiones de Moisés, Isaías, y Ezequiel, y los libros de sabiduría como *Proverbios*, *Job*, *Eclesiastés*, y *Cantar de los cantares*. Los profetas se manifestaron con parábolas, alegorías, visiones y sueños para inspirar al hombre judío encontrar el lugar donde se hallaba el *exemplatum* oculto en sus palabras, es decir, el significado racional del texto, donde los hombres generalmente descubren usando su propio intelecto<sup>238</sup>. La labor del filósofo era en cierto modo usando ejemplos escondidos en sus palabras, es decir, en un sentido simple racional del texto, en el cual los hombres llegan aplicando su intelecto. No obstante, R. Samuel ibn Tibbon puntualizó que el comentador filósofo debe indicar claramente cuando se aplica la razón o la revelación para que el lector entienda correctamente su contenido<sup>239</sup>. Maimónides nunca habló sobre una interpretación abierta e ilimitada del texto bíblico. Añadiendo, además, que cuando conclusiones racionales contradicen las fundaciones básicas de la Ley (*Yesodot ha-Torah*), debemos entender lo que está escrito según su sentido simple<sup>240</sup>.

Por su parte, los objetos de la metafísica y de los principios adyacentes a las ciencias naturales no son conocidos en una claridad continua, como los hechos de la realidad empírica. La verdad metafísica nos llega en forma de destellos en momentos de iluminación; esta característica es común al conocimiento filosófico y profético, y esto determina las presentaciones respectivas de la verdad metafísica. Si los profetas hablaron en parábolas y metáforas, se debía a la naturaleza de la verdad misma, la cual no nos lleva directamente a formulaciones conceptuales. La filosofía ha intentado tales formulaciones, pero meramente quedó atrapada en ambigüedades y dificultades debido a que se trata de un saber cuyo objeto, de enorme extensión, abarca todo lo cognoscible

---

<sup>237</sup> Guía, introd., I parte.

<sup>238</sup> SERMONETTA, G., *Shmuel ibn Tibbon's Criticism of the Maimonidean Theory of Intellect*. Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, 1977, vol. 8, pp. 315.

<sup>239</sup> SERMONETTA, G., *ibid.*, pp. 316.

<sup>240</sup> TWERSKY, Isadore, *ob. cit.*, p. 349.

por la razón humana, intentando conocerlo en profundidad. Por esto Maimónides señala que ocurre como en la profecía.

La naturaleza peculiar del conocimiento metafísico también requiere no solamente la perfección de intelecto, pero también la purgación y purificación de toda la personalidad humana. El conocimiento intuitivo del profeta incluye el conocimiento conceptual del filósofo y no puede existir sin esto. Para demostrar la unidad religiosa y la verdad filosófica, Maimónides tuvo que interpretar y transformar el aristotelismo. Aquí, sin duda, descansa su éxito más significativo. Pero hasta que él alcanza el punto donde se separan los dos pensamientos, Maimónides viaja una buena distancia con la forma tradicional del aristotelismo. Él prueba la existencia de Dios usando argumentos aristotélicos. Mientras el Kalam primero prueba el principio temporal del mundo, para poder deducir la existencia del creador, Maimónides se esfuerza para dissociar la prueba de la existencia de Dios de la cuestión controvertida del eterno o temporal origen del mundo.

La discusión de Maimónides de este problema se debe a su deseo de reemplazar el sistema aristotélico de necesidad por un sistema de libertad compatible con la soberanía divina, y en mantener el carácter voluntario de la idea judía de Dios. La doctrina de la eternidad del mundo ha cambiado la noción original aristotélica de un mundo eternamente coexistiendo con Dios, por la idea de un mundo eternamente procediendo de Dios. Esta visión parece una desviación del dualismo aristotélico ya que incluye la materia en la secuencia de emanaciones, en vez de plantearlo como un principio independiente al lado de Dios. Sin embargo, el mismo punto de vista insinúa argumentos contra el principio temporal del mundo. Según Aristóteles, no se puede concebir la moción como si hubiera sido creada, pues el origen de la moción, una transición de la potencia al acto, es en sí mismo una moción, y la supuesta primera moción tiene que haber sido procedida por otra moción, y así sucesivamente *ad infinitud*. La idea temporal del origen de la materia lleva a una regresión infinita similar, porque según la doctrina aristotélica de generación, todo comienzo presupone materia, y por tanto, el origen de la primera materia presupondría otra primera materia, y así sucesivamente<sup>241</sup>.

---

241 TWERSKY, Isadore, *ibíd.*, p. 352.

Si la acción de Dios tuvo un comienzo, entonces esto tiene que haber pasado de potencia al acto. Solamente una actividad eterna de Dios es compatible con su actualidad inmutable, la prueba es la misma como argumento añadido, solamente un ser cuya actividad depende sobre condiciones externas es algunas veces activo, y en otros tiempos inactivo. La actividad de Dios que no es causada por ningún factor exterior pero cuya causación se basa solamente en la necesidad de su propia esencia, debe, por tanto, ser eterna como su esencia. La disolución dialéctica de este concepto de deseo divino y su conversión en lo que es una acción necesaria es incluso más evidente en crear el mundo en la mayor perfección posible, que pueda ser realizado solamente en un mundo eterno<sup>242</sup>.

Maimónides contiene que estos argumentos se aplican a las leyes y condiciones válidas en este mundo, a la relación del mundo con Dios, sin preguntar primero si la reivindicación de tal validez absoluta está justificada. Las pruebas de Aristóteles refutan el origen temporal del mundo con la demostración de que todo lo creado depende de ciertas condiciones, ya que ellas mismas no pueden haberse producido. Esto sin duda, es correcto, siempre que se refiera a nuestro mundo; pero esto no prueba nada en consideración al Universo. Quien piensa que el mundo creado no se puede concebir como se han creado las cosas en una forma similar a las cosas que hay dentro de él, meramente suplica la cuestión del origen del mundo<sup>243</sup>. Naturalmente, no se puede decir que el mundo tiene un principio absoluto en el tiempo. Minkin haciendo referencia a la *Guía*, II, 17 entiende que Maimónides de alguna manera suaviza el filo de su crítica con su formulación de que las condiciones en el caso del ser que ya estaba en existencia, no debe ser aplicado al proceso de llegar a ser. Las condiciones de vida de un embrión son muy diferentes de las de un adulto<sup>244</sup>.

Indudablemente, la fama de Maimónides como talmudista facilitó el triunfo de su trabajo filosófico. El entusiasmo con que fue recibida su publicación, debido al hecho de que sus respuestas a muchas cuestiones que habían agitado filosóficamente las mentes de algunos judíos intelectuales desde la penetración del aristotelismo islámico fueron resueltas por Maimónides. Su influencia fue mucho más grande en los judíos que

---

<sup>242</sup> *Guía*, II, 14.

<sup>243</sup> MINKIN, Jacob S., ob. cit., p. 26.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 28.

vivían en los países cristianos del sur de Europa<sup>245</sup>. A pesar de todo, la transformación racionalista de la religión judía en el sistema de Maimónides causó también una gran oposición. Sin embargo, su superioridad sobre sus oponentes era obvia. La popularización de la filosofía había progresado enormemente desde el comienzo del siglo XIII, y la orientación filosófica de los oradores contemporáneos, junto con la exégesis bíblica contribuyeron muchísimo a su disseminación en círculos más anchos. Por su parte, la filosofía también se benefició gracias a la autoridad talmúdica de Maimónides. El gran éxito de Maimónides fue la armonización de la Escritura y el aristotelismo.

El compromiso que llevó a cabo Maimónides entre la religión popular-mítica y las demandas de la razón de la ciencia fue recibido y aceptado por los intelectualistas judíos creyentes del sur de Europa como la única solución a su conflicto espiritual. Fue este compromiso especialmente bienvenido de los intelectuales de la mencionada parte de Europa, que cultivaban a la vez el Talmud y las ciencias no religiosas, y de sus pulidos colegas españoles, que preferían dejar a la razón y a los instintos naturales la dirección de sus vidas. En España fueron muchos, al parecer, los que encontraron en la filosofía de Maimónides apoyo para sus propias conclusiones. Estos hombres sólo aceptaban una fe de razón y rechazaban las creencias populares. Para ellos, la comprensión racional de los conceptos era fundamental y la observancia de los mandamientos, secundario. Negaban asimismo el valor de las *aggadot* talmúdicas. Los contactos de la sociedad hispanojudía —en parte mimada por el bienestar material y la riqueza espiritual de la cultura árabe y en parte tosca y primitiva en sus concepciones y en su modo de vivir— con el judaísmo oriental se fueron debilitando progresivamente durante la segunda mitad del siglo XII<sup>246</sup>.

### **Influencia de Maimónides en la comunidad judía**

El siglo XII y el principio del siglo XIII representa para el pueblo judío, y en particular para los judíos hispanos, un momento crucial de su historia. Los judíos hubieron de afrontar la necesidad de hallar su camino en el marco de la cultura árabe y en el Estado y la sociedad cristianos. Este era un período en el que la obra de los

---

<sup>245</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 183.

<sup>246</sup> BAER, Yitzhak, ob. cit., p. 103.



reformadores judíos españoles puede compararse con la de los sabios de la Mishnah, que en su momento habían querido salvar a su pueblo del desmoramiento y la laicización<sup>247</sup>. Un esfuerzo tan formidable sólo era posible en unos hombres con la fuerza suficiente para despertar en el corazón de los judíos la conciencia de la decisión histórica que pesaba sobre ellos.

Maimónides sabía que ser imagen de Dios era una realidad que pertenecía a la naturaleza del hombre: no fue primero creado hombre y después hecho imagen, sino que fue creado como hombre-imagen de Dios. Por tanto, el hombre es capaz de pensar, crear y de conocer a Dios. Pero la humanidad, como enseña Maimónides, no está sola en el mundo sino que Dios, por mediación de su Providencia, sigue cuidando de ella.

Por otro lado, el aristotelismo, como se ha dicho, pone a la misma altura la divina providencia con el propósito natural del mundo. Para el aristotelismo las esencias genéricas son los sujetos de la providencia. Maimónides cree que la idea de una providencia general traiciona sus creencias religiosas; para el mundo sublunar, la providencia general es suficiente. Para Maimónides, lo mismo que para Ibn Ezra antes que él, la idea de que el hombre es capaz de establecer por medio del conocimiento una conexión con el mundo intelectual, y últimamente con Dios, es una realidad. Por medio de esta conexión, el hombre se hace merecedor de esa guía en la que Dios le ayuda a formar su destino. Dios le avisa de peligros externos que amenazan su seguridad, y por tanto extiende su protección<sup>248</sup>. Jacob S. Minkin resalta el importante aspecto que Maimónides comenta sobre la divina providencia<sup>249</sup>, dice que:

«La divina providencia no interfiere con el curso externo de la naturaleza, pero si ayuda a transformar la vida interior del hombre. Sin embargo, esta providencia realiza su propósito de una forma imperfecta, ya que el carácter intelectual de la conexión entre el hombre y Dios fortalece esta conexión según el nivel de conocimiento de ese ser humano. Ya que es el carácter intelectual del hombre el que debe fortalecer la conexión entre él y Dios. Según sea el conocimiento de una determinada persona, así será su

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>248</sup> *Guía*, III, 17.

<sup>249</sup> *Guía.*, II, 18.

vínculo con Dios. Por esto, los factores intelectuales son más importantes y decisivos que los éticos en lo que se refiere a la divina providencia»<sup>250</sup>.

Para Maimónides a pesar que la Providencia nos protege, ésta actúa sobre nosotros según el grado de inteligencia que poseamos en relación a todas las cosas y especialmente hacia Dios. En consecuencia, según Maimónides, la Providencia no vela por igual sobre todos los seres humanos, esto depende del grado de perfección que cada ser haya adquirido. Sin embargo, las personas realmente ignorantes y pecadoras, no pueden obtener la beneficencia de la Providencia debido a su situación menospreciable. Cuanto más una persona mejore su condición humana, mayor es su participación en la Providencia<sup>251</sup>. En este aspecto, los filósofos coinciden en que existen varios grados de conocimiento en los seres humanos.

En su introducción, Maimónides explícitamente dice que escribió dicho texto para los perplejos por el conflicto aparente que existía entre el judaísmo talmúdico y la filosofía. Para el judío religioso, la Torah no era sólo el producto de una cultura del pasado sino que la Torah era renovada constantemente cada generación. La intención de Maimónides era convencer a sus lectores que la naturaleza y la Torah revelan el mismo Dios; para que el judío filosóficamente entrenado siguiese teniendo el mismo amor hacia a Dios, y no tuviera necesidad de comprometer su judaísmo y su fe en la Torah. El Dios de la revelación dio leyes útiles a los hombres. El judío filósofo puede seguir pensando que el Dios de Israel es el mismo Dios que enseña la razón. De esta forma Maimónides proporciona un concepto de Dios que puede ser entendido y apreciado por todas las naciones<sup>252</sup>.

Maimónides intenta convencer a aquellos dogmáticos que consideran las leyes inmanentes de la naturaleza como absolutas, y aplican ellas sin más examinación de la relación que pueda existir del Universo con Dios. El mismo error se comete por aquellos que intentan deducir la emanación eterna del mundo fuera del concepto de Dios. Tal deducción pone el deseo absoluto de Dios en el mismo nivel que las leyes de motivación que aplican a nuestros deseos limitados y condicionados. Solamente un deseo que es originado por impulsos externos y es dirigido hacia propósitos externos se

---

<sup>250</sup> MINKIN, Jacob S., ob. cit., p. 125.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>252</sup> HARTMAN, David, ob. cit., p. 185.

puede decir que está sujeto a cambios temporales. Pero, referente al deseo absoluto de Dios, éste no puede estar afectado por ningún factor externo, la cuestión de lo que hace actuar a Dios en algunas ocasiones y en otras no, por tanto, no es legítima. Dios sigue siendo el mismo ser, incluso si en su espontaneidad escoge un punto determinado de tiempo para actuar. La creación necesaria del mundo puede ser probado solamente por las leyes que se extienden operativas por el Universo <sup>253</sup>. Según Maimónides, todo es conforme a su sabiduría perpetua e inmutable, pero ignoramos sus leyes y designios.

---

253 Del mismo modo, existen algunos físicos, como John Gribbin (*Biografía del universo*, p. 77) que especulan con la idea de que nuestro universo nació desde el espacio-tiempo de otro universo, y que no hubo un principio y no habrá un final, sólo un mar infinito de universos burbuja interconectados. Es posible que esto sea así y que dicho concepto se aproxime más al concepto de Aristóteles. Sin embargo, repitiendo las palabras de Santo Tomás, es inconcebible una sucesión infinita de causas finitas. O como dice Maimónides, todo pensador penetrante sabe que aunque la mente humana no pueda resolver esta cuestión, es más lógico pensar que el mundo fue creado. No obstante, no existe prueba alguna que demuestre la opinión de dichos físicos, y en algún momento la creación tuvo que tener un principio.

## **CAPÍTULO III**

### ***El Concepto y Naturaleza de Dios según la Creencia Judía***

#### **El mundo está interconectado y dirigido por ciertas leyes**

El punto central del argumento de Maimónides es su contención de que la doctrina de emanación de Aristóteles no puede basarse en la causa de la determinación concreta de realidad. Maimónides admite que Aristóteles satisfactoriamente explica el orden del mundo sublunar por su dependencia del mundo de las esferas celestes. La materia que es común a todos los cuerpos en el mundo terrestre puede ser de varias formas, y que los cuerpos que se van formando siguen un orden. Sin embargo, una multiplicidad análoga reina en las mismas esferas celestes. A pesar de que ellas, también, están compuestas de la misma materia básica, exhiben una gran variedad, con respecto a las estrellas pertenecientes a diferentes esferas, y en consideración a la dirección y velocidad en sus mociones.

Aquí, también surge la cuestión ¿qué causó esas manifestaciones diferentes de una y la misma materia, o qué causó que ésta tuviera tantas formas? Maimónides<sup>254</sup> manifiesta su creencia en que esta variedad no se puede explicar haciendo referencia a cualquier esencia material como explica la serie de emanaciones aristotélicas. Sí, como la doctrina de emanaciones enseña, una esencia simple puede producir solamente otra esencia simple, entonces la última conexión de tal serie de emanaciones tiene que ser simple también. La emanación de los objetos corpóreos, tales como las esferas celestes y, *a fortiori*, la emanación de inteligencias simples, no solamente de las esferas, sino incluso de las estrellas fijadas en ellas, desafía toda explicación. Esto es incluso menos comprensible como tal emanación pudo producir esta variedad racionalmente inexplicable en la estructura de las esferas celestes. Este orden dado de los cielos solamente puede ser explicado como el trabajo del deseo divino<sup>255</sup>.

Maimónides, igual que más tarde pensará Einstein, considera el mundo como algo que está interconectado, dirigido por ciertas leyes, y ésta uniformidad de las leyes

---

<sup>254</sup> *Guía*, II, 92.

<sup>255</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., pp. 167-68.

proporciona el criterio de lo que es posible o imposible. El principal problema de Maimónides concierne las condiciones últimas del proceso cósmico, sobre el cual todo depende según las leyes fijadas. Maimónides no argumenta del hecho de su contingencia, como tal, a su dependencia del acto voluntario de Dios. El hecho de que estas condiciones no son lógicamente deducibles sirve, en primera instancia, meramente como la prueba contra la doctrina de la emanación, ya que ésta demanda que el mundo sea lógicamente deducible. Esto nos lleva, lógicamente, hablando estrictamente a la suposición de que el origen del mundo procede de Dios, lo cual conlleva la conclusión de que un acto libre del deseo divino dio al mundo la forma que ésta tiene. Por tanto, debe hacerse una refutación del racionalismo de la doctrina de emanación.

Para Maimónides es evidente que este Universo no emanó del Creador por *necesidad*, sino que la creación obedece a un designio y no a la necesidad. Maimónides está convencido de que el intencional orden del deseo divino es superior a las dinámicas naturales de la casualidad teológica. Maimónides no negó que hubiera una teleología natural o el interrelacionamiento dinámico de los eventos, sino que la limitó a la esfera intramundana. Todo lo que ocurre en nuestro mundo está sujeto a este orden. Un proceso permanente de emanaciones mantiene el mundo unido, desde las esencias inmateriales a los cuerpos terrestres, y proporciona el médium natural para el ejercicio del gobierno divino del mundo. Incluso en consideración al origen del mundo, el principio de emanación tiene solamente una aplicación limitada, ya que las sustancias incorpóreas, cuyas diferencias deben ser debido a su mutua interdependencia, deben, necesariamente, proceder una de la otra. No obstante, la creación del mundo en su totalidad es un acto libre del deseo divino, y el natural, teleología del orden del mundo inmanente permanece eternamente subordinado a la libre determinación de Dios<sup>256</sup>.

### **Es necesario creer que el mundo fue creado por Dios**

La creencia en Dios ha presentado formas diversas en la historia de las religiones. La forma más perfecta es la del monoteísmo, con valoración clara de la trascendencia, espiritualidad e infinitud de Dios. El monoteísmo supone una dialéctica

---

<sup>256</sup> GUTTMANN, Julius, *ibíd.*, p. 169.

entre Dios y el hombre. Esta comunicación es el tema fundamental de la revelación de Dios, al pueblo de Israel.

Este concepto está expuesto claramente en las palabras del rabino Meir, en el *baraita* —plural *baraitot*, se aplica al material tannaítico, halákico y hagádico, que ha quedado fuera de la Mishnah— dice: «Contempla la obra de Dios, porque así reconocerás cómo su palabra dio origen al mundo»<sup>257</sup>. Siguiendo las enseñanzas de la Torah y el Talmud, Maimónides, tratando de ayudar a los que buscan respuestas a las preguntas finales, como por ejemplo: ¿Qué es Dios? ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la muerte?, que buscan comprender la existencia de la realidad libre de toda materialización. El tema de su obra gira alrededor de cuestiones primordiales y eternas, que ocuparon las mentes de los filósofos más grandes de todos los tiempos. Los tres motivos principales que se hallaban en el centro de la problemática filosófica eran los que se acaban de mencionar. En la obra se entrelazan dichas cuestiones con las eternas.

Maimónides manifiesta la creencia en una fuerza oculta y misteriosa que gobierna todo lo existente. Dice que «lo fundamental es saber que existe un Ser Supremo, que crea todo lo que existe sobre la tierra y en todo el espacio cósmico»<sup>258</sup>. Y finaliza con la visión profética de Isaías sobre la imagen del mundo en los días venideros: «Y no se preocupará entonces el mundo sino de servir a Dios únicamente... y alcanzarán a entender a su Creador hasta donde la mente humana lo permite. Todo el mundo se llenará del conocimiento de Dios, como las aguas cubren el mar». Por esto, Maimónides insiste que es necesario creer que el mundo fue creado por Dios; esto es el principio básico de todas las ciencias.

En el primer tomo de la obra, en el *Libro de la Ciencia*, impone el autor a su lector la obligación de «creer» en la existencia de una fuerza oculta que gobierna el mundo, y la obligación de «saber» que existe un Ser primordial, que es la causa de todas las causas, la causa primera, que crea todo lo creado; y cada una de las cosas existentes en el cielo y en la tierra no existen sino por su expresa voluntad. Maimónides impone además el deber de conocer a Dios, de lo cual se desprende el amor a Dios. Por el camino del conocimiento se llega al amor; y esto en base a un principio fundamental:

---

<sup>257</sup> Rabino Meir, Midrash Tannaim, Deuteronomio 6:6.

<sup>258</sup> ORIÁN, Meir, ob. cit., p. 185.

«Según el conocimiento será el amor»<sup>259</sup>. Este amor a Dios se manifiesta por medio de la «vida de santidad». Esta vida de santidad no se trata de una vida de privaciones, tormentos, odio al cuerpo ni supresión de los instintos vitales, sino de elevarse moral y espiritualmente.

Maimónides puede probar el origen del mundo solamente por deducción de la existencia de las cosas contingentes. En esta prueba, por tanto, la Causa Primera del primer argumento se convierte en la causa de todos los seres. Como en el caso del mundo de los cuerpos, las causas inmateriales de las esferas celestes también tienen su origen en Dios, ya que la existencia de un Primer Ser es absolutamente necesaria, porque la pluralidad de seres inmateriales sólo es posible si uno es la causa primera de la entera multitud<sup>260</sup>. Maimónides no infiere la existencia de una causa necesariamente esencial de la creación del mundo, pero demuestra que el mundo no puede existir a no ser que haya un ser cuya esencia excluya la no-existencia. Este concepto positivo de la existencia encuentra su formulación más frecuente en la idea, tomada prestada de Avicena, que la existencia, la que en todas las otras sustancias es una determinación accidental añadida a su existencia, es en el caso de Dios idéntica con su esencia<sup>261</sup>.

Por tanto, Maimónides concluye en lo que respecta al concepto de Dios, que es una esencia absolutamente simple y desde la cual, toda definición positiva debe ser excluida. En este aspecto central él sigue la tradición neoplatónica, absorbida por el aristotelismo árabe. Su relato sistemático de la idea de Dios es idéntico con la idea platónica en su estructura formal, aunque él va más allá de sus predecesores islámicos en la consistencia de su elaboración. Su conocida investigación en la doctrina de los atributos divinos es la más poderosa y consciente presentación de esta teoría en la filosofía islámica o judía. En el concepto de la unidad de Dios, queda excluida toda pluralidad, bien sean determinaciones conceptuales o partes actuales. La demanda religiosa para purgar el concepto de Dios de todos los elementos sensuales que parecen haber encontrado su más radical cumplimiento en esta filosofía. La sublimación

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>260</sup> *Guía*, II, 1.

<sup>261</sup> *Guía*, I, 57.

filosófica de la idea de Dios le pareció a él como una demanda religiosa genuina, la cual por sí sola interpreta un entendimiento verdadero del monoteísmo posible<sup>262</sup>.

### **Teoría de los atributos negativos de Dios**

Las propiedades que nosotros predicamos de Dios no pueden ser esencialmente diferentes de su esencia; si ellas fuesen la unificación de su esencia y las propiedades esto implicaría una pluralidad en Dios. Ninguna puede considerarse como parte de la esencia divina, ya que esta esencia misma tendría una pluralidad de determinaciones. Una definición de la esencia divina es imposible por dos razones: una definición estricta, la reducción del concepto definido a sus condiciones, se puede aplicar solamente al ser contingente, que no es Dios; mientras una definición del listado de características individuales se puede aplicar solamente a una entidad compuesta<sup>263</sup>. Ninguna afirmación que se refiera a Dios puede, por tanto, ir más allá de la mera tautología de que Dios es Dios. La teoría del Kalam de que Dios tiene atribuciones, y que estas son idénticas con su esencia, es rechazada por Maimónides como un intento velado para atribuir propiedades positivas a la divinidad<sup>264</sup>. Incluso las determinaciones formales de unidad y existencia no pueden ser consideradas como atributos positivos de Dios, ya que en Dios, las dos son una con su esencia y no son cualidades inseparables añadidas a ella<sup>265</sup>.

Maimónides en una forma clara y concisa expone que:

«No puede Dios ser definido por sus relaciones con otras cosas, a pesar de que la suposición de tal relación no afecta la unidad divina, y a pesar de la diferencia absoluta de clase entre la esencia divina y que todas las otras cosas excluyan cualquier relación o comparación. Similarmente, la auto-suficiencia de su ser, excluye cualquier relación de ser entre él y otras cosas. La afirmación positiva que nosotros podemos hacer de Dios concierne los efectos que proceden de él. Ya que conocemos —y podemos conocer— a

---

<sup>262</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 159.

<sup>263</sup> *Guía*, I, 51.

<sup>264</sup> *Ibid.*, I, 50.

<sup>265</sup> *Ibid.*, I, 57.



Dios solamente como la causa más alta del ser, esta categoría última de atributos deben necesariamente ser posible»<sup>266</sup>.

El problema real era determinar lo que, de hecho, puede ser conocido lo que concierne a Dios, a pesar de la imposibilidad de hacer afirmaciones positivas sobre él. La fundación estaba construida para la doctrina de los atributos de acciones. Para completar esta estructura solamente era necesario que la multiformidad de las acciones divinas no implicara pluralidad en el principio divino mismo; esto permanece igual, una divina esencia absolutamente simple desde la cual la acción divina completa de la acción divina procede. Los varios aspectos de los actos divinos son indicados por los atributos de acción. Las expresiones antropomórficas de la Escritura pertenecen a la misma categoría; no solamente el amor de Dios y misericordia son meramente descripciones de su acción, sino que, en suma, los atributos adjudicados se derivan de sus actos, no que él esté en posesión de alguna calidad<sup>267</sup>.

La doctrina de los atributos negativos intenta demostrar que las afirmaciones referentes a la esencia de Dios son negativas en términos de su verdadero significado lógico; al mismo tiempo, responde a las cuestiones del valor de su conocimiento verdadero. Maimónides enseña que en el reino del conocimiento empírico es posible conocer un objeto con gran precisión si excluimos de él más y más determinaciones positivas. En el mundo empírico, el cual consiste de un número limitado de genera, una serie de exclusiones eventualmente conduce a una definición positiva. Con Dios, una definición es imposible; ya que nuestro conocimiento de él se incrementa cuando conseguimos evitar determinaciones falsas e inapropiadas, y en entender la diferencia absoluta entre Dios y cualquier otra categoría de ser. La función específica de este conocimiento general es la exclusión de cualquier imperfección de la idea de Dios. Distinguimos de él de la totalidad del mundo corpóreo por medio de los atributos de inmaterialidad, y también distinguimos entre él y la totalidad del ser diciendo que Dios no tiene causa —este es el significado actual del atributo positivo de eternidad<sup>268</sup>. Esta esmerada reinterpretación de todas las afirmaciones concernientes a la esencia divina es más que una exégesis de las determinaciones religiosas específicas de Dios reflejadas en la Biblia, ya que incluso los principios filosóficos últimos están sujetos a

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, I, 52.

<sup>267</sup> *Guía*, I, 54.

<sup>268</sup> KRAEMER, Joel L., ob. cit., p. 121.

reinterpretación. Por tanto, existencia y unidad, que en Dios son idénticas con su esencia, no pueden ser atribuidas a él como cualidades positivas separadas. Cuando decimos que Dios existe, meramente denegamos su no-existencia; y cuando decimos que él es uno, meramente excluimos la multiplicidad<sup>269</sup>.

Para llegar a la noción de Dios como la causa auto-suficiente de todos los seres, debemos elevar su esencia sobre todas las imperfecciones que pudieran perjudicar su acción. Tomado como un atributo de esencia, el atributo de omnipotencia significa que podemos negar la impotencia en Dios; pero esto también expresa positivamente que el más alto, efecto más perfecto, puede proceder de Dios. Por razón de su unidad absoluta, Dios es la causa de los efectos más perfectos. El hecho de las operaciones divinas puede ser establecido, a pesar de su fuente en la esencia divina, negando cualquier imperfección de la actividad de Dios. Similarmente, estos dos aspectos están combinados en el concepto de omnisciencia divina, la cual excluye toda ignorancia de Dios y por tanto define la esencia divina de tal manera que ésta debe ser concebida como la causa de acción significativa e intencional<sup>270</sup>. Dios, por tanto, aparece como la causa esencialmente incomprensible de las acciones más perfectas; y Maimónides, en resumen, dice que no conocemos nada de Dios excepto el hecho de su existencia<sup>271</sup>.

Esta doctrina neoplatónica de Dios como el uno más alto e incomprensible, del que conocemos solamente que está más allá y sobre cualquier conocida perfección está apoyada por Maimónides. Pero incluso aunque Maimónides, desde el punto de vista puramente formal, acepta la posición neoplatónica y la argumenta con gran sagacidad, el contenido de su propia idea de Dios es muy diferente. Su Dios es el Dios creador de la Escritura, y su doctrina de atributos modifica el «Uno» neoplatónico para servir como una expresión para el Dios bíblico. Esto se hace evidente en su doctrina de los atributos de acción, según los cuales, la actividad divina es concebida como dirigida materialmente hacia un fin predeterminado. Solamente en esta forma pueden los atributos de la gracia y la misericordia, por un lado, y enfado y cólera, por el otro, ser entendidos como atributos de acción<sup>272</sup>. Aunque Dios está por encima de los efectos de

---

<sup>269</sup> *Guía*, I, 58.

<sup>270</sup> *Guía*, I, 58.

<sup>271</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 161.

<sup>272</sup> KREISEL, H., *Imitatio dei in Maimonides' Guide of the Perplexed*. AJS Review 19 (1994): 169-71.

misericordia o enfado, él puede, no obstante, actuar misericordiosamente porque él desea el bien de sus criaturas, o actúa enfadado porque castiga la maldad<sup>273</sup>.

Volviendo a los atributos divinos, Maimónides adopta un cierto relativismo un poco agnóstico. Rechaza los positivos, porque todo atributo sería un accidente, y, por lo tanto, implicaría pluralidad. Solamente admite los negativos y los que expresan acción, porque ésta no implica diversidad en el agente.

Como el creador del mundo, Dios no puede estar sujeto a cualquier defecto o ignorancia. Maimónides, igual que Saadia, deduce los atributos de Dios del concepto de Dios, por tanto, determina su naturaleza. El método de su argumento sigue la tradición de los griegos neoplatónicos, para quienes las afirmaciones negativas referentes a Dios, sirvieron para expresar un contenido positivo. Debemos estar satisfechos con la afirmación negativa, negando la no-existencia de Dios precisamente porque la esencia de Dios contiene en ella misma, en una forma más alta, lo que normalmente llamamos por el nombre de ser o existencia. Aquí, Maimónides va más allá que Plotino. No podemos atribuir unidad a Dios en un sentido positivo, porque en su esencia él es Uno, incluso en un sentido más preciso que el indicado por el atributo positivo de la unidad.

### **El conocimiento que Maimónides tiene de Dios**

Maimónides está de acuerdo con que la esencia de Dios trasciende todas las perfecciones, y consecuentemente, no pueden ser predicados positivos de él. Pero igual que sus predecesores en la Edad Media, constantemente énfasisa la necesidad de negar cualquier imperfección en Dios. Según los griegos neoplatónicos, Dios es el supremo Uno, más allá de todas perfecciones que nosotros conocemos. Él presenta en detalle la noción aristotélica de Dios como el pensamiento supremo, y enseña que la identidad de pensar, pensador, y lo que es pensamiento, presente en cada pensamiento activo, nos permite atribuir pensamiento a Dios sin perjudicar su unidad<sup>274</sup>. Maimónides desea demostrar que el conocimiento de Dios se extiende a todas las entidades particulares en el mundo. Aunque este conocimiento es idéntico con la esencia de Dios, y por tanto, no

---

<sup>273</sup> *Guía*, I, 54.

<sup>274</sup> *Guía*, I, 68.

tiene nada en común con nuestro conocimiento humano, excepto un nombre homónimo, el cual, no obstante, no cesa de ser conocimiento; a pesar de la diferencia esencial entre esto y nuestro conocimiento humano, la naturaleza del conocimiento es común a los dos<sup>275</sup>. Similarmente, argumenta que el deseo de Dios actúa en completa independencia de influencias externas y causas, porque no está dirigido a un fin externo a Dios<sup>276</sup>.

Maimónides considera que el deseo de Dios no debe ser concebido como completamente arbitrario; es guiado por la sabiduría divina, la cual produjo el mundo en su perfección más grande posible. Si es verdad que las acciones de Dios, si no son sin sentido, deben estar dirigidas hacia algún propósito, entonces no podemos pararnos en fines inmanentes. La significancia de las acciones divinas requieren no solamente que la estructura del mundo tiene que ser organizada y ordenada siguiendo a un propósito, pero su existencia en sí misma también tiene que considerarse intencional. Pues, la conclusión paradójica impondría por ella misma, que la existencia del mundo debe atribuirse solamente al deseo de Dios, mientras sus determinaciones particulares son debido a la sabiduría divina.

El concepto de un Dios creador, que sirve como la presuposición para la doctrina de los atributos de Maimónides, está establecido en la doctrina de la creación. Es aquí donde Maimónides está en desacuerdo profundo con el aristotelismo. En su crítica de la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, insiste que su oposición fundamental a la doctrina judía de la creación no está relacionada con la cuestión de si el mundo era eterno o si tuvo un principio temporal, sino a la cuestión de si el mundo emanó de Dios por necesidad, o si fue creado libremente por él<sup>277</sup>. Él conecta el concepto de «creación libre», no obstante, con el principio temporal del mundo; el intento para explicar la procesión eterna del mundo desde Dios como una actividad eterna del deseo divino es vista como escondiendo la oposición entre una consecuencia necesaria y una creación libre<sup>278</sup>.

Para Maimónides, en Dios no existe una secuencia anterior ni una secuencia posterior en su conocimiento, dice que:

---

<sup>275</sup> *Guía*, III, 21, 22.

<sup>276</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 164.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>278</sup> *Guía*, II, 21.

«Su conocimiento es unitario; él conoce con un conocimiento simple las muchas y numerosas cosas. Por tanto no puede advenirle un conocimiento nuevo que anteriormente no tuviera, ni tampoco son admisibles en él ciencias múltiples...»<sup>279</sup>.

Para Dios existen muchas y numerosas cosas conocidas, pero conocidas en una forma única. Su conocimiento abarca todo lo que posiblemente existe, y todas las posibles formas de una existencia dada, incluso «antes» que esto ocurra aún en una forma específica<sup>280</sup>.

Como hemos podido comprobar, Maimónides usó los componentes de la filosofía, las locuciones de los pensadores griegos, sus términos científicos y su estilo, pero hay que subrayar que esto lo hace con la idea de demostrar la diferencia que existe entre la religión judía y la filosofía griega. Se sirvió de los conceptos incorrectos de Aristóteles con el objeto de lograr conclusiones finales; las ideas de Aristóteles son como utensilios en los que se depositan los conjuntos de ideas propias del judaísmo. Maimónides no acabó de reconocer la verdad de la filosofía griega, porque es extraña al judaísmo. A pesar de la admiración que sentía por Aristóteles, Maimónides no podía aceptar los defectos hallados en su filosofía.

Maimónides creía que la distinción entre un Dios que crea el mundo después de la no-existencia, y un Dios del cual el mundo procede necesariamente era crucial. Los partidarios de una ley religiosa deben aceptar el primero y no el segundo. Él dice que el Dios que crea por deseo no crea debido a la necesidad. El mundo es una cosa que existe debido a la elección y a la voluntad de Dios, por lo tanto, el mundo fue creado de la nada.

## **Teología judía**

---

<sup>279</sup> *Guía.*, III, 20.

<sup>280</sup> BERMAN, Lawrence, *Medieval Political Philosophy*. Ed. Ralph Lerner and Mushin Mahdi (New York, 1963, p. 131.

Como sabemos la Torah es el factor más importante proporcionado por la providencia heredada para asegurar que los israelitas se merecen heredar la tierra de Israel. El Decálogo de Sinaí es el conjunto de leyes por las que se regirá el pueblo de Israel, para que los israelitas puedan alcanzar la perfección moral e intelectual. El método adoptado por Maimónides en su interpretación de la Biblia, estaba basado sobre la suposición de que la verdad filosófica y la unidad de Moisés y los profetas son idénticas en contenido. Maimónides es de la opinión de que los principios aristotélicos referentes a la física y metafísica corresponden a los contenidos del texto bíblico<sup>281</sup>. La interpretación de Maimónides, según Twersky<sup>282</sup>, expresa que la Sagrada Escritura y las verdades filosóficas de Aristóteles contenidas en las imágenes del lenguaje no son expresiones de verdades irracionales, más bien son «racionales», ya que el contenido de los profetas no contradicen esos aspectos de la filosofía aristotélica. Por tanto, concluye G. Sermonetta, se puede concluir que las enseñanzas proféticas son congruentes con los contenidos de la filosofía aristotélica y no existen contradicciones entre lo que se ha dicho como resultado de la emanación e inspiración que fluye del intelecto humano<sup>283</sup>.

El profeta, como saben las religiones monoteístas, tiene el don sobrenatural que consiste en conocer por inspiración divina las cosas distantes que pueden ocurrir. «La diferencia entre un profeta y un hombre sabio descansa meramente en la facilidad relativa en la que el profeta obtiene su conocimiento. Pues el conocimiento del profeta es generalmente más grande que el conocimiento de un hombre sabio que no es profeta»<sup>284</sup>. En sumario, la Biblia completa es una fuente potencial de instrucción moral y verdad teórica. Porque el profeta es capaz de recibir conocimiento filosófico como parte de una visión profética, el texto bíblico ciertamente contiene este tipo de información. La Torah se distingue del resto de la Sagrada Escritura porque contiene una gran moral y una verdad teórica como su único foco debido a la calidad única de la profecía de Moisés.

Sin embargo Maimónides cita cinco razones sobre el por qué el orden de estudio no puede comenzar con metafísicas; la dificultad de este tipo de conocimiento, es el

---

<sup>281</sup> TWERSKY, Isadore, ob. cit., pp. 18-19.

<sup>282</sup> Ibid., p. 20.

<sup>283</sup> SERMONETTA, Giuseppe, *Prophecy in the Writings of R. Yehuda Romano*. Jerusalem, 1978, pp. 337-8.

<sup>284</sup> RUDAUSKY, Tamar, *Divine Omniscient and Future Contingents in Gersonides*. Journal of the History of Philosophy 21 (October 1983), pp. 513-536.

hecho de que el Intelecto Posible está en este momento en un estado temprano de progresión de potencial a su posible realización, la longitud de las premisas, la necesidad de la preparación práctica por medio de virtudes morales, y la necesidad de que uno se ocupe de las necesidades materiales satisfactorias. De todo esto podemos llegar a la conclusión, por una parte, según la ley natural es posible conseguir profecía, y por la otra, nos transporta a los varios obstáculos que la raza humana está actualmente impedida en conseguir cogniciones fundamentales y el conocimiento del más alto nivel como es la profecía. El propósito de la profecía es para hacernos mejores personas y ayudarnos a descubrir la afinidad de Dios, latente en nuestro interior.

## **CAPÍTULO IV**

### ***El Logro Importante del Encuentro Entre Filosofía y Religión***

#### **El propósito del hombre es el conocimiento de Dios**

R. Yehuda Romano entiende que el sistema cognitivo humano y el sistema de símbolos e imágenes en la Sagrada Escritura cuando se encuentran en cierto nivel, representa un logro muy importante en el ser humano. Porque dicho logro representa la singularidad de la humanidad misma<sup>285</sup>.

El ideal de la perfección intelectual tiende a aislar a las personas individuales de gran talento porque desean ser incompatibles con la tradición religiosa en la que la comunidad es central. La filosofía descubre que Dios tiene que ser pensado como un razonamiento independiente. Maimónides, no obstante, trata este problema de la excelencia individual de otra forma. Dice que hemos de pensar que Dios no crea las cosas en vano, y que el propósito del hombre es el conocimiento de Dios; Maimónides sabía que esto era normal que ocurriera por que sabía que hay pocos seres humanos capaces de alcanzar esta meta.

Maimónides afirma, refiriéndose a la comunidad judía, que la tradición talmúdica ya conocía que esto era algo fuera de lo común, y valúa, por tanto, la importancia que esto tiene para la comunidad. Él dice que el conocimiento de estos pocos hombres está relacionado con la ciencia natural, y por ello aceptan el principio de necesidad que el estudio de la naturaleza impone al hombre.

Los profesores de la enseñanza judía y los filósofos están de acuerdo con que el criterio de la verdad emerge de la ciencia de la naturaleza. Este número reducido de personas judías, sin duda, son poseedoras de un gran conocimiento<sup>286</sup>. Por esto, desde los comienzos del Judaísmo rabínico desde sus primeros tiempos, disponía del rico *corpus* escrito de la Torah, compuesto fundamentalmente por el Pentateuco y los

---

<sup>285</sup> SERMONETTA, Giuseppe, ob. cit., p. 338.

<sup>286</sup> HARTMAN, David, *Torah and Philosophic Quest*. Varda Books, Skokie, Illinois, 2001, p. 43.



profetas. La Torah escrita es una guía imprescindible para la vida de la persona judía. Además, existe otro *corpus* oral que completa las enseñanzas de la Torah escrita, conocida como la Torah oral. El profundo conocimiento de Maimónides de las leyes judías le permitió escribir un gran compendio de jurisprudencia que influyó poderosamente en los códigos legales judíos.

Su extraordinario conocimiento de las leyes judías le permitió escribir la *Mishneh Torah*, que comprende catorce libros. Esta obra se convirtió en la columna vertebral del judaísmo. Desde su aparición al final del siglo XII, la *Mishneh Torah* fue el texto fundamental de jurisprudencia judía hasta que fue eclipsado por el *Sulhan Aruk* de Joseph Caro, en el siglo XVI. La *Mishneh Torah* no fue solamente la fuente halakhica más consultada y respetada durante siglos, sino que fue el texto más extensamente estudiado y analizado en la historia de la literatura rabínica<sup>287</sup>. Incluso después de la codificación del *Sulhan Aruk*, la *Mishneh Torah* fue consultada, especialmente, en casos difíciles. Esta obra es un código, y un código debe ser preciso y máximamente conciso. Un código no es leído, es sistemáticamente examinado. Maimónides, el maestro rabínico de la *halakha* (ley judía) nunca fue ignorado, y mucho menos olvidado.

### **La ley judía lleva al judío al camino de la perfección**

Para Maimónides, la Ley intenta establecer un buen orden político, de la misma forma que el filósofo es capaz de realizar su individual búsqueda de una perfección teórica. La creación de una comunidad saludable es solamente para conseguir un fin de perfección teórica. La Ley de Sinaí es una estación necesaria que lleva al camino de la perfección. Según Leo Strauss<sup>288</sup>, Maimónides sabía que Jerusalem y Atenas eran incompatibles; Maimónides entendió correctamente que era un judío que tenía una verdadera devoción basada sobre intereses prácticos y políticos que no tenían nada que ver con su personal búsqueda espiritual. Strauss niega cualquier conexión filosófica posible entre los escritos legales y filosóficos. Estos trabajos están tan bifurcados

---

<sup>287</sup> TWERSKY, Isidore, *Introduction to the Code of Maimonides*. New Haven, 1980, pp. 515-6.

<sup>288</sup> STRAUSS, Leo, "Jerusalem and Athens". *The City College Papers*, Number 6, pp. 3-28. New York:1967

que cualquier intento de unirlos sería una violación del verdadero aristotelismo de Maimónides. Sin embargo, Maimónides entendió que no existía incompatibilidad entre el judaísmo y la filosofía. No obstante, la relación de la Torah con la filosofía debe ser entendida solamente en una dirección.

La *Mishneh Torah* nos dice la importancia de la *halakhah* y la *aggadah* del Talmud para guiar la comunidad y al judío individual hacia Dios. La *halakhah* más que la *aggadah*, refleja el verdadero cuadro de la tradición judía. En señalando la primacía de la *aggadah*, Maimónides no refleja el espíritu de la tradición. A pesar de esto, la *aggadah* no era solo la base de Maimónides para establecer la significancia de la filosofía. Existen referencias entre la comunidad y el judío individual poco corrientes en los dos campos mencionados. La *halakhah* es un sistema de leyes que prescriben acciones que cada miembro de la comunidad debe seguir. Pues, las normas específicas de la *halakhah* intentan establecer una comunidad que viva en relación con la virtud. No solamente proporcionan la práctica de la comunidad para determinar lo que se espera de ellos, sino que intentan promocionar su personal búsqueda de la excelencia espiritual como fuente última de su comportamiento<sup>289</sup>.

Cuando uno estudia la *aggadah* susceptible a una certeza demostrativa, uno puede comprobar que la lealtad se debe a la razón no a la autoridad. Las certezas de la razón demostrativa trascienden la lógica de la autoridad comunitaria. La aceptación de verdades basadas sobre la razón demostrativa no revela de ninguna manera, las lealtades culturales o históricas de un individuo o de un pueblo<sup>290</sup>.

Para proteger estas relaciones, la unificación de la *aggadah*<sup>291</sup> y la *halakhah*<sup>292</sup> es un intento de Maimónides para proteger la tradición judía de los riesgos que representa la separación de estos dos conceptos. La *halakhah* proporciona símbolos

---

289 RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *La religión judía*. Madrid, 2002, p. 126.

290 HARTMAN, David, ob. cit., p. 63.

291 La *aggadah* es parte de la ley oral judía. De hecho es un medio para la transmisión de enseñanzas fundamentales.

292 La *halakhah* es el cuerpo colectivo de la ley judía. Une a todas las generaciones, convirtiéndola en una guía para todos los aspectos de la vida judía.

293 RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, ob. cit., p. 127.

concretos que ayudan a la persona en su último deber, esto es, conocer a Dios. La *halakhah* previene al judío que sea totalmente absorbido en las demandas económicas y políticas. Esto proporciona dentro de un marco, un medio para la consecución espiritual más allá del afecto deshumanizante de las rutinas mundanas. Maimónides no puede tolerar la posible separación de la *halakhah* de Dios. La ley debe expresar la relación del hombre con Dios<sup>293</sup>.

El análisis de los escritos legales, según son entendidos por Maimónides, indican que la diferencia entre la excelencia individual y la comunidad se expresa no solamente en la forma que uno entiende a Dios sino también en la forma que uno actúa personalmente. Por dichas razones, es importante la repetición de buenas acciones, pues obteniendo este medio los seres humanos consiguen la perfección humana.

La aceptación del acercamiento simbólico al lenguaje agádico inmediatamente presenta la cuestión ¿Por qué esta traducción escogió hablar en parábolas en vez de usar un lenguaje explícito y literal? Maimónides nos dice que esto se debe a que quería evitar un pensamiento literal que fuese contrario a la razón. No es propio del hombre poseedor de un buen conocimiento publicar lo que él conoce de las enseñanzas secretas. Porque si se escribe para las personas con un contenido básico, posiblemente no podrían apreciar un asunto determinado. Por que los intelectos de los hombres son diferentes. No existe duda alguna que el intelecto de alguien que conoce un asunto sublime no es igual que otro que es diferente o es *in potentia*.

### **El conocimiento y la práctica**

Maimónides cita *Prov. 21:15* para subrayar que el alma de un hombre perverso desea el mal, mientras que el disfrute del hombre justo es haciendo justicia. Pero esto es un tormento para el malvado. Aquí, Maimónides coincide una vez más con la posición de los filósofos<sup>294</sup>. Solamente entendiendo un camino hacia Dios, independiente de la revelación de la Torah, podemos tener sentido de estos modelos humanos. Maimónides

---

<sup>294</sup> KRAEME, Joel L. , *Perspectives on Maimonides*. The Uttman Library of Jewish Civilization, Oxford, 3ª ed., 2008, p. 31.

presenta el método de los filósofos para esclarecer la naturaleza de este camino espiritual<sup>295</sup>. El método filosófico se desarrolla desde un teleológico entendimiento de la naturaleza del mundo. Maimónides, no obstante, señala que, este asunto no fue enseñado sólo a los profetas, sino también a otros hombres sabios de las naciones antiguas, incluso aunque nunca vieron a los profetas o nunca oyeron sus palabras, conocían de antemano que el hombre no se completa hasta que él incluya dentro de él mismo el conocimiento y la práctica.

La filosofía para Maimónides, no sólo nos traslada al ideal contemplativo, sino que también sugiere un método para cambiar las actitudes religiosas y perspectivas de una persona. Esto lleva directamente a una exploración del *hasid* (*hasidut*: piadoso). El *hasid* entiende a Dios no solamente sobre la base de la autoridad de la Torah, sino por el estudio de la física y de la metafísica (*Yesodah ha-Torah*, V. 11)<sup>296</sup>. El trato de filosofía de Maimónides en sus trabajos legales establece que el acercamiento racional a Dios puede ser entendido dentro de las categorías legal y de la tradición agádica del judaísmo. Maimónides no intenta enseñar la universalidad judía. Él lo que intenta es ayudar al judío piadoso, la forma en que su compromiso con la *halakhah* puede ser enriquecido con la yuda filosófica para entender mejor a Dios<sup>297</sup>. De esta forma, Maimónides conduce al judío halakhico hacia una unificación de la particularidad de la Torah y la filosofía. Esta meta constituye el centro de su conocimiento<sup>298</sup>.

Maimónides reconoce que la falta del conocimiento teórico afecta la naturaleza de la práctica. Dice que la imperfección de la persona *am ha-arez* —judío que no sigue correctamente las enseñanzas de la Sagrada Escritura— puede ser explicado por su escaso conocimiento teórico de Dios. Es la tradición la que mantiene la importancia del conocimiento para la práctica. Por esto la *halakhah* posee un gran significado para el judío filósofo, porque es su entendimiento histórico de la revelación. En la *Guía* podemos comprobar que se puede apreciar que la *halakhah* es una base primordial para un judío entrenado en filosofía que toma la *halakhah* seriamente. En el fondo de la

---

<sup>295</sup> MAIMÓNIDES, “Comentario de la Mishnah”, introd. en David HARTMAN, ob. cit., p. 40.

<sup>296</sup> RAWIDOWICZ, Simon, “Philosophy as a Duty.” Moses Maimonides, VIII centenary Volume. Ed. Isadore Epstein, London: Soncino Press, 1935 en David Hartman, *Torah and Philosophic Quest*. P. 98.

<sup>297</sup> STRAUSS, Leo, *How to Begin to Study the Guide of the Perplexed*. Trad. Shlomo Pines. Chicago University Press, Chicago, pp. XI-XVI.

<sup>298</sup> MAIMÓNIDES, “Guía”, II, 2, en J. David Bleich, *Contemporary Halakhic Problems* (I). Ktav Publishing Books, Israel, p. 65.

interpretación de Maimónides de los *mitzvot* (Mandamientos) es su intento de conseguir un entendimiento unificado de la naturaleza y la Torah y es, precisamente esta unificación la que induce al judío filósofo a interesarse seriamente por la ley judía, por esto Maimónides recuerda a los judíos:

«...Observarlos cuidadosamente, por que ellos [mitzvots] serán prueba de vuestra sabiduría ante los ojos de los pueblos que oirán acerca de todas estas disposiciones reglamentarias, y ciertamente dirán: «Esta gran nación sin duda es un pueblo sabio y entendido» (Deut. 4:6).

Maimónides no puede separar el mundo de la *halakhah* de su relación con Dios. La parte más importante de la teoría de Maimónides, en lo que se refiere a los Mandamientos, es enseñar como las leyes de la Torah reflejan un legislador racional y no simplemente el deseo de Dios quien está primeramente interesado en sumisión y obediencia. El método de Maimónides para revelar la sabiduría del legislador de la Torah, en parte, es explicar las condiciones históricas de cuando esto ocurrió. Maimónides está convencido de que si el sistema legal como un todo se debilitara, cuando las leyes se alteraran cada vez que las condiciones históricas cambian ocurriría una catástrofe social. Para Maimónides la Ley tiene que ser absoluta y universal<sup>299</sup>.

Si, no obstante, a cada hombre sabio se le permitiera entablar en esta especulación sus puntos de vista, el pueblo ya habría perecido como tal porque la multiplicidad de diferencias de opinión y la subdivisión de doctrinas es muy grande. Añade si la corte suprema instituye un decreto, aprobara una ordenanza, o introdujera una costumbre, universalmente aceptada en Israel, y más tarde, la corte suprema deseara rescindir dicha medida, no podría hacerlo, pues no tiene poderes para ello, mientras no sea superior a ella en sabiduría. Las leyes que son atribuidas a la suprema autoridad, dentro del sistema —la Ley de Dios— nunca pueden ser derogadas por cualquier corte humana<sup>300</sup>.

El rechazo para cambiar las leyes de la Torah, por tanto, tiene una base racional en términos del buen funcionamiento del sistema legal, según Maimónides, ya que está

---

<sup>299</sup> *Guía*, III, 34.

<sup>300</sup> HARTMAN, David, ob. cit., p. 179.

basado en la autoridad divina. Maimónides estaba convencido que era importante demostrar que la Torah estaba basada en el deseo de Dios. Él creía que si esta creencia no era generalmente aceptada en las comunidades religiosas, los días serían incluso más oscuros que en otras épocas. Aunque esta oscuridad sería de otro tipo<sup>301</sup>.

### **El problema de Maimónides no es la eternidad del mundo, es la eternidad**

Partiendo de la historia del *Kalam* y de la falsafa, Maimónides muestra que nunca se ha demostrado nada en cuanto a la existencia de Dios, sin partir de un presupuesto. Puesto ese principio, el análisis es impecable, allí donde los defensores del *Kalam*, los «teólogos especulativos» *mutacálimes* hacen depender su demostración de la existencia de Dios de una demostración previa de la creación del mundo, lo que llama su «novedad» o su «adventicidad», lo apoyan los filósofos en lo referente a la eternidad de Universo. El primer método es ruinoso para la teología, pues como punto de partida toma un enunciado, la adventicidad del mundo, que no puede ser considerado como hipótesis filosófica y racional, ya que ninguna demostración lo *verifica*, solamente la segunda es fecunda, pues parte de un enunciado, la eternidad del mundo, que puede servir de hipótesis en el sentido científico del término, ya que ninguna demostración lo *falsifica*. De esta forma, según Maimónides, el teólogo no tiene más que partir de esta hipótesis, en la que el creyente *no tiene que creer*, para poder probar racional y conclusivamente, y por lo tanto filosóficamente, los tres principios fundamentales de toda teología conforme a la Revelación: la existencia, la unicidad y la incorporealidad de Dios. No se trata aquí de una doble verdad. Más bien se trata sólo y exclusivamente de fundar una *teología filosófica* y llevarla lo más lejos posible a partir de una distinción entre verificación y falsificación de un enunciado, sosteniendo una doctrina que acepta por *verdadero* lo que no puede ser falsificado y deliberadamente deja de lado lo que no puede ser verificado sin refutarlo por eso como falso<sup>302</sup>.

Cuando examiné este método, sigue diciendo Maimónides:

---

<sup>301</sup> *Guía*, III, 29.

<sup>302</sup> DE LIBERA, Alain, *Pensar en la Edad Media*, trad. José M<sup>a</sup> Ortega y Gonçal Mayos, Anthropos 2000, p.60

«... pues todo lo que aspira ser una prueba de la novedad del mundo está sujeto a dudas [...], es claro y evidente que todas esas demostraciones son dudosas y que se han utilizado premisas que no están demostradas. El límite hasta donde podría ir, a mi modo de ver, el teólogo que busca la verdad, sería el mostrar la nulidad de las demostraciones alegadas por los filósofos a favor de la eternidad del mundo. Todo pensador penetrante [...] sabe bien que esta cuestión, quiero decir, la de saber si el mundo es eterno o creado, no podría resolverse por una demostración decisiva, y que es un punto en donde la inteligencia se detiene [...]»<sup>303</sup>.

En 1781, Immanuel Kant comentó en su obra *Crítica de la razón pura* que había argumentos igualmente convincentes para creer tanto en la tesis, que el Universo tiene un principio, como en la antítesis, que el Universo siempre había existido. Su argumento a favor de la tesis era que si el Universo no hubiera tenido un principio, habría habido un período de tiempo infinito anterior a cualquier acontecimiento, lo que él consideraba absurdo. El argumento en pro de la antítesis era que si el Universo hubiera tenido un principio, habría habido un período de tiempo infinito a él, y de este modo, ¿por qué habría de empezar el Universo en un tiempo particular cualquiera? De hecho sus razonamientos a favor de la tesis y de la antítesis son realmente el mismo argumento.

Máimonides sigue diciendo en este capítulo que si existe la premisa de si el mundo es creado, hay un Dios; pero si es eterno, no hay Dios<sup>304</sup>. He aquí donde estaríamos, a no ser que pretendamos tener una prueba para la novedad del mundo y que nos lo imponamos a la fuerza para poder pretender que conocemos a Dios por medio de la demostración. Pero todo eso queda lejos de la verdad. Por el contrario, a mi parecer, la manera verdadera, es decir, el método demostrativo en el que no hay ninguna duda, consiste en establecer la existencia de Dios, su unidad y su incorporealidad por los procedimientos de los filósofos, los cuales están basados en la eternidad del mundo. Maimónides claramente manifiesta que:

---

<sup>303</sup> *Guía*, I, 74.

<sup>304</sup> *Guía*, I, 71.

«No es que yo crea en la eternidad del mundo, o que les haga una concesión a este respecto; sino que por este método la demostración logra ser segura y alcanza una certeza perfecta sobre esas tres cosas: saber que Dios existe, que es uno y que es incorpóreo»<sup>305</sup>.

Está claro pues que las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad y su incorporealidad, hay que conseguir las únicamente por la hipótesis de la eternidad del mundo y sólo así la demostración será perfecta, dice que *no importa que «realmente» el mundo sea eterno o que sea creado*. Maimónides no ha profesado nunca una filosofía del *como sí*: su máxima es más rigurosa —es la del ¡no importa! Esta conducta ha tenido diversas interpretaciones. Para el averroísta judío Moisés de Carbona, Maimónides se adhería personalmente a la tesis de la eternidad del mundo y no se abstuvo de profesarla *exotéricamente* más que para no echar por tierra las bases de la religión popular. Para el autor de *Guía de los perplejos*, era importante con no hablar más<sup>306</sup>.

### **Maimónides usa su conocimiento histórico para alcanzar su meta**

Maimónides usó con gran brillantez su extraordinario conocimiento de la Escritura como defensa contra las creencias paganas de su tiempo resaltando siempre la aportación del judaísmo a la sociedad en general. Su preocupación por el pueblo judío se refleja en su carta dirigida a Joseph ben Judah a quien expresa:

«... Pues el hombre perfecto, que aspira a la felicidad última, es aquel que, cumpliendo sus obligaciones y evitando la maldad de los hombres, sus bajas pasiones y sus cualidades morales depravadas, no descuida el perfeccionamiento de su vida religiosa. Porque el que sostiene tan alto cargo está sometido a gran congoja y pena»<sup>307</sup>.

Por esto resalta, además, refiriéndose a las leyes sacrificiales, que considera los sacrificios como una concesión a la mentalidad de los tiempos antiguos cuando incluso

---

<sup>305</sup> *Guía*, I, 75.

<sup>306</sup> DE LIBERA, Alain, ob. cit., p. 63.

<sup>307</sup> *Guía*, III, 12 en Joel L. Kraemer, *Maimónides*. Kairós, Barcelona, 2008, p. 241.



Israel, bajo la influencia del paganismo no podía concebir el culto a Dios sin sacrificio de animales<sup>308</sup>. Igual que el sistema sacrificial que ha perdido su validez, otras partes considerables de las leyes que se seguían observando perdieron su importancia original. Por estas y otras razones, su teoría de la ley religiosa es un intento de racionalizar el contenido de la legislación bíblica. Pero esta espiritualización del judaísmo interpreta la ley en términos de los valores religiosos del aristotelismo, y así proporciona un sentido religioso a algunos puntos esenciales. El aristotelismo teísta de Maimónides colocó el lugar del Dios creador bíblico dentro del marco de la cosmología filosófica, y por tanto consiguió una verdadera síntesis metafísica entre la religión y el aristotelismo. Por este logro Maimónides fue reverenciado por la Edad Media tardía como el «gran maestro» quien científicamente estableció la fe judía.

Maimónides se comportó, en todas sus actividades como el Gran Guía. Después de servir como Ra'ís, siguió siendo Gran Rav de Israel, la autoridad suprema de la ley judía, y la gente siguió llamándole Ra'ís.

En sus cartas a la comunidad se muestra como un médico del alma y compara sus palabras a medicamentos, lo que pone de relieve que su objetivo era la curación y la tranquilización. La *Guía* también es, en un sentido muy profundo, un tratado terapéutico. De ese modo, mientras sus cartas se ocupan del tratamiento de problemas muy concretos, la *Guía* aspira a tratar la enfermedad crónica de la adormecedora perplejidad existencial.

La obra de Maimónides es la última fase del desenvolvimiento de los estudios filosóficos entre los judíos, considerados como sociedad aparte<sup>309</sup>. En realidad, con Maimónides llega la filosofía judía a su grado más alto. La influencia del maimonismo, unida a la del averroísmo, fue muy profunda durante dos siglos, no sólo en la especulación judía, sino también en la cristiana. «Desde Moisés hasta Moisés no ha habido otro Moisés».

## **El hombre**

---

<sup>308</sup> *Guía*, III, 29.

<sup>309</sup> MUNK, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Chez les Juifs, París 1859, pp. 461-511.

Maimónides estaba convencido de que el hombre es incapaz de tener un conocimiento positivo de Dios, porque solamente es capaz de hacer conjeturas para entender los fenómenos cósmicos y la naturaleza de los cuerpos celestes. Su certeza científica sólo es restringida a la física sublunar. La perfección intelectual es el fin al que se debe dirigir el hombre<sup>310</sup>. La perfección, según Maimónides, pertenece a la persona solamente y es independiente de sus relaciones con otros individuos. Para Maimónides, las personas más cercanas a la perfección, son aquellas, quienes como resultado de su capacidad y su entrenamiento de sus intelectos pueden surgir y retornar a la «caverna» cuando lo deseen. No obstante, el descenso no forma parte de la última perfección del hombre.

Es por esto que una máxima judía procedente de los padres pregunta ¿con qué propósito ha sido puesto el hombre en la tierra? Esta interrogante ha preocupado siempre a los pensadores de todas las naciones. Uno de los errores más peligrosos consiste en creer que el hombre vive sólo para gozar al máximo de un estado de cómoda felicidad y satisfacción. No es la espera de la recompensa lo que debe determinar nuestras acciones sino la conciencia pura, firme e íntegra del deber.

Para Maimónides, Aristóteles es el gran filósofo monoteísta. Es el que proporciona las pruebas filosóficas contra Epicuro, y enseña la providencia general que Dios ejercita en el mundo. Maimónides dice que la percepción intelectual, no la observación judía *per se*, es la base para obtener la inmortalidad<sup>311</sup>. Él enfatiza que la Ley no es un final en ella misma, sino que últimamente sirve como fin para alcanzar el verdadero conocimiento, es decir, el conocimiento de Dios. Las personas que consiguen un verdadero conocimiento de la filosofía, entienden a Dios y por eso consiguen alcanzar la perfección humana, incluso independientemente de los mandatos de la Ley. Por su parte, las masas lo pueden conseguir por el camino de la Revelación<sup>312</sup>.

La filosofía de Maimónides es significativa sólo si uno acepta el hecho de que la filosofía puede ser practicada dentro de una tradición. Las normas básicas para el hombre común tienen que ser sostenidas y ayudadas por mediación de los mitos. La

---

<sup>310</sup> MAIMÓNIDES, “Guía”, III, 24 en David Hartman, ob. cit., p. 3.

<sup>311</sup> *Guía* III, 8; KREISEL, Howard, *On Divine Religion*. Harvard University Press, Cambridge, 2007, p. 162.

<sup>312</sup> HARRIS, Jay, M., ob. cit., p. 165.

revelación de la ley divina y sus promesas de premio y castigo. Estas son aceptadas porque presentan un valor motivacional. Sería catastrófico para una sociedad si quisieran implantar un sistema basado en la perfección. Esto es algo que sólo unos pocos pueden conseguir<sup>313</sup>.

El pensamiento de Maimónides, tal como está expresado en la *Guía*, sienta las bases del judaísmo en lo que se refiere a las concepciones del mundo y de la vida. El punto de origen de su filosofía se encuentra en la inquebrantable firmeza de su fe. Desde esta posición observa el conjunto de problemas de la existencia y de la sociedad. Conjuntamente con su fe absoluta en Dios, confiaba también en su justicia al dirigir al mundo; las manifestaciones de injusticia, visibles y patentes, las atribuye Maimónides a los errores del hombre mismo a quien el mundo ha sido confiado —según la concepción del judaísmo, no es Dios quien rige los destinos del mundo, aunque siempre existe una providencia divina. Es el hombre quien maneja los asuntos del lugar donde él habita. El judaísmo afirma que las personas nacen libres con una tendencia al bien (*yetzer ha-tov*) y una tendencia a hacer mal (*yetzer hara*).

#### LA TORAH PROPORCIONA UNA BUENA CREENCIA Y ENSEÑA OPINIONES CORRECTAS EN RELACIÓN A DIOS

Maimónides se basa en ciertos puntos de la filosofía aristotélica y la acepta en parte; pero discute enérgicamente ciertos aspectos de la filosofía porque le parecen contrarios a las concepciones del judaísmo<sup>314</sup>. La importancia de la obra de Maimónides estriba en la integración perfecta entre la Torah y el intelecto, es decir, entre la fe absoluta en Dios y en su Ley, y el enfoque racionalista de los filósofos; pues, el propósito del hombre consiste en conocer la realidad de Dios basándose en esta misma realidad, no solamente basándose en la tradición<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> HARTMAN, D., ob. cit., p. 13.

<sup>314</sup> ORIÁN, Meir, ob. cit., p. 140.

<sup>315</sup> KELLNER, M., *Maimonides and Samuel ibn Tibbon in Jeremiah 9:22-23 and Human Perfection*. Ed. M. Beer, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 1994, p. 49

De hecho, Maimónides enfatiza que el propósito de la Ley es promocionar una buena creencia y enseñar opiniones correctas en relación a Dios. Instruir a los seres humanos para que conozcan el todo de lo que existe tal como es<sup>316</sup>. Explica que la Torah proporciona verdades filosóficas, como la existencia de Dios y su unidad. La Ley ordena a las personas a cultivar el amor y el conocimiento de Dios. En otras palabras, el propósito de la Ley es comunicar dichas verdades filosóficas para guiarles a conseguir el conocimiento de la naturaleza del ser, para hacer sabio, inteligente y cuerdo al hombre<sup>317</sup>.

El hombre, según Maimónides, se desarrolla en la sociedad en que uno vive con la ayuda de la religión o el conjunto de creencias acerca de Dios, porque es la conducta exterior la que ayuda a desarrollar el aspecto interior<sup>318</sup>. En Mishneh Torah, Maimónides reiteradamente explica que los seres humanos deben comportarse correctamente no solo para contar con la ayuda de Dios, sino para ensalzar al hombre mismo, es decir, tiene que intentar mejorar los privilegios de la persona individual, sin olvidar el bienestar de la sociedad, porque necesita de ella para desarrollar su supervivencia.

Por lo que respecta al resto de seres humanos, los que permanecen separados de Dios por un velo, es la muchedumbre de los ignorantes. Éstos se empeñan de hacer todo lo contrario y se privan de todo pensamiento y consideración sobre lo que es inteligible, concentrándose, en cambio, en lo que representa la mayor ignominia, según el pensamiento judío, el tacto, porque ellos sólo están pendientes en los excesos y en lo que incita o satisface los placeres de los sentidos. Esto es todo lo que se puede esperar de estos miserables, que están entregados a la gula y lascivia<sup>319</sup>.

La razón de su equivocación se basa en que estas personas solamente pueden considerar el Universo desde el punto de vista humano. Ello se debe a que creen que el

---

316 *Guía II*, 40.

317 BERMAN, Lawrence, *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, ed. Ralph Lerner and Mushin Madhi (New York), 1963), p. 101.

318 ORIÁN, Meir, ob. cit., p. 180.

319 *Guía*, III, 8.

Universo existe en su propio beneficio. Cuando algo ocurre inesperadamente, que es contrario a sus deseos, llegan a la conclusión de lo que realmente existe es el mal. Por esto deben imaginarse como realmente es el Universo, para darse cuenta de su insignificancia, de esta manera serían más capaces de comprender la verdad clara y tal como es<sup>320</sup>. Es por esto que Maimónides no guarda un buen concepto de la persona educada aunque posea una buena posición social si es amoral. Pues, esta persona si no se cuida de los principios morales jamás podrá obtener la integridad intelectual. La conducta adecuada es para Maimónides, un fin y no un medio, es decir, la finalidad de las enseñanzas morales es conseguir la verdadera suprema felicidad.

Maimónides nos dice con gran visión, que el mundo aristotélico no es la creación de un deseo, sino un efecto necesario de Dios<sup>321</sup>. Dado la doctrina de la creación, este problema parece ineludible. Un profundo análisis más profundo, no obstante, enseña que incluso aceptando la doctrina de la creación, el problema, desarrollado hasta un cierto punto, deja de existir. Pues, si la existencia del hombre, como se supone, es el fin de la creación, el mundo como tal tiene un propósito solamente en la medida que éste es indispensable para la existencia humana. Parece evidente para Maimónides de que la humanidad no tiene necesidad de gran parte del cosmos, dice, no se puede decir que tiene un propósito.

Si este argumento desestima la elevación de un ser individual particular, como el hombre, dentro del propósito del Universo como tal, la cuestión más fundamental de si la creación como tal tiene un propósito último puede responderse por la consideración de que entonces nos llevaría a una regresión infinita. Asumiendo, por ejemplo, que la existencia del hombre es el último propósito de la creación, entonces, la pregunta que se hace inevitable es: ¿cuál es el propósito de la creación del hombre? No existe ninguna respuesta, excepto, que este es el deseo de Dios, es decir, que el mundo no tiene propósito fuera del deseo de Dios, ya que el deseo divino no puede ser determinado por nada externo a él. El deseo divino, no obstante, deseó que el mundo fuera lo más completo posible; a pesar de que se puede decir que ciertos seres fueron creados solamente para el servicio de otros, esto es verdad en una forma general, que originalmente todas las partes del mundo fueron igualmente intencionadas por el deseo

---

<sup>320</sup> *Guía*, III, 12.

<sup>321</sup> *Guía*, III, 13.

divino. Ellas son fines en sí mismas, sin ser propósitos últimos. Aquí Maimónides se acerca al voluntarismo de los Asaríes, quienes elevaron el deseo divino sobre todos los propósitos y criterios externos a esto. Aunque él se aleja de su irracional extremismo<sup>322</sup>.

### **La resurrección de los muertos**

En lo que se refiere a los *Trece artículos de fe*, Maimónides pide al lector que practique dichos artículos. Como es sabido, los «trece principios de la fe» se basan en la introducción al capítulo «Jalek» del substrato *Sanedrín* que él mismo incluyera en *Mishneh Torah*. La creencia acerca de la resurrección de los muertos estaba muy difundida entre el pueblo judío, y también entre otros pueblos. Sabiendo Maimónides cuán conocida era esta creencia, que ya se había aceptado en principio, no encontró necesario agregar explicaciones; y al enunciar los principios de la fe judía, definió la creencia en la resurrección en forma clara y precisa, pero sumamente breve, recalcando especialmente que no hay religión ni apego a ella quien no crea en esto (*Carta sobre la resurrección de los muertos*)<sup>323</sup>.

Maimónides observó que todas las sectas judías, incluidos los caraítas, coincidían en la creencia en la resurrección. A menudo se menciona en las plegarias, los sermones y las invocaciones compuestas por los profetas y grandes sabios del Talmud y la Midrash. La comunidad judía cree de manera unánime en la resurrección, sin necesidad de recurrir a interpretaciones figurativas. Se trata de una creencia que debe aceptar cualquiera que se considere miembro de la comunidad<sup>324</sup>.

Pero lo que realmente importaba a Maimónides no era la creencia en la prolongada vida física de los resucitados, sino la existencia espiritual después de la muerte<sup>325</sup>.

---

<sup>322</sup> *Guía*, III, 25; Julius Guttmann, op. cit., pp. 170-71.

<sup>323</sup> ORIÁN, Meir, ob. cit., p. 144.

<sup>324</sup> *Ibid*, Sanedrín 90b, 91b, 22b.

<sup>325</sup> KRAEMER, Joel L., ob. cit., p. 431.

Los profetas y la lengua de los libros, en verdad, traen descrita la naturaleza de esta realidad. Se sabe que esta naturaleza consiste en que han de unirse el hombre y la mujer para crear sus descendientes, y después ocurre el crecimiento lento hasta que muere el hombre. No es posible según la naturaleza que regrese este hombre y se reconstruya otra vez, después de su muerte; pero en la naturaleza es posible que cuando mueran los seres vivos, no vuelvan al mundo estos mismos seres, pero pueden disolverse poco a poco hasta que regresen a los elementos y a la materia primera, como una especie de restitución. Al hombre solamente está unido el espíritu de Dios, y es responsable de que en él haya alguna cosa eterna que no se destruya ni se corrompa. Verdaderamente, el cuerpo del hombre se destruirá de la misma forma que el resto de los seres vivos. Sin embargo, Maimónides dice claramente que cree en la resurrección de los muertos, pues expone sin ambigüedades que el hombre se restituirá como dice versículo: «Y tome el polvo de la tierra como era y el espíritu vuelva a Dios» (*Ecl.* 12.7). Esto es lo que está en la naturaleza<sup>326</sup>.

El método que adopta Maimónides en su interpretación de la Biblia está basado en el concepto de que la razón filosófica y la verdad de la revelación mosaica y la de los profetas de la Biblia son idénticas en contexto. Este punto de vista está reflejado en el trabajo de Klein-Breslavy<sup>327</sup>. Para Maimónides la Escritura expresa las verdades filosóficas de la física aristotélica y la metafísica en el lenguaje de imaginaria. No existen expresiones de «verdades irracionales» en las varias partes que componen la Escritura, porque los contenidos de los mensajes de los profetas no pueden contradecir esos aspectos de la filosofía aristotélica que *fueron probados por demostración racional*. Por tanto, la conclusión de que cuando la enseñanza de los profetas referentes a asuntos que conciernen la filosofía aristotélica poseen una ciencia racional y demostrable, tiene que poseer una congruencia entre los contenidos de la profecía y los contenidos de la filosofía de Aristóteles<sup>328</sup>. Naturalmente, el conocimiento de los profetas es superior al de los filósofos. Sin embargo, podemos deducir de la discusión

---

<sup>326</sup> CANO José María y FERRE, Dolores, *Cinco epístolas de Maimónides* (Epístola, cap. VIII), p. 101.

<sup>327</sup> KLEIN-BRESLAVY, *Maimonides' Interpretation of the Story of Creation*, Jerusalem, 1978, pp. 18-19.

<sup>328</sup> ORIÁN, Meir, ob.cit., p. 147.

<sup>329</sup> TWERSKY, Isadore, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II. Harvard University Press, Cambridge, 1984, p. 338.

de Maimónides que incluso los profetas no pueden trascender los límites del conocimiento humano<sup>329</sup>.

El conocimiento es también la condición preliminar para la inmortalidad del alma. Maimónides acepta la doctrina de la inmortalidad adquirida, según la cual solamente la actualización por medio del conocimiento del poder intelectual del hombre lleva a la inmortalidad<sup>330</sup>. Los últimos capítulos de la *Guía de los perplejos*, enumeran los diferentes niveles de la perfección humana, de los cuales el más alto es la perfección del conocimiento, y describe el conocimiento supremo de Dios como el entendimiento de la actividad ética de Dios, por el cual estamos hechos para imitarle en nuestras acciones. La ética, que previamente se subordinaba al conocimiento, ahora alcanza el sentido más alto y el propósito del conocimiento de Dios<sup>331</sup>.

El argumento más serio que tenía Maimónides con Aristóteles, según se refleja en *Mishneh Torah* y en la *Guía de perplejos*, es que el mundo era imposible que existiese desde siempre. A diferencia de Avicena y Averroes, no acepta en absoluto la doctrina de la eternidad del mundo, porque las pruebas aristotélicas de dicha tesis no resultan concluyentes<sup>332</sup>. La teoría de Aristóteles significa que no puede alterarse ninguna ley de las que rige el mundo, desmiente todos los milagros, y lo que es peor, rechaza la Ley de Moisés<sup>333</sup>. No obstante, Maimónides aprueba la teoría de Platón, porque según ésta, el cielo fue creado y es perecedero; esta teoría, dice Maimónides, no atenta contra las ideas fundamentales de la religión judía. Maimónides argumenta que la existencia de un Dios sin igual y la creación del mundo son los dos pilares sobre los cuales descansa el monoteísmo:

«Nuestra creencia en la incorporeidad de Dios no nos hecha por tierra ninguno de los fundamentos de nuestra religión, ni desmiente ningún texto de los profetas...En cambio, admitir la eternidad del mundo, como hace Aristóteles, es decir, como una *necesidad*, de manera que no pueda alterarse ninguna ley de la naturaleza y nada admita

---

330 GUTTMANN, Julius, "Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides. Entwicklungstufen der jüdischen Religion, Huyesen", 1927 en Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, trad. David W. Silverman, Holt, Rinehart and Wiston Inc., U.S.A., 1964, P. 152.

331 *Guía*, III, 54

332 REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, ob. cit., p. 471.

333 SERMONETTA, Giuseppe, ob. cit., pp. 123-24.



modificación de su curso habitual, equivaldría a minar la religión desde su cimiento. De todos modos, si se admite la *eternidad*...conforme a la opinión de Platón, según la cual el cielo fue creado y es perecedero, tal teoría no destruye los fundamentos de nuestra religión»<sup>334</sup>.

Refiriéndose a la creación *ex nihilo*, Maimónides a este mismo concepto, explica que el Universo y todo lo que contiene fue creado por Dios. Maimónides, en forma clara, usa la palabra hebrea «*barâ*» que significa una absoluta creación. Es de la opinión de que los argumentos avanzados por los aristotélicos en cuanto a la eternidad del mundo son inconclusivos, porque las leyes por las cuales el Universo está regulado no serían necesarias antes de que el mundo fuera creado<sup>335</sup>. Maimónides en su magnífica obra expone que existe un Ser Primero que creó todas las cosas. Es el resultado de la libre voluntad divina. Dios es la causa eficiente y, la causa final de todo el Universo<sup>336</sup>. Sin embargo, su esencia es diferente de todo lo que ha creado. Como filósofo y teólogo entiende que solamente existe un Ser que es acto puro, sin mezcla de potencialidad, necesario y eterno. Por esto, dice, creer que el mundo fue creado por Dios es el principio básico de todas las ciencias; este pensamiento es explicado ampliamente por Maimónides. Por ello insiste en *Mishneh Torah* (p. VI) que todos los enunciados o expresiones lingüísticas deben ser adaptadas según la capacidad individual de cada persona<sup>337</sup>.

Maimónides no sólo defiende la creación del mundo por Dios sino que además existe una relación directa entre Dios y su Creación, y el hombre está en el centro del Universo que Dios ha creado para él. Unas veces parece admitir la eternidad de la materia prima, y otras las rechaza<sup>338</sup>. La acción de Dios sobre el mundo se transmite a través de la serie escalonada de las inteligencias. De ellas provienen todos los bienes y todas las influencias. El Universo tiene figura esférica y constituye un todo orgánico y animado. En la Tierra, los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego, constituyen la materia de todos los cuerpos. Se sitúan concéntricamente por orden de densidad.

---

<sup>334</sup> *Guía*, II, 25.

<sup>335</sup> HABERMAN, Jacob, *Maimónides and Aquinas*, KTAV Publishing House, Inc., New York, p. 27.

<sup>336</sup> REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *ibid*, p. 471.

<sup>337</sup> MINKIN, Jacob, *The Teachings of Maimonides*, Northdale New Jersey, Jason Aaronson Inc., 1993, p. 96.

<sup>338</sup> *Guía*, I, 71.

## La absoluta trascendencia de Dios

Maimónides subraya vigorosamente la absoluta trascendencia de Dios, situado en alturas inaccesibles a la inteligencia humana. Es necesario demostrar su existencia; «la ciencia de Dios no se consigue por experiencia directa ni por visión intuitiva, sino sólo por demostración del Universo»<sup>339</sup>. Para ello utiliza las pruebas de Aristóteles y Avicena: por la necesidad de un primer motor; por la causalidad; por la distinción entre lo potencial y lo actual; por elevación de lo contingente a lo necesario<sup>340</sup>.

Maimónides se esfuerza por excluir toda clase de antropomorfismo de su concepto de la esencia divina. Dios es uno, simplicísimo, inteligencia siempre en acto. En Él se identifican la esencia y la existencia, mientras que en las criaturas se distinguen. «Se sabe que la existencia es un accidente que sobreviene a lo que existe; por eso es una cosa accesoria a la quiddidad de lo que existe. Esto es evidente y necesario en todo aquello cuya existencia tenga una causa; pues su *existencia* es algo añadido a su *quiddidad*. Pero en cuanto a Aquello cuya existencia no tiene causa, que sólo es Dios, el Altísimo—pues eso es lo que quiere decir al afirmar que Dios es de existencia necesaria—, su existencia es su verdadera esencia, su esencia es su existencia, y no es una esencia a la que le haya acaecido existir, de modo que su existencia sea en ella algo accesorio, porque Él es siempre de existencia necesaria, la cual no es algo nuevo en Él, ni un accidente que le haya sucedido. Así, pues, Él existe, pero no por la existencia; vive, pero no por la vida; puede, pero no por el poder; sabe, pero no por el saber; antes bien, el Todo se reduce a una sola idea, en la que no hay multiplicidad»<sup>341</sup>.

Esta concepción del conocimiento de Dios es más que una mera adaptación a la tradición judía; es una consecuencia necesaria del concepto de Dios de Maimónides. Mientras el Dios de Aristóteles sigue siendo el intelecto supremo, el Dios de Maimónides es un Dios de acción moral. El conocimiento de Dios lleva al deseo de imitar su actividad moral. Esta moralidad, basada en el conocimiento de Dios, es completamente distinta de la moralidad que es prior al conocimiento. Se origina en el conocimiento de Dios, es parte de la suprema perfección del hombre, incluso si la

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, I, 2.

<sup>340</sup> LLAMAS, J., *Maimónides*, Biblioteca de la Cultura Española, Madrid, 1936, pp. 175-189.

<sup>341</sup> SUÁREZ LORENZO, José, *Guía de descarriados*, C.I.A.P., Madrid 1945, 205.

acción misma está dirigida a un objeto externo. No obstante, la conexión entre el hombre y Dios se establece principalmente por medio del conocimiento; éste es la verdadera felicidad del hombre, y su perfección más alta consiste en que el pensamiento del hombre descansa en Dios<sup>342</sup>.

La doctrina del conocimiento de Dios, según la interpreta Maimónides, es completamente consonante con la fe religiosa en la omnisciencia divina. Contrario a los aristotélicos islámicos, Maimónides no limita el conocimiento divino a las leyes generales de las formas de las sustancias. Dios conoce los objetos individuales no meramente como conexiones en la casualidad general de las formas, sino directamente e inmediatamente. Como el creador del mundo, Dios lo conoce en todos sus detalles. El hecho de que no podemos concebir un conocimiento que abarca una multitud infinita de seres, y la cual permanece igual a pesar del cambio de sus objetos, no contradice la posibilidad de tal conocimiento en Dios<sup>343</sup>.

### **Maimónides, el transmisor fundamental de la fe judía**

Maimónides sabía perfectamente, que aparte de las personas verdaderamente religiosas, no muchos se preguntaban por qué la naturaleza es de la forma que es, de dónde surgió el cosmos. Incluso en nuestros días y en nuestra sociedad aún sigue siendo normal para los padres y maestros responder a estas cuestiones con un encogimiento de hombros, o con una referencia a creencias religiosas vagamente recordadas. Algunos se sienten incómodos con cuestiones de este tipo, porque nos muestran vividamente las limitaciones del entendimiento humano.

Maimónides fue la figura filosófica más importante de la Edad Media judía, su trabajo no solamente puso la fundación para subsecuentes investigaciones filosóficas, sino que las influenció debido a su continuada vitalidad y relevancia inmediata. Su influencia se extendió más allá del judaísmo; los fundadores del aristotelismo cristiano, como Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino fueron influenciados por él, ya que para ellos Maimónides había encontrado el camino para crear un sistema aristotélico

---

<sup>342</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 177.

<sup>343</sup> MAIMÓNIDES, “Guía, III, 20” en Julios Guttman, ibid., p. 178. Ibid.,

teístico<sup>344</sup>. El conocimiento filosófico fue no solamente la forma más alta del conocimiento al cual las ciencias seculares estaban subordinadas, sino como la forma más alta del conocimiento religioso, incluso superior al estudio de la ley religiosa. Esta posición central de la filosofía fue no meramente un programa teórico, pero actualmente modificó la realidad de la vida espiritual. Todas las áreas de literatura religiosa fueron influenciadas por la filosofía. La exégesis bíblica investigó por el sentido más profundo de la Torah en un espíritu filosófico. De esta interpretación filosófica de judaísmo creció una forma filosófica de religión, la cual, aunque se admita una autoridad incuestionable de revelación divina, no obstante, representó una transformación considerable del judaísmo bíblico y talmúdico, y en el curso del tiempo alcanzó a un círculo de judíos educados.

Se podría argumentar que una mente que permanece leal a la *razón podría razonar* que tomara la revelación como algo degradamente e insultante. Por esto Maimónides parece convencido de que la revelación no tiene porque estar en desacuerdo con el entendimiento humano. De hecho, se complementan; si decimos que los pensamientos de Dios no son pensamientos humanos, admitimos el límite de la inteligencia humana. Entender es mejor que obedecer. Creer en la razón humana ayuda a crear una relación mayor con Dios. Las acciones que surgen debido a un entendimiento demuestran que quien las lleva a cabo posee un nivel más alto que la persona que solamente es obediente. La razón proporciona una guía hacia la sabiduría dentro de la tradición. El crecimiento del conocimiento ayuda a conseguir un mejor entendimiento de la tradición.

Maimónides era leal a la tradición judía, no creía que esta demanda era contraria a las verdades universales. Maimónides fue intelectualmente abierto a los argumentos racionales de Aristóteles y Al-Farabi, a quienes consideraba altamente<sup>345</sup>. Maimónides argumenta que es posible para uno abrazar la labor de ser filósofo y ser al mismo tiempo un judío leal. Expone que el sumo poder de uno que se adhiere a la Ley y que ha adquirido el conocimiento de la realidad verdadera consiste en su negación de los

---

344 STRAUSS, Leo, "Vuelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi". En Joel L. Kraemer, *Perspectivas on Maimonides*, p. 60.

345 MAIMÓNIDES, "Commentary on the Mishnah", introd. En Julius Guttmann, ob. cit., p. 175.

filósofos que apoyan la eternidad del mundo. Si el mundo es eterno o fue creado, no puede probarse por una demostración concluyente, y constituye para el intelecto su punto final<sup>346</sup>.

Maimónides va más allá que Saadia, quien atribuía a la revelación un propósito puramente moral. Maimónides entiende que la distinción entre la ley divina y las leyes humanas es que la primera no se contenta con proporcionar solamente el beneficio exterior de los hombres y regular sus relaciones mutuas, sino que además, los guía al conocimiento verdadero e ilumina su espíritu. La ética, en este caso, es entendida solamente en su dimensión social. En adición, la revelación ayuda a emancipar el hombre de la dominación de los sentidos, que es precisamente, el mayor obstáculo para el desarrollo completo de su intelecto. El hombre necesita la ética porque él tiene que afirmar su verdadera esencia en una lucha contra sus pasiones<sup>347</sup>.

Todo esto está de acuerdo con la visión de Aristóteles sobre el conocimiento como la perfección más alta y la felicidad absoluta. La felicidad, sostiene, emerge del ejercicio de la virtud; y la felicidad suprema es la actividad que está en relación con la razón (*nous*), la cual es la más alta virtud del hombre y lo mejor en él. La razón teórica, dice, es el elemento divino en cada ser humano. De hecho, Maimónides va un poco más lejos, pues, Aristóteles subordinó lo ético a las virtudes intelectuales y concedió a la ética alguna medida de valor intrínseco. No obstante, como se ha dicho, la doctrina aristotélica de la eudaemonia del conocimiento fue adquirido por los aristotélicos árabes, el neoplatonismo, y algunos comentaristas conectados a esta escuela. Sin embargo, el contenido religioso era completamente desconocido para Aristóteles, pero para Maimónides era significativa. Maimónides interpreta el contenido religioso como un conocimiento que, últimamente, va dirigido a Dios. El conocimiento de la naturaleza es solamente un peldaño preliminar hacia el conocimiento metafísico, cuyo objeto más grande es Dios<sup>348</sup>. Esto, de hecho, es una realidad metafísica.

### **La actividad humana más acertada es la que está más próxima a Dios**

---

<sup>346</sup> KRAEMER, Joel, L., ob. cit., p. 434.

<sup>347</sup> *Ibíd.*, p. 435.

<sup>348</sup> *Guía*, III, 51.

A esto se debe que el último punto de partida para la discusión de la perfección humana era la *ética*. Aristóteles inició la cuestión de lo que es bueno para la felicidad del hombre, en esto Maimónides va más allá de la ética, dice que la suprema felicidad humana no reside en el ejercicio de la virtud ética, coraje, liberalidad, o temperanza; la actividad humana que es más acertada es la que está más próxima a la actividad divina, y esto es necesariamente contemplativa.

Esta formulación elitista e intelectual del *finis ultimus* como una vida de pura contemplación contrasta con otra formulación en la *ética (Et. a Nic.)* que define el propósito de la existencia humana como la organización del extenso campo de la actividad humana en una vida planificada bien ordenada en relación con la virtud ética y sabiduría práctica (*phronesis*). En uno de sus escritos Aristóteles se refiere a estos dos puntos, diciendo que: mientras uno viva en relación con la razón, su vida será verdaderamente agradable y feliz. Por otro lado, otro que viva en relación con otro tipo de virtud será feliz sólo en un segundo grado. Sin embargo, el filósofo que vive entre la gente, él escoge la acción en relación con la virtud.

Sobre este punto (amor de Dios), los filósofos antiguos, los filósofos modernos, los profetas y los sabios judíos, todos están de acuerdo y dicen:

«No la perfección de las posesiones, o del cuerpo, o de las virtudes morales, sino la adquisición de las virtudes racionales que nos enseñan opiniones verdaderas relacionadas con las cosas divinas es lo que proporciona a la persona una perfección verdadera. Cuando se poseen las virtudes racionales, es decir, la sabiduría en un sentido ilimitado, el hombre se convierte en un hombre perfecto y se acerca verdaderamente a Dios»<sup>349</sup>.

El papel de la filosofía para ayudar a uno transformarse desde reverenciar a Dios a la posición de un amor desinteresado es una que inculca nociones de dicha que trasciende los placeres del cuerpo. La actividad de la razón intelectual construye un hombre nuevo porque altera la concepción de lo que constituye la dicha y la felicidad. Maimónides expone que esto se debe a que vivimos en un mundo material y el placer que uno puede entender debe ser material. Pero las dichas del espíritu son eternas e

---

<sup>349</sup> KRAEMER, Joel L., ob. cit., p. 40.

ininterrumpidas y no existe nada semejante, de ninguna manera, entre el disfrute espiritual y el placer del cuerpo<sup>350</sup>. La *Guía* está dirigida precisamente a esto; la *Guía* y la *Mishneh Torah* reflejan como el ejercicio de la excelencia individual debía ser cultivada junto con una profunda dedicación a la comunidad.

Esto nos lleva a la siguiente pregunta ¿Es la perfección para Maimónides, por tanto, teórica o práctica, contemplativa o activa? Según varios autores, entre ellos, Lawrence V. Berman, S. Harvey, y R. Lerner, el conseguimiento de la perfección humana es óptimamente buscado en solitud, lejos de las masas. No obstante, Maimónides nos recuerda que el hombre sabio debe dirigir al hombre para encaminarle a su propio bien, a lograr su felicidad, que constituye el auténtico fin del hombre<sup>351</sup>. Como Maimónides hizo cuando gobernó su comunidad en Egipto. Es decir, volver a la «caverna» para guiar a sus moradores para que puedan encontrar la felicidad que se encuentra más allá de su capacidad. La soledad, según S. Harvey, es necesaria para conseguir la perfección, la cual es intelectual, sin embargo, ésta no puede conseguirse en una soledad estricta<sup>352</sup>.

El descenso de Maimónides a la «caverna», si seguimos la metáfora, tenía la forma de un servicio comunal y de una empresa literaria. La *Guía*, por ejemplo, es un libro basado en una gobernancia política, la cual transmite verdaderos y correctas creencias necesarias para la felicidad de la comunidad política. La *Guía* es un peldaño importante para la filosofía propiamente dicha y un medio para establecer sus primeros principios, y es el camino, por el cual, el filósofo participa en la sociedad, para proporcionar a las masas creencias aceptadas y opiniones necesarias que les son beneficiosas.

Como podemos observar, Maimónides profundiza mucho más en su filosofía que Aristóteles, que consideraba que la finalidad de la moral no es otra que una simple concepción ético social. Mientras que Maimónides considera que las acciones buenas de un ser humano se deben principalmente a la naturaleza del hombre. Es por esto que la

---

<sup>350</sup> MAIMÓNIDES, “Introduction to Helek, pp. 39-40” en Joel L., ob. cit., p. 79.

<sup>351</sup> *Guía*, III, 51.

<sup>352</sup> KRAEMER, Joel L., ob. cit., p. 41.

moral ensalza su alma y sus sentimientos<sup>353</sup>. Maimónides explica que una buena acción no se debe concebir como si hubiéramos llegado a un final determinado. La moral, sin duda, es la ciencia que trata del bien y de las acciones humanas en orden a su bondad o malicia. Es decir, es una forma de conciencia que lleva implícitos los principios de Dios, libertad e inmortalidad del alma.

De lo que se ha dicho sobre el propósito de la creación, Jay M. Harris, haciendo referencia a la *Guía*, III, 54, dice que los puntos de vista de Maimónides concernientes a las metas últimas de la existencia humana son muy parecidas al aristotelismo, pero en cuanto a religiosidad, la ética de la Biblia es la que construye mejor la contemplación interior.

La perfección ética, es considerada más alta que las perfecciones externas de vida o del cuerpo, aunque no habla del centro esencial del hombre. El valor de la perfección ética reside en su utilidad social, y por tanto, se debe reducir lo mucho que pensamos de nosotros mismos cuando estamos distante de la sociedad. Solamente la perfección espiritual pertenece a la verdadera esencia del hombre, y la ética es de gran significancia para él solamente en la medida que ésta es necesaria para obtener la perfección espiritual<sup>354</sup>. Maimónides manifiesta que la perfección moral es una preparación para algo más y no un fin en ella misma. Esta es una perfección que sólo corresponde al ser humano individual<sup>355</sup>.

### **Sociedad y Estado**

Según el pensamiento judío, Dios sigue creando continuamente el mundo cada día, y el hombre, por tanto, es un ser privilegiado porque puede tener al mismo tiempo un diálogo con Dios (*Hashem*). Siguiendo este principio, Maimónides expone que el propósito de la Torah es ordenar la vida social, y sus leyes políticas y morales, es decir, sus Mandamientos están orientados para ayudar al hombre a cumplir esta finalidad<sup>356</sup>.

---

<sup>353</sup> KREISER, Howard, ob., cit., p. 251.

<sup>354</sup> HARRIS, Jay, M., ob. cit. 42.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>356</sup> *Guía*, II, 40; III, 27.



Esta teoría se basa sobre la visión de que el hombre puede vivir solamente en sociedad, y por tanto, requiere leyes que determinen las relaciones entre los seres humanos.

Sin embargo, Maimónides, por mediación de Julius Guttmann, expresa lo siguiente:

«No considera la ley política como el único propósito de la revelación divina. Mantiene que la diferencia entre la ley divina y la ley humana es que la primera no sólo intenta establecer un orden social, sino que intenta iluminar el espíritu de la humanidad con la verdad de la revelación. Su propósito es ayudar al hombre a mejorar corporal y espiritualmente. Las leyes legales y éticas sirven el primer propósito; la segunda está dirigida a todo el mundo, dotándoles de conocimiento adaptado a sus capacidades intelectuales —Maimónides insiste en la necesidad de enseñar la verdad a las masas, en una forma que puedan entenderlas—. No hay que olvidar que el último propósito de la Torah es la forma espiritual. Analizando el aspecto exterior de la Torah, se desprende que la proclamación de la verdad religiosa es parte de su legislación política; pero si analizamos su estructura interior, encontraremos que la ley política es un medio para llegar a un final que está más allá de la esfera de la legislación, es decir, capacita al hombre para alcanzar su perfección última, la comunión con Dios<sup>357</sup>.

Según Maimónides, la perfecta legislación requiere inspiración profética; la legislación por tanto, se convierte en la función principal del profeta, y todas sus actividades quedan subordinadas a ella. El profeta aquí cumple la labor que Platón asignó al filósofo. Las expresiones escriturales que enfatizan la superioridad de Moisés sobre todos los profetas, no indican, según Maimónides, una diferencia en grado, sino una diferencia en clase<sup>358</sup>. La profecía de Moisés es un fenómeno *sui generis*, que trasciende el orden natural, y es totalmente debido a la acción supernatural de Dios<sup>359</sup>. En esta forma, Maimónides también salvaguarda la singularidad de la religión bíblica contra el peligro inherente en una interpretación naturalística de la profecía. Si la profecía pudiera ser interpretada naturalísticamente, sería un datum universal, y la mayoría de las religiones históricas se podría decir que tienen el mismo carácter revelacional. Sobre esta suposición, la sola diferencia entre religiones es la relatividad de un grado más alto o más bajo de revelación. Sin embargo, la profecía de Moisés es

---

<sup>357</sup> GUTTMANN, Julius, ob. cit., p. 164.

<sup>358</sup> *Mishneh Torah, Hilkot Yesodei ha-Torah*, VII, 6.

<sup>359</sup> MITRE, Emilio, ob. cit., pp. 44-45.

fenómeno absolutamente único, como es la religión que él reveló; para el pueblo judío es la verdadera religión<sup>360</sup>.

Solamente fue la profecía de Moisés la que elevó Israel y la estableció como nación. Antes de la misión de Moisés, incluso el nombre colectivo de «Israel» todavía no se aplicaba debidamente a la comunidad de los hijos de Jacob. Antes de la aparición de Moisés no era una nación que se aferraba con fe a su destino, sino una nación idólatra, perdida y caída. Fue Moisés quien generó, con la iniciativa de Dios, la comunidad de Israel. Por esto Moisés es considerado una persona única, sin precedentes y nadie hubo ni habrá igual que él, incluso en los días del Mesiah.

La revelación de Dios a Moisés ayuda a alcanzar y comprender el orden y armonía del Universo. Por esto Maimónides nos dice que saber que existe algo, para nosotros, realmente misterioso y que se manifiesta como la forma más elevada de sabiduría y como la belleza más resplandeciente constituye la esencia del auténtico sentimiento religioso<sup>361</sup>. Este conocimiento da entender que la perfección de las virtudes éticas es el más alto y excelente grado de la naturaleza humana. La predisposición a ser útil a los demás exige a otra persona. Uno no puede ser virtuoso consigo mismo. Jeremías (9:23) explica que las acciones que debemos conocer e imitar son la misericordia, el juicio y la justicia.

El hombre perfecto, según Maimónides es, idealmente, un filósofo-estadista, un profeta, es decir el hombre supremo. Esas personas, en grados muy diversos, constituyen para la sociedad, lo mismo que es Dios para el Universo. La felicidad y perfección que ellos disfrutaban alcanza a los demás a través de su gobierno benevolente<sup>362</sup>.

### **La ayuda de la profecía**

En su teoría de la profecía, Maimónides adopta la posición aristotélica, aunque la limita en algunos puntos esenciales. Está de acuerdo de que el fenómeno de la

---

<sup>360</sup> “Guía, II, 39; “Mishneh Torah, hilkot Yesodei ha-Torah, VIII, 9, en Julius Guttmann, ob. cit., p. 174.

<sup>361</sup> *Guía*, III, 51.

<sup>362</sup> KRAEMER, Joel L., ob. cit., p. 415.

profecía se funda en la conexión entre el espíritu humano y el intelecto activo<sup>363</sup>. Su carácter resulta del hecho de que el intelecto activo con el profeta es más comprensivo y naturalmente exaltado que en el caso del conocimiento ordinario. Mientras que en el conocimiento teórico, la influencia del intelecto activo se extiende solamente al intelecto, y en el caso de oráculos, sueños, y las inspiraciones de las declaraciones sólo se extiende a la imaginación. Esto abraza la imaginación y la razón del profeta, quien debe tener una disposición natural en las dos direcciones<sup>364</sup>. Aquí Maimónides parece estar influenciado por Platón<sup>365</sup>. El lado intelectual de este proceso es el mismo para el profeta y el filósofo, ya que es la misma verdad para ambos. La identidad de las verdades de la revelación y de la razón se expresan psicológicamente por el hecho que el profeta es inspirado *ipso facto*; no obstante, la inspiración profética incluye la inspiración filosófica<sup>366</sup>. Por esto dice Maimónides: solamente quien logra una facultad racionativa perfecta es capaz de conseguir ulteriores conocimientos cuando el intelecto divino se infunde sobre él. Él es el profeta *auténtico*<sup>367</sup>.

En todo hombre la inteligencia separada —el entendimiento agente— es la que con su luz le da acceso al inteligible, al mundo inmutable de las esencias. Pero en el profeta ese entendimiento agente se desborda y da a toda forma su perfección última. Por la profecía el hombre conoce lo que está más allá de la naturaleza y sobrepasa la razón. La profecía, que jamás ha cesado, constituye el culmen al que puede llegar el hombre<sup>368</sup>.

Por esto dice Maimónides que el propósito de la profecía es ayudar a la humanidad a alcanzar su máxima perfección; por tanto la raza humana consigue la perfección por medio de la perfección del profeta como individuo. Estos elementos cognoscitivos llegan al intelecto del profeta por medio de la iluminación del Intelecto activo. Este es un regalo que hace a pocas personas seleccionadas por el mencionado Intelecto activo. El propósito de la aparición del profeta en la historia es ayudar a entender las verdades accesibles a los hombres que de otra forma les sería difícil llegar a entender. El estudio de filosofía y el requerimiento de un entreno filosófico ayuda al hombre educado a alcanzar el mismo proceso que permite a los profetas entender la

---

<sup>363</sup> *Guía*, II, 32.

<sup>364</sup> *Ibid.*, II, 37.

<sup>365</sup> PLATÓN, *Manón*, 99.

<sup>366</sup> MITRE, Emilio, *ob. cit.*, p.43.

<sup>367</sup> *Guía*, II, 38.

<sup>368</sup> DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos, *Maimónides: Ética*. Aben Ezra Ediciones, Madrid, 2004, p. 50.

verdad de la existencia de Dios. Estas ideas se desprenden de la *Guía de los perplejos* (II, 32-48). Maimónides siempre insistió sobre cogniciones que fueron transmitidas por la tradición judía o por medio de parábolas, las cuales ayudan a entender esas verdades a la mayoría de judíos.

El hombre es un microcosmos, compuesto de materia y de forma. Todos los males provienen de la primera, y todos los bienes de la segunda. El conocimiento de Dios es el objeto más alto que puede proponerse la vida del hombre, pero Dios en sí mismo es inaccesible directamente al conocimiento humano. El hombre solamente puede unirse al Entendimiento agente. Debe prepararse para recibir su acción en el entendimiento posible, eliminando los obstáculos de las pasiones, afectos, imaginación, y buscando la soledad para practicar la meditación. Así se dispone, por un esfuerzo de elevación intelectual, para recibir la iluminación del Entendimiento agente. A la unión con él se llega, en un grado imperfecto, por la filosofía; en otro grado superior, por el éxtasis, como los patriarcas, Moisés y los profetas; y de modo definitivo después de la muerte, en que la unión con el Entendimiento agente constituirá la felicidad perfecta y la inmortalidad del hombre. Con lo cual tenemos en Maimónides el mismo doble proceso neoplatónico, de procesión y retorno de las cosas a su principio, y un misticismo de carácter intelectualista:

«La verdadera perfección humana consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir cosas inteligibles que nos pueden proporcionar ideas sanas sobre las cuestiones metafísicas. En eso está el fin último del hombre, que suministra al individuo humano una verdadera perfección. Pertenece a él solo; por ella se obtiene la inmortalidad y el hombre es el hombre»<sup>369</sup>.

### **La verdadera comunidad**

Para Maimónides el orden que existe en el mundo se fundamenta en la unidad de Dios; en este orden se halla el ser humano y la comunidad en la que participa, pero para que exista una buena correspondencia entre ellos, es necesario que el ser humano posea una buena conducta moral. Maimónides permanece preocupado por la seguridad de su

---

<sup>369</sup> LLAMAS, J., *Maimónides*, Bibliotecas de la Cultura Española, Madrid 1936, p. 54; *Guía*, III, 54.

pueblo y de su minoría rectora. Por esto dice que toda acción que ayuda al bienestar de su vida lo mejora en su perfección; de esta manera podrá llegar al bien que trata de alcanzar. Es conocido que la perfección del entendimiento o potencia del alma, en virtud de la cual, concibe todas las cosas caracteriza la esencia de Dios y el de la persona que tiene el mayor grado de bondad, a pesar de las diferencias que hay entre ellos.

Maimónides cuando se refiere al Estado, expone que la dimensión social y personal del líder refleja la necesidad de un progreso espiritual gradual, paso a paso, ascendiendo la escalera que conduce al individual hacia el liderazgo. La *Mishneh Torah* está diseñada para construir una comunidad, para reunir a una nación dispersa y cristalizarla alrededor de un solo sistema basándose en la ley y la justicia. Proporciona una guía halakhica a cada judío basada en el reconocimiento de la verdad según la capacidad de cada cual<sup>370</sup>. La *Guía de los perplejos*, en contraste, está dirigida enteramente hacia aquellos judíos seleccionados, es decir, al «hombre virtuoso»<sup>371</sup>. Está intencionada a facilitar el camino al líder ideal, al intelectual que no está satisfecho con el reconocimiento de la verdad sola, sino que intenta iluminar el camino a toda la comunidad. No meramente sigue el camino requerido del lector de *Mishneh Torah*, sino que intenta iluminar al verdadero líder. Por esto dice que la *Guía* no sólo es para el perplejo sino también para el líder, la persona meritoria, para que pueda ejercer mejor sus responsabilidades<sup>372</sup>. De esta forma, podrá gradualmente emerger como poseedor de una riqueza interna, no siendo sólo poseedor de un reflejo o imitación de sus propios alrededores. Semejante ser humano requiere una comunidad para satisfacer sus necesidades materiales y la seguridad de su beneficio físico. En su *Comentario de la Mishnah* explica que, «si todas las personas fueran filósofos, el mundo sería destrozado y la humanidad rápidamente sería aniquilada. Porque el hombre es falto de mucho, necesitando muchas cosas». Añade que, ellos aunque esten equipados para alejarse de la sociedad para que puedan concentrarse en la realidad objetiva, tienen que regresar a la

---

<sup>370</sup> CANO, José M. y FERRE, Dolores, *Cinco epístolas de Maimónides*. Riopiedras Ediciones, Barcelona, p. 38

<sup>371</sup> *Guía*, introd. parte I.

<sup>372</sup> HARRIS, Jay, M., ob. cit., p. 266.

«*caverna*» para enseñar el buen camino a su comunidad. Pero si los componentes de esa comunidad son perversos depravados debe alejarse de ellos<sup>373</sup>. Dice que:

«Cuando el piadoso ve que él mismo puede contaminarse debido a su asociación con los hombres malvados o por sus acciones [...] ellos deben alejarse de su sociedad a un lugar solitario»<sup>374</sup>.

Este proceso liberador que está al alcance de dicha persona es lo que prepara para un protagonismo social. Según Maimónides, solamente la persona bien dotada es capaz de enseñar el camino a otros. El estudio no supone la creación de algo nuevo sino la colección de información sobre el mundo tal como es. Por lo tanto, el carácter personal se forja debido a la luz de la verdad universal. Solamente un «Yo» construido de esta manera, es el nivel que un buen líder debe poseer. Solamente una persona así, que piensa independientemente de otros y quien no está confinado a los demás, y que mira más allá que ellos, será capaz de presentar a las masas una opción diferente como alternativa a seguir —como hicieron los patriarcas bíblicos, cuando tuvieron que suprimir la cultura idólatra que pervadía el mundo en sus días.

Maimónides sabía bien que esto era necesario y sigue al pie de la letra lo que dice, que huyó de los hijos del hombre, siempre que podía, para retirarse y aislarse a un lugar donde no lo encontrasen. Escribe que: «a veces estoy apoyado en la pared, otras escribiendo y he de acostarme por la gran endeblez de mi cuerpo, ya que las fuerzas del cuerpo se debilitan por el paso a la vejez». En cuanto a su vida en Fustat era muy fatigosa teniendo que soportar unas jornadas de trabajo verdaderamente agotadoras, según manifiesta él mismo:

El tratamiento del rey me resulta muy pesado, es imposible no verle cada día...vuelvo a Fustat después de mediodía. Llego hambriento y encuentro en el vestíbulo todo un gentío [...]. Salgo a curarles [...], ellos siguen ahí y no se van hasta la noche. Descanso

---

<sup>373</sup> MAIMONIDES, *Laws Concerning Moral Dispositious and Ethical Conduct*, 6:1 en Joel L. Kraemer, ob. cit., p. 181.

<sup>374</sup> *Guía*, I, 54.

echado sobre la espalda y cuando es de noche, al final no puedo ni hablar a causa de la debilidad [...].Esta es mi ocupación diaria<sup>375</sup>.

Maimónides conocía bien que la grandeza filosófica no era garantía para un buen gobierno. Por esto y repetidamente explicaba que para un gobierno de una comunidad, también era necesario la inspiración, imaginación, y una comunicación productiva con el público, en forma de *imitatio dei*. Para ascender en el camino espiritual se necesitan los peldaños de la sabiduría y la profecía hacia el conocimiento de Dios. Como podemos observar, esto guarda una resonancia con las ideas platónicas<sup>376</sup>, Maimónides dice que es como el filósofo que sale de la oscuridad y ve la luz o verdad universal, está destinado a regresar a la «*caverna*» para iluminar a su comunidad desde dentro, como en el caso de Moisés, el más grande de los profetas.

Sin embargo, Maimónides añadió su propio componente personal a esta idea, la descensión a la comunidad refleja una obligación, una norma, una misión más alta impuesta sobre los hombres más excelsos. El profesor, el líder potencial, primero construye su propio carácter y persigue su propio mejoramiento, pero cuando obtiene su más alto nivel, el «exceso» espiritual o prodigalidad se derrama y mana hacia la sociedad. Aquí, la actividad social se tiene que demostrar a su vez según su mérito espiritual como comunidad<sup>377</sup>. Los atributos divinos de bondad, juicio y rectitud no significan aquí cualidades morales en el sentido simple, ya que para Maimónides, el ser humano perfecto sigue el camino que el Creador le marca, y por lo tanto, debe mantener, legislar y gobernar manteniendo siempre los términos éticos considerados en el contexto según las relaciones que mantiene Dios con el mundo. Es decir, entre dicha persona y su comunidad. Como vemos, la carga proyectada por Maimónides sobre las personas más capacitadas es de gran responsabilidad. Fueron estos factores los que llevaron a Maimónides legislar, dirigir, y enseñar a todo Israel donde quiera que estuvieran todas las comunidades. Después de servir como Nagid y Ra'is siguió siendo Gran Rav de Israel, la autoridad suprema de la ley judía<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> CANO, José M. y Dolores Ferre, ob. cit., pp. 120-21.

<sup>376</sup> PLATÓN, *República* 592 ab.

<sup>377</sup> *Guía*, II, 33.

<sup>378</sup> KRAEMER, Joel, L., ob. cit., p. 243.

Así, tenemos en Maimónides que en un nivel encontramos al colectivo, y en otro a la persona individual que se da a su comunidad. En este nivel el filósofo, el intelectual es la persona aislada que mira hacia su interior, dedicado a las verdades metafísicas y cósmicas en toda su pureza. Maimónide sugiere que es posible retirarse espiritualmente de la sociedad sin hacerlo físicamente<sup>379</sup>. Desde esta perspectiva, el líder ideal es también el último cumplidor de los mandamientos<sup>380</sup>. La perfecta persona es la que ha alcanzado la estatura de uno que mira hacia arriba y luego mira hacia abajo, hacia la sociedad donde vive. Naturalmente, Maimónides no se refiere a cada persona sino a las personas más preparadas de una determinada comunidad.

La participación del profeta en la comunidad es el resultado de sentirse compelido a interesarse por la Humanidad instruyendo e irradiando su propia perfección<sup>381</sup>. El profeta tipifica al líder político quien no considera la actividad política como un medio para gratificar sus necesidades egocéntricas. Similarmente, la comunidad que el profeta establece no está basada solamente en las necesidades de uno mismo, que el orden social satisface. La ley que el profeta presenta a los hombres no concierne solamente al bienestar político sino que está dirigida exclusivamente para el bienestar y el orden de la ciudad, y por tanto, para la abolición de la injusticia y la opresión. Todo el propósito de la ley es para esta disposición y para las buenas relaciones entre sus gentes y para obtener la felicidad<sup>382</sup>.

La comunidad, para el profeta, no es solamente un marco político poseedor de la sola función de satisfacer al hombre social y sus necesidades físicas, sino un estructura que intenta crear condiciones económicas y políticas para que cada persona pueda aspirar a realizar su más alta aspiración —el conocimiento de Dios. Este análisis de la obligación del profeta hacia la comunidad está conectado con uno de los problemas más difíciles de la *Guía*, la importancia de la moralidad en el hombre. Ya que es esta la que le puede conducir hacia la verdadera y última perfección humana, esto es, la adquisición

---

<sup>379</sup> *Guía*, III, 51.

<sup>380</sup> KRAEMER, Joel L., *ibíd.*, p. 2.

<sup>381</sup> *Guía*, II, 37.

<sup>382</sup> HARTMAN, David, *ob. cit.*, p. 198.



de las virtudes intelectuales. En eso estriba el fin último del hombre, pues por ella alcanza la inmortalidad<sup>383</sup>.

### **La *Guía de los perplejos* no fue bien entendida por todos los judíos**

No todos los judíos supieron entender el camino intelectual que Maimónides había expuesto en la *Guía de perplejos*. El pensamiento de Maimónides también fue sometido a la misma malinterpretación y por tanto no supieron comprender el hecho de que poseer un amor intenso por un modo particular de vida no necesita suponer que deba existir una indiferencia intelectual y espiritual que vaya más allá de su propia tradición.

Con respecto a la *Guía*, se puede comprobar que perceptiblemente el renacimiento en la publicación, estudio y diseminación de la demasiado abandonada y frecuentemente suprimida *Guía*, sobre todo, a partir de las últimas décadas del siglo XVIII. Este fue un período que coincide con el inicio de la *Haskalah* (el judaísmo reformista europeo). Con respecto a esto, el rabino Isaac Ver Levinissohn (1788-1869), comentó que si se hubiera publicado la *Guía* entonces, hubiera sido dudoso que Moses Mendelssohn hubiera siquiera emergido como el fundador del judaísmo reformista<sup>384</sup>. Es muy significativa la importancia maimonidista entre los primeros *Maskilim* según nos relata los trabajos de Salomón Maimon (1753-1800). Este importante judío polaco del «poskantismo» fue inspirado por la personalidad de Maimónides. Salomón destaca su reverencia al gran maestro, a quien considera el hombre perfecto, guía y buen ejemplo a seguir<sup>385</sup>.

De hecho, las filosofías de Maimónides y Mendelssohn eran casi enteramente incompatibles, no solamente en detalle sino en sus propias fundaciones. La meta de

---

<sup>383</sup> “Guía. III, 54” en E. Simon, *An Observance in Jewish Experience*. A. Jospe, ed. (New York: Schocken Books, 1970): pp. 221-38.

<sup>384</sup> YELLIN, David y Abraham, Israel, “Maimonides”. Londres, 1903, pp. 158-9 en Allan Nadler, *The Rambam Revival*. Harvard University Press, 2006, p. 236.

<sup>385</sup> *Ibid*, p. 235.

Maimónides era, después de todo, la síntesis del judaísmo con la filosofía racional. Mientras que la de Mendelssohn, en su obra más conocida, *Jerusalem*, intentaba conseguir lo opuesto, la separación estricta de la religión y la filosofía. Siguiendo más los pasos de Spinoza que los de Maimónides, Mendelssohn pretendía remover todo el contenido filosófico del judaísmo normativo, y reconstruir el judaísmo como «legislación revelada» en vez de una «verdad revelada». Maimónides insistió en que el judaísmo no solamente enseña creencias, sino que autoriza la versión correcta filosófica de esas creencias; esto es, que el judaísmo sea interpretado como un credo bien definido y claro<sup>386</sup>.

El mérito de Maimónides fue reconocido incluso por los árabes, un buen ejemplo se hace manifiesto en el poeta Ib Sana al-Maluk, él le dedicó algunos versos. En unos de ellos manifiesta:

«Con su sabiduría [Moisés ben Maimón] es capaz de curar la enfermedad de la ignorancia. Y, si la Luna apelara a su arte, de sus manchas la libraría y acabaría despojándola de todos sus defectos. ¡Librándola incluso, el último día del mes, de su palidez!»<sup>387</sup>.

Después de Maimónides el judaísmo declinó. Si los judíos hubieran seguido fielmente su mensaje, las glorias antiguas del judaísmo probablemente se hubieran restaurado. La *Guía* fue al final, quemada y su código legal distorsionado<sup>388</sup>. Elnatan Qalqis está de acuerdo, para él, Maimónides es un «hombre de Dios» precisamente porque proporcionó antídotos para la parte más nociva de la filosofía. A pesar de que algunos pensadores hagan caso omiso a la filosofía, la verdad es que Maimónides no

---

386 TWERSKY, Isidore, "Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah". Jewish Medieval and Renaissance Studies. Ed. A. Altmann, Cambridge, 1967, pp. 95-119.

387 KRAEMER, Joel L., "The Life of Moses ben Maimonides", trad. F. Rosenthal, p. 427 en Joel L. Kraemer, ob. cit., p. 385.

388 KRAEMER, Joel L., ibíd., p. 386.

demuestra grandes divergencias entre los puntos de vista de los filósofos y las fundaciones de la ley. La excepción concierne la negación filosófica del conocimiento de Dios en los asuntos humanos. Maimónides no critica a los filósofos por defender doctrinas opuestas a la religión, sino por no delinear las implicaciones correctas desde sus propias premisas.

## PARTE TERCERA

### **El Cristianismo después del Concilio de Nicea (325) hasta Santo Tomás de Aquino**

Considero esta parte como parte del núcleo de mi trabajo. En torno a ella, junto con la parte dos, gira todo el resto. La parte primera es representada como introductoria. Tanto Maimónides como Santo Tomás prestaron un conocimiento a la humanidad extraordinario, por ello he considerado sus logros de sumo valor histórico, pues siguen siendo valorados incluso por la ciencia de nuestros días, como veremos en la parte siguiente.

### **CAPÍTULO I**

#### ***Elaboración Doctrinal del Cristianismo con la Ayuda de la Filosofía***

La cultura antigua que las religiones monoteístas judío-cristianas que en cierto modo asimilaron en la Edad Media, fue una cultura basada íntegramente en el pensamiento platónico. Solamente a base de ella puede comprenderse una figura como la de San Agustín, quien con su *Ciudad de Dios*, trazó el marco histórico-filosófico de la concepción medieval del mundo mediante la traducción cristiana de la *República de Platón*. La recepción y asimilación de la filosofía aristotélica en la cultura de los pueblos medievales, como veremos a continuación, no era sino una forma distinta del platonismo. La época del renacimiento de la filosofía clásica y del humanismo trajo como contrapartida un renacimiento de Platón y la resurrección de sus obras<sup>389</sup>. Así el pensamiento griego no sólo se liberó de una gran cantidad de problemas irreales, sino que proporcionó a Occidente su modo de pensar.

---

389 JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 9ª ed. Fondo de cultura económica, Madrid, 2000, p. 458.

Para comprender el sentido del largo y complicado período ideológico de la Edad Media al que nos estamos refiriendo, es preciso tener en cuenta que éste es el resultado de múltiples influencias, en que intervienen, por lo menos, cuatro grandes factores. Como fondo lejano, la filosofía griega, momentáneamente perdida, pero siempre presente de manera más o menos indirecta, con la cual van entrando sucesivamente el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. En las religiones monoteístas se repite la adopción de conceptos filosóficos griegos en conformidad con los principios dogmáticos de las respectivas religiones<sup>390</sup>. De esta forma, los temas fundamentales del pensamiento griego perduran, más o menos reformados en las doctrinas religiosas mencionadas. El predominio del cristianismo en el mundo occidental determina una nueva orientación de la filosofía. Toda religión supone un conjunto de *creencias*, que no son el fruto de una investigación, pues consisten en la aceptación de una *revelación*. La religión es la adhesión a una verdad que el hombre acepta en virtud de un *testimonio superior*<sup>391</sup>.

Tal es, en efecto, el judaísmo y el cristianismo. La religión parece por esto excluir en su mismo principio la investigación y consistir precisamente en lo contrario, en la aceptación de una verdad testificada desde lo alto, independiente de cualquier investigación. Con todo, apenas el hombre se pregunta por el *significado* de la verdad revelada y quiere saber por qué camino puede verdaderamente comprenderla en su auténtico significado. A esta exigencia sólo puede satisfacerla la investigación filosófica. La investigación renace, pues, de la misma religiosidad, por la necesidad del hombre religioso de acercarse lo más posible a la verdad revelada<sup>392</sup>.

El rasgo más prominente de la filosofía medieval, es de hecho, que fue interpretada mayoritariamente dentro del contexto de la doctrina cristiana. Aunque no se puede negar o ignorar la importancia de la contribución tan excelente que hicieron el judaísmo y el islamismo, como ya hemos explicado. Sin embargo, hay que conceder el mérito propio que se merece el cristianismo en este período, ya que el cristianismo fue la tradición más importante en Europa en el mencionado período<sup>393</sup>. También es

---

<sup>390</sup> JAEGER, Werner, ob. cit., p. 459.

<sup>391</sup> KENNY, Anthony, *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Oxford University Press, 1994, p. 56.

<sup>392</sup> HAVET, G., *Le christianisme et ses origines*, 4 vols., París, 1871-1874.

<sup>393</sup> KENNY, Anthony, *ibíd.*, 1994, p. 55.

importante tener en cuenta que en el siglo XIII, la mayoría de los que se consideraban importantes «filósofos» medievales, realmente eran más bien teólogos.

Esta conexión tan estrecha entre filosofía y la doctrina de la Iglesia en la Edad Media fácilmente lleva al error a no tener en cuenta la importancia de la filosofía medieval. Es normalmente considerado que la filosofía medieval ocupa aproximadamente la mitad de toda la historia filosófica de Occidente.

### **Los orígenes de la Escolástica**

El origen y el desarrollo de la Escolástica se relacionan estrechamente con la función de la enseñanza, que determinó también la forma y el método de la actividad literaria de los escritos escolásticos. Durante la Escolástica surge una asociación entre filosofía y religión que pondrá las bases de la futura filosofía medieval, entre los cristianos, musulmanes y judíos. La fe, que suministra las creencias a las que no se puede renunciar, tratará de entrar en diálogos con la razón. La inicial sumisión de la razón exigida por la fe, dejará paso a una mayor autonomía propugnada entre otros, por Santo Tomás de Aquino, que conducirá tras la crisis de la Escolástica a la reclamación de la independencia de la razón. Por primera vez, en el mundo occidental se entendió y realizó la filosofía como investigación<sup>394</sup>. Con el Renacimiento la base común del pensamiento moderno se instalará definitivamente en ese período. Su libertad implica que la disciplina, el punto de partida, el fin y el método de la investigación sean justificados y hallados por la misma investigación, y no aceptados independientemente de ella.

Cuando el cristianismo, para defenderse de los ataques polémicos y de las persecuciones, y asimismo para garantizar su propia unidad contra escisiones y errores, tuvo que poner en claro su propia enseñanza y organizarse como sistema doctrinal, se presentó como expresión completa y definitiva de la verdad que la filosofía griega había buscado. Una vez en el terreno de la filosofía, el cristianismo sostuvo su continuidad con la filosofía griega y se presentó como la última y más completa manifestación de la

---

<sup>394</sup> GILSON, Étienne, *El Tomismo*, trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires, Ediciones Desclée, 1943, p. 296

misma<sup>395</sup>. De esta forma, la escuela filosófica griega, que adquirió su forma definitiva en el siglo III con la figura de Plotino, y que realizó una renovación de la filosofía platónica bajo la influencia del pensamiento oriental fue el neoplatonismo, que influyó poderosamente en San Agustín, y en Boecio. A su vez, numerosos elementos de la filosofía griega se transmiten indirectamente de unos pensadores a otros.

Era natural, desde este punto de vista, que se intentase por un lado interpretar el cristianismo mediante conceptos tomados de la filosofía griega para así enlazarlo con tal filosofía, por otra parte era importante conducir el significado de la filosofía griega al mismo cristianismo. Este doble intento, que en realidad es uno solo, constituye la esencia de la elaboración doctrinal de que el cristianismo fue objeto en los primeros siglos de nuestra era. En esta misma elaboración los Padres de la Iglesia, como era inevitable, se ayudaron e inspiraron en las doctrinas de las grandes escuelas filosóficas paganas, sobre todo, de los estoicos<sup>396</sup>. En este período el cristianismo se presenta como la filosofía auténtica que absorbe y lleva a la verdad el saber antiguo. Las doctrinas fundamentales del cristianismo, como la creación, la relación de Dios con el mundo, el mal, el alma, el destino de la existencia humana, y el sentido de la redención, reciben, mediante este trabajo, su sistematización definitiva.

Después de haberse consumado la separación entre judaísmo y cristianismo, a finales del siglo III el cristianismo había abandonado su existencia en el gueto y se había convertido en una sólida comunión de fe, cuya realidad ya no podía pasar desapercibida por la opinión pública. El período que va desde el 200 al 450 es decisivo para la construcción de todo el edificio doctrinal del cristianismo. Gregorio de Nisa representa, con Orígenes —la doctrina de Orígenes es el primer gran sistema de filosofía cristiana— la expresión máxima de la especulación cristiana de los primeros siglos. El cristianismo ha alcanzado con ello su primera sistematización doctrinal, sobre el fundamento de un encuentro sustancial con la filosofía griega. En el siglo IV, la Patrística alcanza su plena madurez, es decir, el cristianismo cuenta con importantes *homines religiosi* como Gregorio Nacianceno, Basilio, Atanasio; una gran figura de acción es Ambrosio, obispo de Milán. Gracias a su importante aportación, el

---

<sup>395</sup> García-Borrón, Juan Carlos, ob. cit., 1998, p. 387.

<sup>396</sup> MARÍAS, Julián, ob. cit., p. 104.

cristianismo heredaba y asumía el Antiguo Testamento, la Escritura del pueblo judío<sup>397</sup>. Dios es Quien Es, único, creador y dueño del mundo, el cual depende íntegramente, en su origen y su desarrollo, de su Voluntad, sin la cual *nada* sería.

### San Agustín

Aparte de San Pablo, ningún otro teólogo occidental ha sido más influyente que San Agustín. Le conocemos más íntimamente que a ningún otro pensador de la antigüedad tardía debido a sus *Confesiones*, unas memorias que revelan su fascinación por el funcionamiento de la mente humana. Este período que le tocó vivir se convirtió en un período de transición. El mundo antiguo termina aproximadamente en el siglo V con la muerte de San Agustín.

Por primera vez en la personalidad de San Agustín la especulación cristiana realiza su pleno y auténtico significado humano<sup>398</sup>. La investigación teológica cesa para él de ser puramente objetiva, como había ocurrido en las más poderosas personalidades de la patrística griega, para hacerse más interior y acomodarse al mismo hombre que la realiza. Por esto declara que no quiere conocer otra cosa que el alma y Dios, y se mantiene constantemente fiel a este programa. El alma es, según San Agustín, el hombre interior, el yo en la simplicidad y verdad de su naturaleza<sup>399</sup>. *Todo* el hombre busca en la intranquilidad de su finitud el Ser, que es el único que puede darle consistencia y estabilidad<sup>400</sup>. Sólo Dios determina y guía la investigación humana.

Al comienzo de los *Soliloquios* declara el fin de la investigación; dice, todo convencido: «Yo deseo conocer a Dios y el alma», y tales han sido, en realidad, los términos hacia los cuales se dirige constantemente su especulación desde el principio hasta el fin. Para San Agustín, el hombre no es ni un alma aparte ni un cuerpo aparte,

---

<sup>397</sup> LEIZENWEGER, Josef, STOCKMEIER, Meter, KARLAMON, y ZINNHOBLE, Rudolf, *Historia de la Iglesia*. Editorial Herder, 1989, p. 73.

<sup>398</sup> GARCÍA-BORRÓN, ob. cit., p. 422.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 374.



sino un alma que se sirve de un cuerpo<sup>401</sup>. Esta actitud refleja la propia personalidad del santo en las *Confesiones*<sup>402</sup>. Su obra es un esfuerzo dirigido a proyectar luz sobre los problemas que constituyen la misma existencia del hombre.

El yo para San Agustín es lo mejor del hombre como individuo irrepetible, como persona, y como ser autónomo. Por esto los problemas teológicos están siempre en él sólidamente unidos al problema del hombre, que los hace objeto de investigación<sup>403</sup>. San Agustín, como podemos comprobar, recoge lo mejor de la especulación patristica precedente y lo enriquece con un significado humano que antes no podía.

Son muy numerosos e importantes los escritos de San Agustín, Juan Carlos García Borrón nos recuerda que:

«En ellos nos indica que la fe está al final de la investigación, no en sus comienzos. La investigación se extiende y se robustece porque se aproxima a la verdad y se basa en ella. Para San Agustín, la investigación afecta a todo el hombre, y no solamente al entendimiento. La *verdad* a la que él tiende es también, según la frase evangélica, el *camino* y la *vida*. Buscarla significa buscar el *verdadero* camino y la *verdadera* vida. Por esto la investigación agustiniana se impone una rigurosa disciplina. No se abandona fácilmente a creer, no cierra los ojos ante los problemas y dificultades de la fe, no procura evitarlos y eludirlos, sino que los afronta y considera incesantemente, volviendo sobre las propias soluciones, para profundizarlas y esclarecerlas. El entusiasmo religioso, el ímpetu místico hacia la Verdad no obran en él como fuerzas contrarias a la investigación, sino que robustecen la misma investigación»<sup>404</sup>.

Su anhelante búsqueda de la verdad le llevó a la conclusión de que la certeza no se adquiere en el conocimiento de las cosas naturales mutables; la única función del conocimiento sensible es la de conducir a un saber superior, racional. Su punto de partida es la idea de un Dios tan elevado sobre todo lo finito que no hay palabra que pueda describir su inmensidad; pero Es y únicamente éste es el nombre que le corresponde, como le dijo Dios a Moisés: «Soy Yahvé» —el que es. Dios ha hecho al

---

<sup>401</sup> SAN AGUSTÍN, “De moribus ecclesiae, I, 27, 52, en Bernard Blumenkranz, *Die judenpredigt Augustins* en Joan and B. Hood, *Aquinas and the Jews*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1995, p. 10.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>403</sup> REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *ob. cit.*, p. 382.

<sup>404</sup> GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos, *ob. cit.*, p. 426

hombre de modo que encuentre su hogar en cualquiera de los elementos del Cosmos<sup>405</sup>. Como podemos observar, las doctrinas de Filón, como ya hemos mencionado, tuvieron una gran influencia sobre los neoplatónicos y los primeros apologistas cristianos. Así el cristianismo heredaba y asumía el *Antiguo Testamento*. Esa escritura no tenía nada en común con la filosofía griega; pero contenía algunas ideas que también iban a condicionar inmensamente el pensamiento posterior.

En la búsqueda de esta interioridad que se trasciende y se abre a Dios, se encuentra una certeza fundamental que elimina la duda. No fue casualidad que su inicio como escritor empezase con una refutación del escepticismo académico. No puede uno detenerse en la duda, como pretendían los académicos, y suspender el asentimiento. Quien duda de la verdad, está cierto de que duda, esto es, de que vive y piensa; tiene, por consiguiente, en la misma duda una certeza que le sustrae de la duda y le lleva a la verdad<sup>406</sup>. Para San Agustín, la verdad es Dios; éste es el principio fundamental de la teología agustiniana. El carácter fundamental de la verdad reside en el hecho que ella nos revela lo que es, en contraste con la falsedad, que nos hace aparecer o creer lo que no es. La verdad no es otra, por tanto, que el Logos o Verbo de Dios. La primera y fundamental determinación teológica del Dios cristiano nace, pues, del planteamiento mismo de la investigación agustiniana.

Esta búsqueda de la verdad llevó a San Agustín a la conclusión de que esta certeza no se adquiere en el conocimiento de las cosas naturales; la razón proporciona al hombre las primeras certezas, pero en cuanto a Dios y el alma, el hombre debe volverse hacia sí mismo y buscarlas en el fondo de su ser. San Agustín, por esto, nos recuerda que:

«Todo hombre nota en su naturaleza, el no poder nunca satisfacerse con lo temporal. El conocimiento de la existencia de Dios está naturalmente inserto en el hombre, es un conocimiento innato, que forma parte de la estructura misma del entendimiento humano»<sup>407</sup>.

---

<sup>405</sup> GILSON, Étienne, ob. cit., p. 182.

<sup>406</sup> SAN AGUSTÍN, *Contra académicos*, III, 11 en Jean Jolivet, *La filosofía medieval en Occidente*. Siglo veintiuno, 6ª ed. Madrid, 2002, p. 20.

<sup>407</sup> SAN AGUSTÍN, *De Misterio Trinitatis*, q. 1, 1 F2-10 en ibíd, p. 17.

Por esto el hombre refleja el nacimiento a la esperanza de una vida futura. Dios, pues, se refleja en el alma. Por esto alma y Dios son los pilares de la filosofía cristiana de San Agustín.

Es esta certeza la que conduce al santo a prestar gran atención a la relación personal entre Dios y el hombre. Su concepto es muy similar a la interpretación del «Dios de Abraham, Isaac y Jacob», y ha visto en Dios sobre todo esa Persona espiritual que se revela a la humanidad. El verdadero misterio para San Agustín, no reside en el mundo, sino en nosotros mismos. La razón conoce, dice, pero la voluntad elige y puede elegir incluso lo irracional, aquello que no se muestra conforme a la recta razón<sup>408</sup>. Con San Agustín adquiere sentido la expresión *filosofía cristiana*. La voluntad es libre solamente cuando no está esclavizada por el vicio y el pecado; y esta libertad es la que puede ser restituida al hombre sólo por la gracia divina<sup>409</sup>. Lo que en el hombre es esfuerzo de liberación, voluntad de elevación espiritual, para buscar y amar a Dios, es, en su última posibilidad, la acción gratificante de Dios. Sin Dios, el hombre no puede hacer otra cosa que alejarse del ser, de la verdad y del amor, esto es, hacer el mal y destruirse. La iniciativa no puede pertenecer más que a Dios, porque Dios es la única fuerza del hombre<sup>410</sup>.

Amar a Dios, dice San Agustín:

«Significa amar al Amor, pero no se puede amar al Amor si no se ama a quien ama. No es amor el no amar a nadie. Por esto el hombre no puede amar a Dios si no ama a los otros hombres. La búsqueda de Dios no puede ser, pues, solamente intelectual, es también necesidad de amor»<sup>411</sup>.

Si el hombre no se busca a sí mismo no puede encontrar a Dios. Toda la experiencia de la vida de San Agustín se expresa en esta fórmula. El amor fraterno, la

---

<sup>408</sup> SAN AGUSTÍN “Confesiones”, XIII, 33 en Mariano Brasa, U.A., Madrid, Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval, ponencia de Nicolás de Cusa: ¿Medievo o modernidad? Presentada en el Congreso de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, 1996.

<sup>409</sup> *Ciudad de Dios*, XIV, 11 en Juan Carlos García Borrón, ob. cit., 415.

<sup>410</sup> JOHNSON, Paul, *Historia del cristianismo*, trad. Aníbal Leal y Fernando Mateo. Javier Vergara, editor, 2ª ed., Buenos Aires, 1999, p. 21.

<sup>411</sup> *Confesiones*, X, 6 en Juan Carlos García Borrón, ibíd, p. 365.

caridad cristiana, condiciona la relación entre Dios y el hombre. De esta forma el esfuerzo filosófico se transforma en humildad religiosa, la *investigación* se convierte en *fe*. Y la *libertad* de la iniciativa filosófica aparece como *gracia*.

El libro VIII del *De civitate Dei* está dedicado al exámen de la filosofía pagana. Agustín se detiene sobre todo en Platón a quien llama «el más merecidamente famoso entre los discípulos de Sócrates». Platón admitió la espiritualidad y unidad de Dios, pero ni siquiera él glorificó y adoró a Dios como tal, sino que, como los demás filósofos paganos, admitió el culto politeísta<sup>412</sup>, San Agustín recoge el pensamiento platónico, pero con importantes alteraciones; en Platón, el punto de partida son las cosas. San Agustín, en cambio se apoya sobre todo en el alma como realidad íntima, en lo que llama el *hombre interior*. El alma se eleva por encima del cuerpo, luego a la razón y, por último a Dios<sup>413</sup>.

### **El problema de la creación y del tiempo**

Algunos Padres de la Iglesia, por ejemplo, Orígenes sostenían que la creación del mundo era eterna, puesto que no podía suponer un cambio en la voluntad divina. El problema se presenta también a San Agustín. En realidad, Dios es autor no sólo de lo que existe en el tiempo, sino del mismo tiempo. Antes de la creación, no había tiempo; no había, por consiguiente, un «antes» y no tiene sentido preguntarse qué hacía «entonces» Dios<sup>414</sup>. La eternidad está por encima de todo tiempo, en Dios nada es pasado ni nada es futuro, porque su ser es inmutable y la inmutabilidad es un eterno presente, en el que nada pasa.

El tiempo empezó en el momento mismo en que el mundo empezó a ser. El tiempo es la medida del movimiento, y no pudo por lo tanto, haber tiempo antes que hubiera cosas mundanas. El relato de la creación en el Génesis hay que entenderlo en sentido alegórico. Dios realizó toda su obra creadora en un solo instante, pero continúa

---

<sup>412</sup> SAN AGUSTÍN, “Ciudad de Dios”, VIII, 8 D, en Julián Marías, ob. cit., p. 112.

<sup>413</sup> GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*. Eunsá, Pamplona, 1979, pp. 63-64.

<sup>414</sup> GARCÍA-BORRÓN, Juan Carlos, ob.cit., p. 431.

la de la conservación y providencia a través de los siglos<sup>415</sup>. En cuanto es Ser, Dios es el fundamento de todo lo que es; es, pues, el creador de todo. Y de hecho la mutabilidad del mundo que nos rodea demuestra que no es el ser. Ha habido, pues, ser creador, y el mundo ha tenido que ser creado por un ser eterno<sup>416</sup>.

En la *Ciudad de Dios*, la vida del hombre individual está dominada por una alternativa fundamental, vivir según la carne o vivir según el espíritu. La misma alternativa domina la *historia* de la humanidad. Esta está constituida por la lucha de dos ciudades, el reino de la carne y el reino del espíritu, la ciudad terrena, que es la sociedad de los impíos, y la ciudad de Dios, que es la comunidad de los justos. El amor de sí mismo llevado hasta el desprecio de Dios, engendra la ciudad terrena; el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí, engendra la ciudad celestial. Los ciudadanos de la ciudad terrena están dominados por una necia ambición de dominio que los induce a subyugar a los demás; los ciudadanos de la ciudad celestial se ofrecen uno a otro con espíritu de caridad y respetan dócilmente los deberes de la disciplina social<sup>417</sup>. Sólo preguntándose a sí mismo podrá cada uno averiguar a cuál de las dos ciudades pertenece.

San Agustín inicia un sistema de pensamiento donde la filosofía no puede separarse de la teología, a partir de ahora la fe y la razón estarán siempre unidas, pero guardando su propia identidad —no hay que olvidar que la teología es también una creación específica del espíritu griego, pues la palabra *teologiae* quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses (*theoi*) por medio del *Logos*<sup>418</sup>.

### **El profesor de Lógica de la Edad Media**

Con Severino Boecio, sus traducciones y sus escritos lógicos aseguran la supervivencia de la lógica aristotélica aun en el período de la mayor oscuridad medieval. Intenta conciliar el platonismo y el aristotelismo desde su concepción cristiana. Boecio es uno de los principales conservadores del saber antiguo, emprendió

---

<sup>415</sup> SAN AGUSTÍN, “*De Gen. ad litt.*”, VII 28, 42, en Juan Carlos García Borrón, ob. cit., p. 361.

<sup>416</sup> *Confesiones*, XI, 4, en ibíd., p. 383.

<sup>417</sup> *Ciudad de Dios*, XIV, 18 en ibíd., 387.

<sup>418</sup> JAEGUER, Werner, ob. cit., p. 10.

la tarea de traducir y de interpretar todas las obras de Platón y Aristóteles y demostrar su acuerdo fundamental. Pero su obra más famosa es *De consolacione philosophie*. Sus tradiciones salvaron la lógica aristotélica aun en el período de la mayor oscuridad medieval.

Para Boecio, la ciencia más alta es no ya la de lo inteligible, objeto de la razón, sino la de «lo intelectible», objeto del pensamiento puro; y el intelectible por excelencia es Dios. Este objeto, del que tenemos un conocimiento innato, nos lo representa como el Soberano Bien, es decir, un ser mayor que el cual no se puede pensar otro. Para demostrar su existencia, Boecio se apoya en el principio de que lo imperfecto no puede ser sino la disminución de lo perfecto; la existencia de lo imperfecto en un orden cualquiera presupone, pues, la de lo perfecto, es decir, un bien fuente y principio de los demás bienes. Todas estas nociones teológicas se presentan, en la obra arriba mencionada, sin el apoyo de la Escritura, lo que no tiene de sorprendente, puesto que es la filosofía quien habla<sup>419</sup>.

En el segundo libro, la filosofía hace ver a Boecio que la felicidad no consiste en los bienes de fortuna, que son mudables y caducos y que, aun cuando se poseen, llevan consigo el peligro y el temor de perderlos. La felicidad debe consistir en una condición que excluya cualquier temor de esta clase, y comprenda en sí todos los bienes que hacen al hombre suficiente por sí mismo. En el tercero añade que la felicidad consiste en Dios mismo, en cuanto es el mejor que cualquier otro que se pueda concebir y, por consiguiente, el bien supremo. Dios es justamente el origen de todas las cosas y el fundamento de la verdadera felicidad<sup>420</sup>. En el cuarto, expone que la providencia es el plan del orden y de la disposición del mundo en la inteligencia divina. «La providencia es el mismo plan (*ratio*) divino constituido en supremo principio de todo, que dispone todas las cosas»<sup>421</sup>.

La respuesta de la filosofía al problema es que, si Dios lo prevé todo, no prevé que todo suceda con necesidad. La previsión de un hecho no implica que el acontecimiento se deba realizar necesariamente. Además, en Dios la previsión es

---

<sup>419</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*. 2ª ed. Gredos, Madrid, 1985, p. 136.

<sup>420</sup> BOECIO, Severino, *De consolacione philosophie*, III, 10.

<sup>421</sup> *Ibid.*, IV, 6.

inherente a la naturaleza de su vida, que es una eternidad en la que no hay ninguna sucesión. En Él no existe el pasado ni el futuro y su ciencia es el conocimiento total y simultáneo de todos los sucesos, que se verifican sucesivamente en el tiempo<sup>422</sup>.

La *Consolación* es la síntesis más plena de la vida y pensamiento de Boecio. Queda como su testamento político, moral, y espiritual. Reafirma, frente a la barbarie y a la injusticia, la fe en la libertad y lo justo. Dios es un Dios personal, un Dios a quien podemos dirigirnos con la oración y en quien podemos esperar su ayuda. Él es la perfección y la felicidad, es la Unidad. Dios es también Motor Inmóvil, Ser como acto puro. La eternidad es su presente y ha creado el mundo por bondad y con bondad lo gobierna<sup>423</sup>. La importancia de Boecio para la cultura medieval ha sido grandísima. Sus opúsculos teológicos han suministrado a las discusiones teológicas medievales los conceptos, la terminología y el método. Siguiendo las huellas de San Agustín, cuyo lema se apropió, uno, en los límites de lo posible, la fe y la razón<sup>424</sup>. El agustinismo de Boecio con sus derivaciones, será considerado como el período preescolástico. Después de Boecio se habrá una época de transición. En esta época, el saber antiguo y de los escritores paganos y el de los Padres de la Iglesia se conserva sin rigor intelectual. Esta es sólo una etapa de acumulación, que prepara la ingente labor especulativa de los siglos posteriores.

### **El final de la Patrística**

Se puede afirmar que la filosofía en ese tiempo era principalmente simple reproducciones repetidas de Aristóteles, como algunas veces se ha comentado. Pero una vez que se pudo recuperar a dicho filósofo, Aristóteles se convirtió decididamente en el más grande de los filósofos griegos.

Después de la caída del imperio romano y a partir del siglo V la Patrística ha perdido toda vitalidad especulativa. En Oriente, su actividad sobrevive en las disputas teológicas que pasan al servicio de la política eclesiástica y pierden, por lo tanto, todo su

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, V, 6.

<sup>423</sup> RAND, E.K., *Boethius the First of the Scholastics* (New York, 1957), p. 135.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 17.

valor filosófico. En Occidente, la civilización romana ha perdido su influencia debido a las invasiones de los bárbaros y no se ha formado todavía la nueva cultura europea. La cultura vive a expensas del pasado. En Occidente queda todavía un núcleo de interés laico por las siete artes liberales.

En este período sobresale la gran figura, la última figura de la patrística, el Papa San Gregorio el Magno. Su importancia consiste íntegramente en haber procurado conservar, en un período de decadencia total de la cultura, las conquistas de los siglos pasados. La situación que nos describe el Papa es verdaderamente desoladora, indica que:

«Las ciudades están despobladas, los pueblos arrasados, las iglesias quemadas, los monasterios de hombres y mujeres destruidos, los campos, abandonados por los hombres, están faltos de quien los cultive [...]»<sup>425</sup>.

En esta desolación la cultura se mantiene viva solamente en alguna figura solitaria como el Papa<sup>426</sup>. Su extraordinario trabajo le valió el nombre de «El Grande».

El Papa recopiló y contribuyó a la evolución del Canto gregoriano. Él fue el primer gran papa del nuevo mundo que despierta; su obra fue decisiva para toda La Edad Media, produciendo la gran idea de un imperio cristiano occidental, que luego seguiría Carlomagno.

Este era el lamentable estado de la cultura Europea que se mantenía a mediados del siglo VIII.

### **La escolástica**

Los orígenes del movimiento filosófico medieval están ligados al esfuerzo de Carlomagno por mejorar el estado intelectual y moral de los pueblos que gobernaba. El

---

<sup>425</sup> SAN GREGORIO MAGNO, *Diálogos*, III, 38, en E.K. Rand, ob. cit., p. 17.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 18.



pensamiento aristotélico había penetrado en la enseñanza católica, siendo las escuelas fundadas por el Emperador los focos del incipiente escolasticismo

Los siglos VIII y IX señalan la concentración de fuerzas sobrevivientes de la cultura en los grandes imperios de Occidente: el imperio árabe y el imperio carolingio. Los dos hicieron posible un renacimiento intelectual. En tales circunstancias, Carlomagno se esforzó en crear un imperio romano-germánico presidido por la idea cristiana<sup>427</sup>. El ideal político de Carlomagno tuvo su mejor complemento en la restauración cultural impulsada por Alcuino de York. Como todos los renacimientos, el período carolingio mira hacia el futuro, pero sobre todo hacia atrás. Al mismo tiempo intenta crear un espíritu de progreso. Alienta en sus promotores la admiración hacia los modelos antiguos, que tratan de imitar y asimilar. Los carolingios se anticipan a los humanistas en su pasión por buscar y coleccionar manuscritos antiguos de autores paganos y de los Santos Padres. Este cultivo de los monumentos literarios clásicos mantiene vivo el recuerdo de la grandeza de Grecia y Roma<sup>428</sup>. De hecho el renacimiento carolingio se considera el «último esplendor clásico o primer fulgor medieval».

A fines del siglo VIII la obra de Alcuino fue el comienzo de la reconstrucción intelectual de Europa. Él es el gran organizador de la enseñanza en el imperio carolingio, pues ordenó los estudios según las siete materias del trivio y del cuadrivio. En su escrito teológico sobre la Trinidad (*De fide Sanctae et individuae Trinitatis*), Alcuino trata de la esencia divina, de las propiedades de Dios, de la trinidad de las personas, de la encarnación y de la redención, permaneciendo del todo fiel a la especulación de San Agustín. Nos dice que en Dios todo se identifica, el ser, la vida, el pensamiento, el querer y el obrar. Y sin embargo, Dios es la absoluta simplicidad. Y define al alma como «espíritu intelectual, siempre en movimiento, siempre vivo y capaz de buena o mala voluntad»<sup>429</sup>. El alma, para Alcuino, es el fundamento de la personalidad humana; pero al yo en su totalidad pertenece no sólo el alma, sino también el cuerpo. Su bien más alto es Dios y su destino es el de amar a Dios.

---

<sup>427</sup> GONZÁLEZ, Justo L., *Historia del cristianismo*, t. I. Unilit, Miami, 1994, p. 324.

<sup>428</sup> BRAUNFELS, Wolfgang, *Carlomagno*, trad. María José Buxó-Dulce Montesinos. Salvat, Barcelona, 1988, pp. 84-85.

<sup>429</sup> *Ibid.*, 74.

Después de Alcuino, surgieron otras personalidades conocidas que hicieron una gran aportación a la Iglesia. Su esfuerzo hizo que durante este período domine la enseñanza de la doctrina de Aristóteles. A ello contribuyó notablemente el estudio de las traducciones y comentarios de los pensadores árabes y judíos. La formación de este sistema filosófico-teológico cristiano tuvo lugar durante los siglos IX al XII con Escoto Erígena, Lanfranco, San Anselmo, Hugo de San Víctor, Abelardo y Pedro Lombardo. La edad de oro corresponde al siglo XIII, con San Buenaventura, San Alberto Magno, Duns Escoto y Santo Tomás de Aquino. Cuyo pensamiento y obras originaron el *tomismo*, verdadera síntesis de la escolástica.

Así, pues, el origen y el desarrollo de la escolástica se relacionan estrechamente con la función de la enseñanza, que determinó también la forma y el método de la actividad literaria de los escritos escolásticos. Las formas fundamentales de la enseñanza eran dos, la *lectio*, que consistía en el comentario de un texto y la *disputatio*, que consistía en el examen de un problema hecho con la consideración de todos los argumentos que se pueden aducir *pro* y *contra*. La conexión de la escolástica con la función docente no es un hecho simplemente accidental y extrínseco, sino que forma parte de la naturaleza misma de la escolástica. Toda filosofía está determinada en su naturaleza por el problema que constituye el centro de su investigación; y el problema de la escolástica era el de llevar al hombre a la comprensión de la verdad revelada<sup>430</sup>.

La tradición religiosa era, para ella, el fundamento y la *norma* de la investigación. La verdad ha sido revelada al hombre por medio de las Sagradas Escrituras, a través de las definiciones dogmáticas que la comunidad cristiana ha puesto como fundamento de su vida histórica, a través de los Padres y doctores inspirados por Dios. Se trata, pues, de una obra común más que individual; de una obra en la cual el individuo particular no puede ni debe confiar solamente en sus fuerzas, sino que puede y debe recurrir a la ayuda de los otros, especialmente de aquellos a quienes la Iglesia misma reconoce inspirados y sostenidos por la gracia divina.

El punto culminante ocurrió al principio de la escolástica, período en el que Carlomagno dirigió sus capitulares a los obispos y abades de su reino, exhortándoles a

---

<sup>430</sup> AGUILERA, Concha, *Historia del pensamiento*. Sarpe, Madrid, 1988, pp. 25-26.

erigir escuelas para la formación de los eclesiásticos. Pero, aunque el renacimiento carolingio pueda ser considerado como el prelude de la escolástica, habrá que esperar otros dos siglos hasta ver definirse una orientación clara de pensamiento. La energía mental puesta a contribución en esta tarea es en verdad imponente. Para el pensador escolástico la filosofía no es ni poesía, ni sentimiento, ni una actitud. Se pretende servir únicamente a la verdad objetiva como tal. Aquellos hombres tuvieron vigor mental y humano para creer en la verdad y hacer algo por puro amor a ella. Y lo hicieron con un derroche de esfuerzo lógico que aun hoy causa admiración y estima. Las bases históricas de la escolástica hay que ponerlas en la obra de Carlomagno, como acabamos de mencionar. Con él comienza no sólo un nuevo período político, sino también una nueva vida cultural. En las escuelas que surgieron en su imperio actuaron una serie de figuras que abrieron nuevos derroteros.

Desafortunadamente, Poco antes de morir Carlomagno se inicia la decadencia carolingia, con los «repartos» territoriales, el decaimiento de la autoridad suprema y la crisis de la sociedad; la disgregación feudal sucedió al orden imperial. La Iglesia pagó también las consecuencias.

Alain de Libera señala que:

«A partir del siglo VIII cuando al desaparecer casi por completo los intercambios económicos y culturales, juntamente con la decadencia de las ciudades, sólo queda en pie una economía rural tan pobre como cerrada. Sin embargo, el despertar del comercio y de las artes que se produce a partir del siglo XI, demuestra que el individuo puede adquirir por sí mismo los bienes que se le presentan, mejorándolos y defendiéndolos con su actividad y con la colaboración de los demás. La lucha por las autonomías comunales, para la liberación de las angosturas del feudalismo, estriba sustancialmente en la confianza del hombre en sí mismo, en su capacidad de proveer a sus necesidades y de organizarse en comunidades autónomas que provean, mejor que las jerarquías impuestas desde arriba, a su propia defensa. En estas condiciones, la investigación filosófica cobra nuevo impulso y nuevas dimensiones de libertad»<sup>431</sup>.

---

<sup>431</sup> DE LIBERA, Alain, ob. cit., p. 27.

La formación de la escolástica va vinculada a la recuperación de la filosofía griega, especialmente de la aristotélica, junto con el conocimiento de la filosofía musulmana. Por escolástica se entiende, en sentido estricto, aquella especulación filosófico-teológica que se cultivó y desarrolló en las escuelas del propio medievo, es decir, desde Carlomagno hasta el Renacimiento. Aquellas escuelas fueron originariamente las escuelas de las catedrales y conventos (*studia*), más tarde se convertirían en las universidades<sup>432</sup>. Las universidades, entendidas como centros de enseñanza, se convertirán en los pilares de la cultura occidental.

La primera universidad que se convirtió en un cuerpo organizado regularmente, y en una entidad colectiva análoga a nuestras universidades es la de Bolonia (1088), pero esta universidad fue ante todo un centro de estudios jurídicos, y hasta 1352, bajo Inocencio VI, no obtuvo una facultad de teología. Desde el punto de vista teológico y filosófico, la primera en constituirse fue la Universidad de París (1150) —el primer maestro franciscano en la Universidad fue Alejandro de Hales. Entre 1200 y 1400 se fundan en Europa 52 universidades de las cuales 29 son de fundación pontificia<sup>433</sup>. La enseñanza en la Universidad de Oxford (1170) tuvo una originalidad propia; su fecundidad se reveló abundantemente en una determinada dirección, que fue casi la única de esta universidad. Mientras que el pensamiento filosófico parisino de formación casi exclusivamente dialéctico y aristotélico había de dejarse absorber durante algún tiempo por la dialéctica, el pensamiento filosófico inglés pondría al servicio de la religión, las matemáticas y la física, tal como acababan de revelárselas las obras de los sabios árabes<sup>434</sup>.

El interés religioso era tan fuerte como en París, pero la manera de subordinar las ciencias a la teología era más libre, más flexible, menos inmediatamente utilitarista. La Universidad de Oxford se interesó principalmente por el elemento empírico del aristotelismo y, concedió menor importancia al hombre metafísico que al erudito<sup>435</sup>.

---

<sup>432</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 328.

<sup>433</sup> St. D'IRSSAY, *Histoire des Universitatis Françaises et étrangères des origenes à nous tours*, 2 vols., París 1933.

<sup>434</sup> GILSON, Étienne, *El Tomismo*, trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires, Ediciones Desclée, 1943, p.391.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 392.

Lo cierto es que, a partir de este tiempo, el estudio adquiere un sentido nuevo. Es decir, el estudio y la enseñanza de la teología adquieren un sentido científico, técnico y profesional. La enseñanza de la teología no la hacen los obispos, ni los sacerdotes en cuanto tales, dotados de carácter jerárquico, sino profesores, «doctores» o «maestros», con grados académicos. Ahora se trata de la exposición científica desde una cátedra. Esto volvía a plantear, de manera concreta e insoslayable, el viejo y ya casi olvidado problema de las relaciones entre la razón y la revelación, pero con caracteres más amplios. Hubo, por tanto, filosofía en la Edad Media, aunque no hubo filósofos en el sentido social, pedagógico, institucional del término; y hubo una experiencia filosófica del pensamiento que se le puede enlazar, a pesar de todo lo que la separaba del exterior, con los filósofos de la antigüedad tardía que habían buscado bajo el nombre de filosofía: una experiencia unitiva de lo trascendente, una teología. La singularidad del medievalista es que éste debe adquirir la misma formación que los medievales antes de llegar, o pretender alcanzar esta filosofía. De disciplina en disciplina, de aprendizaje en aprendizaje, él debe rehacer *todas* las etapas preparatorias de un itinerario espiritual que le llevará a Un Dios sin Iglesia, Por vía de la consecuencia, es la quiebra de la Edad Media, ya que se produce el abandono de la tradición escolástica<sup>436</sup>.

### **Se consigue lograr un perfecto acuerdo entre la razón y la fe**

En esta estructura formal de la filosofía medieval se refleja la misma estructura social y política del mundo medieval. Para este orden medieval el mundo es un orden necesario y perfecto en el que cada cosa tiene su puesto y su función, por la fuerza infalible que determina y guía el mundo desde arriba. Las instituciones fundamentales del mundo medieval, el imperio, la Iglesia, el feudalismo se presentan como los guardianes del orden cósmico e instrumentos de la fuerza que lo rige.

Todo este esfuerzo logró establecer claramente los campos y los límites de la razón y la fe. De esta manera se pudo realizar un perfecto acuerdo entre la razón y la fe, es decir, entre la verdad que el hombre puede alcanzar con sus poderes naturales y la que se le revela desde arriba y se le impone por las jerarquías. Pero también este

---

<sup>436</sup> DE LIBERA, Alain, ob. cit., p. 31.

equilibrio comienza a romperse a partir de los últimos decenios del siglo XIII; sin embargo, no se renuncia entonces a la fe y se extiende y se refuerza al ámbito de la iniciativa racional empeñándose la investigación filosófica en dominios que nada tienen que ver con los objetos de la fe y en los que ella puede proceder con sus fuerzas autónomas.

Esta forma de entender la filosofía influirá en la manera de desarrollar o perfeccionar las facultades del investigador medieval para su formación. Este pensamiento tuvo una gran importancia en las universidades más allá del período de la Edad Media. Irá más allá del punto de vista epistemológico, centrándose, como dice Edgar Morin (*El hombre y la muerte*), en la espiritualidad del hombre como búsqueda del *sentido de la vida*. La verdadera espiritualidad se refiere a la experiencia de Dios, según se manifiesta en cada ser humano de modo particular que hace referencia a ese «Ser» supremo a quien, por su naturaleza está unido.

Este es un período crucial en la historia de la humanidad, pues, al mismo tiempo que se desarrolla la filosofía en Occidente, se origina un movimiento semejante entre los árabes y judíos, como ya se ha comentado. De esta forma las tres sirven de vehículo para la recuperación de la filosofía griega. En las tres se plantea el problema de las relaciones entre la fe y la razón, o entre la revelación y la filosofía. La asimilación de los elementos filosóficos procedentes de Grecia, combinados con la fe en sus credos respectivos, da por resultado la elaboración de las tres teologías. Por esta razón, en toda la Edad Media no encontraremos filosofía pura, es decir, una filosofía racional independiente de sus relaciones con alguna fe determinada. En cambio, hallaremos numerosos intentos de formas diversas teológicas en las tres religiones.

### **Juan Escoto Eriúgena**

Su obra ha tenido una importancia decisiva para la ulterior evolución de la Escolástica. En la especulación posterior no hay filósofo de la escolástica que no se relacione con él directa o polémicamente.

Esta afirmación de la libertad de la investigación no implica en Juan Escoto, ninguna limitación o negación de la religión. Ya que la religión no se identifica con la autoridad, sino con la investigación. Religión y filosofía son una misma cosa. Piensa que la naturaleza humana en sí considerada es una sustancia tenebrosa, que es, no obstante, capaz de participar de la luz de la sabiduría. En la investigación humana quien halla no es el hombre que busca, sino la luz divina que busca en el hombre. La frase de Jesús, según San Juan, es bien entendida por Juan Escoto, «No sois vosotros quienes habláis, sino que Dios habla en vosotros»<sup>437</sup>.

Dios no es solamente el principio, sino también el fin de las cosas. A Él, pues, retornarán las cosas que de Él han salido y en Él se mueven y están. La Sagrada Escritura enseña claramente el fin del mundo y es, por otra parte, evidente que todo lo que empieza a ser lo que antes no era, cesará también de ser lo que es. Ahora bien, si los principios del mundo son las causas de las cuales ha salido, estas mismas causas serán el último término de su retorno. El mundo no será reducido a la nada, sino a sus causas primeras; y, una vez terminado su movimiento, será conservado perpetuamente en reposo. Ahora bien, las causas primeras del mundo son el mismo Verbo divino; al Verbo divino volverá, pues, el mundo en su fin. Una vez vuelto a unirse con Dios, al cual tiende su movimiento, el mundo no tendrá un ulterior fin al que tender, y necesariamente reposará<sup>438</sup>.

Este ideal está admirablemente expresado por Juan Escoto Eriúgena cuando expresa que las formas son manifestaciones de la belleza infinita de Dios<sup>439</sup>. Sus fuentes son, por una parte, la filosofía y el estudio de la naturaleza sensible, y por otra, la Sagrada Escritura. Para Escoto, razón y fe eran fuentes válidas de conocimiento verdadero, y por ello no pueden ser opuestas. Johannes Hirschberger, de una manera admirablemente clara, pone de manifiesto que:

«En este amanecer encontramos la obra de Juan Escoto Eriúgena orientada hacia el conocimiento de la grandeza de Dios. Desde este enfoque se entiende su tesis en la que religión y filosofía se funden en una unidad; filosofía verdadera es religión, y viceversa.

---

<sup>437</sup> DE LIBERA, Alain, ob. cit., p. 28.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>439</sup> ESCOTO ERIÚGENA, Juan, *Exposiciones sobre la jerarquía celeste*. Introd. y notas de Lorenzo Velásquez. Pamplona, Eunsa, 2007, p. 46.

Esto no implica una primacía de la razón sobre la fe, es expresión de lo que se repitirá después continuamente haciendo frente a la teoría de la doble verdad, que la verdad filosófica y teológica tienen un origen común y que, por tanto, no puede haber contradicción entre la fe y la razón»<sup>440</sup>

Circula por toda la obra de Juan Escoto el sentido del valor superior y divino del hombre. El pesimismo propio de los escritores cristianos y del mismo San Agustín sobre la naturaleza y los destinos del hombre, se atenúa en él hasta transformarse en exaltación del hombre, de sus capacidades y de su éxito final. La perfección del hombre es tan grande que ni siquiera el pecado original basta para destruirla. Con él el hombre no perdió su naturaleza que, en cuanto imagen de Dios, es necesariamente incorruptible, perdió solamente la felicidad, a la cual hubiera sido destinado si no hubiese despreciado el precepto divino<sup>441</sup>.

Dado su concepto del ser, en que la bondad de Dios se difunde por todas partes, siendo participada por las criaturas en distintos grados, todo cuanto existe es bueno, pues el ser y la bondad se identifican. Sin embargo, el mal aunque parezca que es una realidad que existe. Juan Escoto, siguiendo a San Agustín, piensa que el mal no es una realidad, sino una negación de realidad, es, pues, para Juan Escoto un presupuesto evidente. De este presupuesto saca la conclusión de que Dios *no conoce* el mal. El hombre es definido por Escoto como «una noción intelectual eternamente creada en la mente divina». Y la misma definición se aplica a todo lo que existe<sup>442</sup>. Para Juan Escoto la voluntad libre posee el *libre albedrío*, capaz de decidirse sea por el bien, o sea por el mal. Ciertamente la causa del pecado es la mutabilidad de la voluntad. Esta mutabilidad, que es causa del mal, es ciertamente ella misma un mal<sup>443</sup>. Pero sin ella el hombre no sería verdadera y plenamente libre. Si Dios hubiera dado al hombre solamente la capacidad de querer el bien y de vivir conforme a la justicia, de manera que el hombre sólo se pudiera mover en una dirección, el hombre no sería absolutamente libre, sino libre sólo en parte y en parte no libre. Pero una libertad parcial no es posible. Es necesario objetar que sin un verdadero y total libre albedrío la justicia divina no hubiera podido ejercerse.

---

<sup>440</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, vol. I. Editorial Herder, Barcelona, 1981, p. 332.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>442</sup> ESCOTO ERIÚGENA, Juan, *De div. nat.*, IV, p. 47

<sup>443</sup> *Ibid.*, IV, p. 14.



## San Anselmo de Aosta

En este esplendoroso período destaca San Anselmo de Cantorbery o de Aosta; él es el verdadero fundador de la Escolástica, su formación agustiniana le acercará a su intuición filosófica. Su método racional trata de elaborar, en lo posible, cauces lógicos a los datos revelados. En sus dos obras principales —*Monologion* y *Proslogion*— intenta demostrar la existencia de Dios. La razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar<sup>444</sup>. Si este ser existiera sólo en la mente, no sería el mayor ser cogitable, pues se podría pensar todavía un ser superior a él. Consiguientemente, la idea del ser sumo exige que este ser no sólo exista en la mente, sino también en la realidad<sup>445</sup>.

San Anselmo representa la primera gran afirmación de la investigación en la Edad Media. Pero su investigación tiene un valor religioso y trascendente más que humano. Con acentos agustinianos, él abandona a Dios la iniciativa y la guía de su búsqueda; y no ve en el esfuerzo de acercarse a la verdad revelada más que la progresiva acción iluminadora de la verdad misma. Sus palabras son muy reveladoras:

«Enseñame a buscarte, y muéstrame a mí que te busco. Yo no puedo buscarte, si Tú no me enseñas, ni encontrarte si Tú no te muestras. Que yo te busque deseándote, que yo te desee buscándote, que te encuentre amándote y que te ame encontrándote. Yo te reconozco, Señor, y te doy las gracias por haber creado en mí esta imagen tuya a fin de que me acuerde de Ti, piense en Ti, y te ame; pero esta imagen está tan gastada por la miseria de los vicios, tan ofuscada por el cúmulo de los pecados, que no puede hacer aquello para lo cual fue hecha si Tú no la renuevas y no la reconstituyes...»<sup>446</sup>.

La fe es el punto de partida de la investigación filosófica. No se puede entender nada si no se tiene fe; pero la fe sola no basta, es menester confirmarla y demostrarla. Esta confirmación es posible, lo que creemos por la fe, según San Anselmo, puede ser demostrado con razones necesarias, sin recurrir a la autoridad de las Escrituras<sup>447</sup>.

---

<sup>444</sup> JACQUIN, A.M., *Les "rationes necessariae" de Saint Anselmo*. París, Bibl. Thomiste, 1932, pp. 67-78, en Giovanni Reale y Dario Antiseri, ob. cit., p. 424.

<sup>445</sup> REALE, Giovanni y Antiseri, Dario, ob. cit., 1991, p. 425.

<sup>446</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion*, I. en Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 226.

<sup>447</sup> *Ibid.*, *De fide Trinitatis.*, 4 en *Ibid.*, p. 234.

Esta religiosidad encuentra su mejor expresión en el punto culminante de la investigación de San Anselmo, la prueba ontológica de la existencia de Dios. El argumento se funda en dos puntos: 1º que lo que existe en realidad es «mayor», o más perfecto que lo que existe sólo en el entendimiento; 2º que negar que existe realmente aquello respecto a lo cual nada mayor puede pensarse, significa contradecirse, porque significa admitir al mismo tiempo que se lo puede pensar mayor, esto es, existente en la realidad. A la objeción de que entonces no se ve cómo es posible pensar que Dios no existe, San Anselmo responde que la palabra pensar tiene dos significados, es decir, se puede pensar la palabra que indica la cosa y se puede pensar la cosa misma. En el primer sentido se puede pensar que Dios no existe, como, por ejemplo, se puede pensar que el fuego es agua; en el segundo sentido, no es posible pensar que Dios no existe<sup>448</sup>.

Para San Anselmo, es imposible negar que se puede pensar a Dios, basta para demostrar esta posibilidad, la misma fe de la cual San Anselmo está dotado. Y si se puede pensar a Dios, se le debe reconocer como existente, siendo imposible negar la existencia a aquello que se puede pensar como la mayor de todas las cosas. También se puede pensar a Dios como el ser más perfecto de todos. Para San Anselmo la fe consiste, precisamente, en admitir como necesariamente real la perfección posible. El argumento ontológico, que deduce de esta perfección aquella existencia, no es, por consiguiente, otra cosa que el desarrollo de la fe en su expresión racional o en su principio lógico<sup>449</sup>.

La prueba ontológica es la misma fe que aclara su principio y se convierte en investigación. Esta investigación debe ser entendida y practicada en su máximo valor religioso, como esfuerzo de penetrar y poseer, hasta donde es posible, la verdad revelada.

San Anselmo está convencido por su fe religiosa de que a la esencia de Dios pertenece el existir, y por tanto su argumento ontológico es tan sólo una explicación didáctica de su fe. Dios, es para San Anselmo, el ser perfectísimo, que no tiene

---

<sup>448</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion*, 4 en Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 227.

<sup>449</sup> JACQUIN, A.M., “«rationes necessarie de Saint Anselmo” . *Bibliothèque Tomiste*, París 1930, pp. 67-78 en Giovanni Reale y Dario Antiseri, *ob. cit.*, pp. 333-4

principio, ni fin, ni partes, que es el todo, el todo del ser y del pensar. En él coinciden esencia y existencia, pensar y ser<sup>450</sup>.

Las cosas creadas, dice San Anselmo, no pueden proceder de una materia; ésta, a su vez, debería derivar de sí misma. San Anselmo se enfrenta así con la cuestión del origen del mundo, el cual no ha existido siempre, sino que ha sido creado por Dios, que le ha dado la existencia. San Anselmo está plenamente convencido de que antes del mundo no existía ninguna materia de la cual pudiera sacarlo Dios. Solamente existía Dios, causa infinita, capaz de sacarlo de la nada. El *ser* del mundo sucede a su *no-ser* en virtud de un acto de la voluntad y del poder infinito de Dios.

Sin embargo, antes de que las cosas vinieran en el tiempo a la existencia actual, tenían ya alguna realidad en el pensamiento divino. Sus esencias existían desde toda la eternidad en la inteligencia divina, en forma de ideas ejemplares, increadas, a cuya imagen fueron creadas todas las cosas, dándoles la existencia actual<sup>451</sup>. Un caso de aplicación de este ejemplarismo es el concepto anselmiano del hombre. Dios ha dejado impresa su huella en todas las obras de la creación, pero de una manera especialísima en el hombre, cuya alma es una imagen de Él. Sin la actividad creadora de Dios, nada existe y nada dura. Dios no solamente lleva al ser a las cosas, sino que las conserva y hace durar continuando su acción creadora. La creación es continua<sup>452</sup>.

La prueba anselmiana ha influido durante toda la alta escolástica y atraviesa la Edad Moderna. Santo Tomás de Aquino la rechazará<sup>453</sup>; pero otros la admitirán, como Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno y otros.<sup>454</sup>

San Anselmo estaba convencido de que los hombres captaban con fuerza el sentimiento de Dios: la sociedad se encontraba llena de esa noción y constituía el alimento secreto de la vida y de las formas eclesíásticas que se estaban llevando a cabo. Su intento consistió en otorgar una estructura lógica a un núcleo fundamental del hecho

---

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>451</sup> SAN ANSELMO, *Monologion*, 8 en *Ibid.*.

<sup>452</sup> REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *ob. cit.*, p. 336.

<sup>453</sup> *S. Th.*, I, 2, 1 ad 2.

<sup>454</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *ob. cit.*, pp. 336-7.

religioso y consideró que podía transformarse en una conclusión racional la difusa aceptación de la fe cristiana<sup>455</sup>.

Para San Anselmo, la fe cristiana es una fe que busca la inteligencia. La fe continúa siendo el punto de referencia, es una especie de pilar de toda la construcción racional. La razón sirve para desentrañar las verdades de fe o para iluminarlas mediante una argumentación dialéctica. De todo este conjunto surge un perfecto acuerdo entre razón y fe, a condición de que la razón sea utilizada mediante reglas precisas o supuestos indubitables. San Anselmo defiende una concepción realista de los universales. A los conceptos de bondad, sabiduría, ser, naturaleza, etc. les corresponde una realidad ontológica-teológica, de la que depende toda la actividad cognoscitiva del intelecto, relacionada con aquellas cosas que participan de la bondad, del ser o de la naturaleza. Las cosas buenas, grandes, existentes, no resultarían concebibles si no presupusiesen la bondad, o el ser, son ideas universales y arquetípicas, situadas en la mente divina, de las que ha tomado ejemplo lo creado. San Anselmo sólo se dirigía a quien ya poseía a través de la fe aquellas verdades que intentaba demostrar mediante la razón, y no al necio o al ateo de los que habla la Biblia<sup>456</sup>.

### **Pedro Abelardo**

Otra gran figura medieval de la gran afirmación del valor humano de la investigación es Pedro Abelardo. Es considerado el verdadero iniciador de la lógica medieval. Para Abelardo, la fe en lo que no se puede entender es una fe puramente verbal, carente de contenido espiritual y humano.

En efecto, Abelardo se proponía convertir el misterio cristiano en algo más comprensible. Por esto considera necesaria la indagación crítico-racional, para hacer que los enunciados cristianos se vuelvan accesibles de algún modo a la inteligencia humana. La fe que es un acto de vida es inteligencia de lo que se cree. A entender deben, pues, ser dirigidas todas las fuerzas del hombre. Para el hombre, la razón es la única guía posible; y el ejercicio de la razón, que es propio de la filosofía, es la

---

<sup>455</sup> REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *ibíd.*, p. 432.

<sup>456</sup> REALE, Giovanni y Antiseri, Dario, *ob. cit.*, p. 447.

actividad más alta del hombre<sup>457</sup>. Por lo tanto, si la fe no es un empeño ciego que puede también dirigirse a prejuicios y a errores, debe también ser sometida ella misma al examen de la razón. Desde este punto de vista no existe una diferencia radical entre filósofos paganos y filósofos cristianos; si el cristianismo representa la perfección del hombre, también los filósofos paganos, en cuanto filósofos, han sido «cristianos» en la vida y en las doctrinas<sup>458</sup>.

La lógica, para Abelardo, equivale a la razón humana. La investigación es una búsqueda racionalista, que se ejercita sobre los textos tradicionales para buscar en ellos libremente la verdad que contienen. Esta investigación se entiende como una interrogación incesante. Principia en la duda, porque solamente la duda promueve la investigación y sólo la investigación conduce a la verdad.

Una fe ciega, prestada con ligereza, no tiene ninguna estabilidad y es incauta y carente de discernimiento. Abelardo es muy claro cuando dice que *no se puede creer sino lo que se entiende*. El valor que la investigación filosófica como tal asume ante sus ojos, le conduce naturalmente a reconocer el valor de todos aquellos en los cuales la misma investigación se efectúa, aunque estén fuera del cristianismo. Abelardo reconoce así que la verdad ha hablado en los mismos filósofos paganos, los cuales han podido reconocer la naturaleza trinitaria de Dios<sup>459</sup>.

La relación entre Dios y el mundo son aclaradas por Abelardo. Si lo que hace Dios es solamente el bien, tenía, pues, razón Platón al decir que Dios no podía crear un mundo mejor que el que ha creado<sup>460</sup>. Todo lo que Dios hace, lo hace solamente por su voluntad y, por tanto, sin ser obligado por ninguna coacción. Abelardo es la primera gran afirmación del valor humano de la investigación.

### **Hugo de San Victor**

---

<sup>457</sup> JOLIVET, J., *Historia de la filosofía*, 6ª ed. Siglo veintiuno editores, Madrid, 2002, pp. 103-104.

<sup>458</sup> ABELARDO, Pedro, *Teología cristiana*, II, 1.

<sup>459</sup> ABELARDO, Pedro, *Introd. ad theol.*, I, 20.

<sup>460</sup> *Ibid.*, III, 5.

La abadía agustina de San Víctor se convierte, en el siglo XII, en uno de los centros culturales más importantes de la cristiandad. Hugo de San Víctor, el principal de ellos, prescinde de los procedimientos *a priori* y formula sus pruebas de la existencia de Dios partiendo de la experiencia y basándose en el principio de causalidad. Los seres del mundo son contingentes. Empiezan a ser y dejan de ser. Por lo tanto, su existencia no puede demostrarse *a priori*, sino sólo *a posteriori*, por la experiencia<sup>461</sup>.

El hombre está en la cima del mundo sensible. Según las Sagradas Escrituras, fue creado después de todas las demás cosas; y esto sucedió porque él es el primero de todas las criaturas sensibles y todo el mundo sensible ha sido creado para él. Dios ha creado el hombre para que lo sirva; ha creado el mundo sensible para que sirva al hombre. El hombre es un ser finito, tiene necesidad de la ayuda exterior, tanto para seguir siendo lo que es como para llegar a ser lo que todavía no es. Pero está destinado a servir a Dios y por esto alcanzar aquella plenitud y felicidad que todavía no posee<sup>462</sup>

La creación no es una acción necesaria de Dios, sino una libre manifestación de su bondad. La decisión y la voluntad de crear los hombres están desde la eternidad en Dios; pero la creación misma no es eterna. Dios quiso siempre que el mundo existiera; pero no quiso que fuera eterno, el querer creador es eterno, lo que es creado no es eterno<sup>463</sup>.

El espíritu humano se considera a sí mismo como una realidad existente y se distingue, en este reconocerse, de los cuerpos y de todo lo que conoce. Pero en cuanto se percibe como existente, ve también que no siempre ha existido, que su ser ha tenido un principio y que no es él mismo el principio de su ser. De esto es llevado a admitir una causa creadora que sea el fundamento de su existencia. Y, puesto que no puede pensarse que esta causa creadora haya sido a su vez creada sin embarcarse en un proceso al infinito, debe admitir que tal causa subsiste por sí y en sí y que el ser de la misma no tiene principio, sino que es eternamente real<sup>464</sup>.

---

<sup>461</sup> SAN VICTOR, Hugo de, *De Trin.*, 17:PL 196,894 D.

<sup>462</sup> SAN VICTOR, Hugo de, *De Sacramento*, I, 2, 1.

<sup>463</sup> *Ibid.*, I, 2, 10.

<sup>464</sup> *Ibid.*, I, 3, 6-9.

Desde la eternidad, todas las cosas creadas estaban en el conocimiento divino; pero esto no las hace necesarias. Las cosas no llegan necesariamente al ser, porque han sido pensadas por Dios. Pueden también no llegar a ser reales, y en este caso las ideas divinas no son causa de las cosas. Solamente la voluntad de Dios transforma las ideas divinas en realidad creada<sup>465</sup>.

---

<sup>465</sup> *Ibíd.*, I, 2, 16-18.

## **CAPÍTULO II**

### ***La Importancia del Siglo XIII***

Como estamos viendo, estos extraordinarios hombres han servido de vehículo de conservación y promoción de la cultura y la civilización cristiana, alcanzado su mayor auge en el siglo XIII.

El desarrollo de la teología durante el siglo XII y los nuevos elementos filosóficos con que se enriquece el pensamiento occidental en la primera mitad del XIII, dan por resultado dos grandes síntesis doctrinales con personalidad propia y fuerte originalidad. El bonaventurismo y el tomismo. Dentro de un fondo idéntico de aceptación del dogma cristiano y de la herencia patristica, se diferencian entre sí por su distinta actitud ante la filosofía y por la diversa dosificación con que dan cabida a los nuevos materiales, griegos, musulmanes y judíos. La síntesis bonaventurista significa la culminación de la corriente ideológica procedente de San Agustín, y que a través de San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos y Alejandro de Hales, llega al momento de enfrentarse con la filosofía tal como ésta reaparece a mediados del siglo XIII. Su actitud ante este problema la distingue netamente de la que adoptará Santo Tomás<sup>466</sup>.

#### **San Buenaventura**

En su pensamiento, San Buenaventura —el primero de los grandes pensadores franciscanos— tiene una idea precisa del modo como un maestro de ciencia sagrada debe conducir una demostración para que sea correcta y convincente. Es decir, debe proceder, sucesivamente, «según la fe, según la razón, según la experiencia sensible»<sup>467</sup>. Lo mismo que para San Agustín, es Dios para Buenaventura, la piedra angular de su filosofía. Santo Tomás dice que el ser es el concepto más universal y lo primero conocido, Buenaventura dice que Dios es el *primum cognitum*. Lo encontramos en

---

<sup>466</sup> AGUILERA, Concha, ob.cit., p. 203.

<sup>467</sup> JOLIVET, J., *La filosofía medieval en occidente*, 2ª ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 184.



nuestra alma y lo conocemos en ella, pues está presente al alma más que en ninguna otra cosa (*ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui*). Es en especial esta verdad la que nos hace encontrar a Dios en nosotros mismos. Lo mismo se dirá de la experiencia del bien, que presupone siempre un sumo bien, y por consiguiente nos lleva al conocimiento de éste<sup>468</sup>.

San Buenaventura no busca en la ciencia el aspecto puramente intelectual ni la considera como fin principal, sino como un medio para elevar el alma a la contemplación, a la unión y al amor con Dios (*De reductione artium ad Theologiam*). San Buenaventura quiere seguir el camino tradicional y el espíritu de la ciencia sagrada, como se había venido desarrollando desde San Agustín. Pero vive en un momento en que se había realizado la recuperación completa de Aristóteles, y en que se difundían cada vez más las doctrinas de los filósofos musulmanes y judíos. Era imposible cerrar los ojos a la evidencia de una filosofía elaborada independientemente del cristianismo, y cuya simple existencia planteaba el problema de sus relaciones con la fe cristiana.

A la pregunta de si todo conocimiento viene de los sentidos, contesta que no, es preciso admitir que el alma conoce a Dios, a sí misma y todo lo que tiene en sí, lo tiene sin ayuda de los sentidos externos<sup>469</sup>. Pero, por otra parte, es preciso admitir que el alma no puede por sí sola conseguir todo el conocimiento. Es necesario que el material para el mismo le venga del exterior, a través de los sentidos.

San Buenaventura distingue perfectamente entre fe y razón, pero se fija especialmente en la distinción entre el hombre natural y el hombre en su estado actual de elevación al orden sobrenatural. Conoce la diferencia que existe entre las verdades de la fe y las verdades de la razón. En cuanto a las verdades de fe, es más cierta la fe que la ciencia. Aunque un filósofo llegue a demostrar una verdad de fe, por ejemplo, que Dios es creador, mediante su ciencia nunca puede lograr la certeza que el fiel recibe de la verdadera fe. Y en cuanto a las otras verdades, la fe posee una certeza de *adhesión* mayor que la ciencia, y la ciencia una mayor certeza de *especulación* que la fe. La adhesión se refiere al afecto; la especulación está relacionada con el puro intelecto<sup>470</sup>.

---

<sup>468</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob.cit., p. 368.

<sup>469</sup> SAN BUENAVENTURA, *In Sent.*, II, dist. 39, a. 1, q. 2).

<sup>470</sup> *Ibid.*, III, dist. 23, a. 1, q. 4.

San Buenaventura reconoce que la fe y la ciencia pueden coexistir respecto a la misma verdad. La ciencia no invalida la iluminación por la fe, sino que la exige y la hace necesaria. La cumbre de la sabiduría es la Sagrada Escritura, revelada por Dios. Todo lo que no sea reconocer esto, es descender. Como en San Agustín, las únicas cosas que le interesan son Dios y el alma; o mejor dicho, el alma ante Dios, o el ascenso del alma hacia Dios<sup>471</sup>. Así, la actitud de San Buenaventura tiene más de teológica que de filosófica. Como dice Gilson, para San Buenaventura «la filosofía verdadera será una reflexión de la razón guiada por la fe»<sup>472</sup>. Por consiguiente, es imposible que el hombre llegue por sus propias fuerzas racionales a alcanzar la verdad, si no es ayudado por la revelación.

San Buenaventura sigue y defiende el argumento ontológico: «La verdad del ser divino, dice, es tal que no puede con asentimiento que no exista, si no es por ignorar lo que significa el nombre de Dios»<sup>473</sup>. Añade, que Dios como causa creadora de las cosas, es también modelo evidente que el mundo ha sido creado de la nada, porque Dios a causa de su omnipotencia, es el agente más noble y más perfecto; por lo tanto su acción es radical y determina *todo* el ser de la cosa producida, no estando condicionado por nada extraño<sup>474</sup>. Es imposible, dice, que sea eterno aquello que llega a ser después de no ser; y éste es el caso del mundo, en cuanto creado de la nada<sup>475</sup>.

Por esto la verdad perfecta solamente puede darse plenamente en Dios y en sus ideas divinas. En el entendimiento humano no puede darse verdad perfecta, porque sólo conoce cosas creadas, que son nada más reflejos, semejanzas o imitaciones de las ideas. A la suma simplicidad de la esencia divina se contraponen la composición de los seres creados. San Buenaventura, siguiendo el argumento ontológico de San Anselmo dice que «La verdad del ser divino, es tal que no puede pensarse con asentimiento (es decir, creer efectivamente) que no exista, si no es por ignorar lo que significa el nombre de Dios»<sup>476</sup>.

---

<sup>471</sup> MANDONET, P., *Siger de Brabant*, Louvain 1911, p. 180 en Johannes Hirschberger, ob. cit., p. 370.

<sup>472</sup> GILSON, E., *San Buenaventura*, Buenos Aires 1948, p. 110.

<sup>473</sup> SAN BUENAVENTURA, *In Sent.*, I, dist., 8, a. 1, q. 2.

<sup>474</sup> *Ibid.*, II, dist. 1, a. 1, q. 1.

<sup>475</sup> FERNÁNDEZ MITRE, Enrique (coord.), *Historia de la cristiandad*, t. II, 2ª ed. Trotta, Madrid, 2006, p.367.

<sup>476</sup> SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* I, dist. 8, a. 1, q. 3.

San Buenaventura, cree que la mente humana, para entender y juzgar, debe estar unida a Dios. No se puede considerar a Dios como supuesto previo y condición del conocimiento de todas las cosas particulares sin admitir que su realidad es cierta y puede demostrarse independientemente de estas cosas, es decir, *a priori*. Si el conocimiento de las cosas tiene por condición el de Dios, y no al contrario, el intelecto humano, sólo mediante una relación directa con Dios puede entender y juzgar las cosas. El hecho de que el hombre se eleve de las cosas a Dios, es una posibilidad condicionada por la relación del hombre con Dios; por consiguiente, no puede condicionarlo. El argumento ontológico vuelve a la lógica del planteamiento agustiniano del problema de la relación del hombre con Dios. Al igual que San Buenaventura, todos los que siguen las huellas del pensamiento agustiniano lo consideran válido.

Considera San Buenaventura que el mundo ha sido creado de la nada, porque Dios, a causa de su omnipotencia, es el agente más noble y más perfecto; por tanto, su acción es radical y determina *todo* el ser de la cosa producida, no estando condicionada por nada extraño<sup>477</sup>. Para San Buenaventura, es imposible afirmar al mismo tiempo que el mundo ha sido creado y que es eterno. Y, en efecto, es imposible que sea eterno aquello que llega a ser después de no ser; y éste es el caso del mundo, en cuanto creado de la nada. Luego, la creación como inicio del mundo en el tiempo es una verdad necesaria. Aquí San Buenaventura acepta, como dotadas de valor demostrativo, las razones aducidas por Maimónides, y sigue su camino sin dudar un instante.

Lo que San Buenaventura pretendía hacer e hizo con gran habilidad era mostrar que la teología tradicional, y sus fundamentos agustinianos, eran todavía válidos y que no era necesario capitular ante la nueva filosofía, como lo hacían los averroístas latinos<sup>478</sup>.

Él conocía muy bien que el entendimiento necesita recurrir al conocimiento sensible para conocer cuanto le es ajeno, es decir, para conocer todo lo que no es él mismo y Dios. Desde el momento en que rebasamos los objetos sensibles para elevarnos a las verdades inteligibles apelamos a una luz interior que se expresa en los principios de las ciencias y de la verdad natural, innatos en el hombre. Nos recuerda a

---

<sup>477</sup> *Ibíd.*, II, dist. 1, a. 1, q. 1.

<sup>478</sup> FERNÁNDEZ MITRE, Enrique (coord.). *Ibíd.*, p. 327.

San Francisco de Asís, cuando decía que toda la naturaleza le hablaba de Dios; del mismo modo es preciso, al considerar las cosas, descubrir las alegorías que encierran: «el mundo entero es como un espejo lleno de claridades que nos hacen presente la sabiduría divina...»<sup>479</sup>.

El alma misma, los principios de la filosofía que ella contiene y la luz divina que nos los hace conocer, proceden de un orden de entendimientos superior, en que la sensibilidad no toma parte<sup>480</sup>.

### **San Alberto Magno**

Como hemos visto, San Buenaventura y las autoridades eclesiásticas habían advertido del peligro que se ocultaba en la nueva corriente aristotélica que empezaba a manifestarse en algunos filósofos cristianos. Pero esta situación cambia cuando el aristotelismo encuentra el hombre que sabe darle el derecho de ciudadanía en la Escolástica. Este hombre es San Alberto Magno; él era un hombre que estaba completamente al día de todos tratados filosóficos y científicos traducidos del árabe, del hebreo, y del griego<sup>481</sup>.

San Alberto ofrece otra alternativa a la forma de pensar de San Buenaventura, y esa alternativa consiste en explorar las posibilidades que la nueva filosofía ofrecía de llegar a un mejor entendimiento de la fe cristiana. Este fue el camino que siguió el santo y su discípulo Santo Tomás de Aquino<sup>482</sup>. Hacia 1245 comienza San Alberto Magno a publicar sus grandes trabajos filosóficos, inspirados en un criterio más abierto que en que predominaba en el ambiente parisiense.

El trabajo a que se compromete San Alberto es exponer el pensamiento de Aristóteles. Esta labor le lleva a separar netamente el campo de la filosofía del de la teología; insiste diciendo que la teología se basa en la revelación y la inspiración, y no

---

<sup>479</sup> JOLIVET, J., ob. cit., p. 189.

<sup>480</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., trad. Arsenio Palacios y Salvador Cballero. Gredos, Madrid, 1965, p. 348.

<sup>481</sup> FERNÁNDEZ MITRE, Enrique, ob. cit., p. 432.

<sup>482</sup> GONZÁLEZ, Justo L., ob. cit., p. 432.

en la razón. Por tanto, en filosofía no podemos discutir problemas teológicos. San Alberto afirma que la revelación de Dios al hombre procede de dos maneras: la primera, por iluminación general, es decir, común a todos los hombres, y así Él se revela a los filósofos; la segunda, por iluminación superior, para hacernos entender las cosas sobrenaturales; y en esta iluminación se basa la teología<sup>483</sup>.

Por primera vez se establece así netamente en la escolástica la separación entre filosofía y teología. El campo de la filosofía se reduce al de la demostración necesaria. Más allá, es cierto que hay una ciencia, pero una ciencia basada en principios admitidos por fe y que por ello obtiene su validez de la adhesión y asentimiento del hombre a la verdad revelada. La aparición de una autonomía en la especulación filosófica coincide en San Alberto con la exigencia de investigar la naturaleza basándose en la experiencia<sup>484</sup>.

Sin embargo, el punto en que el aristotelismo parecía no poder conciliarse con la revelación cristiana era la eternidad del mundo. Los filósofos musulmanes habían elaborado rígidamente el concepto de la necesidad absoluta del ser como ser; y de este principio habían deducido, en primer lugar, la necesidad de la creación por parte de Dios, por ser inherente a su esencia que se conoce a sí misma; y luego por consiguiente, la eternidad del ser creado. El único que consiguió en cierto modo justificar la contingencia del acto creador y del ser creado, es decir, el comienzo del mundo en el tiempo, aunque manteniendo intactos los puntos básicos del aristotelismo, fue Moisés Maimónides. Precisamente a él se refiere San Alberto, que siguió muy de cerca sus huellas. Maimónides había justificado el comienzo del mundo en el tiempo al enseñar que el acto creador era contingente, y, por tanto, que el ser creado no era necesario. San Alberto sigue el mismo camino<sup>485</sup>.

La principal prueba que aduce es la diversidad de los efectos que derivan de la única causa creadora. Esta diversidad sólo puede explicarse recurriendo a la libre voluntad de Dios. San Alberto dice que:

---

<sup>483</sup> SAN ALBERTO MAGNO, *S. Th.*, I, 1 q. 4, 12.

<sup>484</sup> AGUILERA, Concha (coord.), ob. cit., p. 228.

<sup>485</sup> Ibid., p. 230.

«Si admitimos que todos los cuerpos han llegado a ser por elección y voluntad, hacemos posible la gran diversidad que presentan. Hemos demostrado que el ser que actúa con libertad, tiene libertad para producir acciones diferentes. La diversidad que vemos en las órbitas de los cielos no tendrá, por consiguiente, otra causa que la prudencia que ha ordenado y constituido previamente esta diversidad según una razón ideal»<sup>486</sup>.

La creación hace posible que Dios se conozca a sí mismo. Dios, antes de crear el mundo, estaba por encima del ser y de la esencia. Era infinito, ilimitado. Pero lo infinito y lo ilimitado no se puede conocer. La creación hace a Dios comenzar a ser. Lo hace otro de sí mismo. Dios circula como una corriente de ser y de vida a través de todas las cosas, llenándolas con su íntima presencia. El hombre es la conclusión de toda la obra creadora, y por esto la Sagrada Escritura habla de él después de terminado el ornato del mundo visible<sup>487</sup>.

En cuanto a la substancialidad del alma, todas las substancias creadas están compuestas de esencia y existencia; y muchas veces parece que San Alberto entiende esta distinción en el sentido de una distinción real al modo de Avicena, mientras que en otras sugiere una distinción más bien de razón, al estilo de Averroes.

Sostiene que cada alma posee un entendimiento posible y un entendimiento agente —una luz que, en nosotros, es la causa primera del conocimiento, universalmente capaz de causar el inteligible, y continuamente ocupada en causarlo—, que le son propios. En efecto, puesto que el alma humana no es simplemente la forma de un cuerpo, sino una sustancia espiritual completa en sí misma, debe estar provista de los poderes o facultades necesarios para la realización de sus operaciones. Si fuese una simple forma física, debería ser movida desde fuera y dirigida por fuerzas extrínsecas; al ser sustancia, se mueve a sí misma; por tanto, tiene en sí misma el principio de su operación; por su sustancia inteligible, tiene en sí el principio de su conocimiento y, puesto que estos dos entendimientos son necesarios para el conocimiento, los posee.

Tal es la vida normal del entendimiento humano. San Alberto, de una manera clara y escueta dice que:

---

<sup>486</sup> SAN ALBERTO MAGNO, *Phys.*, VIII, 1, 13 en Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, ob. cit., 477.

<sup>487</sup> JOLIVET, J., ob. cit., p. 213.

«La vida normal de un ser verdaderamente humano consiste en actualizar de esta manera su entendimiento posible elevándose progresivamente de lo sensible a los conocimientos inteligibles más elevados. Quienes no se preocupan de conocer, sino que pasan su vida como simples entendimientos posibles, no viven como hombres»<sup>488</sup>.

Con San Alberto ocupa la orden dominicana, tan llena de méritos para la vida espiritual de la Edad Media, el primer plano, y con él también llega a su punto culminante la gran innovación de la Edad Media, el aristotelismo. Ya Boecio había concebido el plan ambicioso de dar a su tiempo el platonismo y el aristotelismo, pero no pudo llevarlo a término. Ahora, San Alberto se propone de nuevo «hacer inteligibles a los latinos todas las partes de la filosofía aristotélica» y esta vez la empresa es coronada con el éxito. Todas las obras de Aristóteles son introducidas en el patrimonio común espiritual de la escolástica, juntamente con las ideas de la ciencia árabe y judía y de otras fuentes diversas, particularmente neoplatónicas<sup>489</sup>.

De hecho, hay que resaltar, que la Iglesia no se ha ligado jamás a ninguna tendencia filosófica concreta, sino que su teología ha incorporado y asimilado elementos procedentes de ideologías muy distintas, como el platonismo, el aristotelismo, el neoplatonismo, el estoicismo, etc. Todas estas filosofías fueron ampliamente utilizadas por los Santos Padres y por los teólogos católicos, aunque siempre en un sentido analógico e instrumental, haciéndolas servir para la explicación e ilustración del dogma. Esta es, en el fondo, la norma seguida por San Alberto Magno, como acabamos de ver, y por el mismo Santo Tomás en su labor de incorporación de la filosofía.

San Alberto comprendió que la filosofía y la ciencia árabe y judía, que recogían gran cantidad de material de la Grecia clásica perdidas para Occidente, tenían un valor inestimable para los teólogos cristianos. El Papa Benedicto XVI en su alocución dirigida a los participantes en la *Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias* el 31 de octubre de 2008, recordando a San Alberto, reconoció la importancia que tiene la filosofía y la ciencia para el cristianismo, expuso que:

---

<sup>488</sup> SAN ALBERTO MAGNO, *S. Th.*, II, trid. 12, q. 69, a. 2) en, Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Gredos, 1965, p. 478.

<sup>489</sup> JOLIVET. J., ob. cit., pp. 222-23.

«San Alberto nos recuerda que entre ciencia y fe hay amistad, y que los hombres de ciencia pueden recorrer, a través de su vocación al estudio de la naturaleza, un auténtico y fascinante recorrido de santidad»<sup>490</sup>.

### **La influencia del aristotelismo en el siglo XIII**

La distinción tradicional entre alta y baja Edad Media debe entenderse, ante todo, en un sentido teológico. Se sabe que la filosofía medieval cambió de identidad cuando la totalidad de la obra de Aristóteles fue traducida. La llegada de una enciclopedia aristotélica marca el comienzo de una nueva Edad Media, en la que ella suscita la aparición de una nueva sabiduría greco-judío-árabe que viene a relevar la sabiduría platónica popularizada por los padres de la Iglesia. Su influencia en el pensamiento teológico de los cristianos latinos del siglo XIII, es un fenómeno esencial. Es a este fenómeno al que hay que remontarse en esta época de exclusión y de ostracismo, donde dicha influencia echa raíces en la razón «occidental».

Esta íntima combinación de fe cristiana y filosofía, engendró en el siglo XII una percepción del Universo que nos asombra frecuentemente, pero que no carece de interés ni de belleza. Para un pensador de este tiempo, conocer y explicar una cosa consiste siempre en mostrar que esa cosa no es lo que parece ser, sino el signo de una realidad más profunda

Para comprender la actualidad del pensamiento medieval es necesario, según Gilson<sup>491</sup>, aceptar, desde el principio, las consecuencias que dimanar de la historia de la cultura occidental: la de una helenización cuyos principales agentes de transmisión se deben al Islam y al mundo judío. En el inicio mismo de la identidad europea están los traductores judíos de Toledo y los filósofos árabes de Andalucía.

Gracias a su aportación, el cristianismo pudo tomar muchos elementos de la especulación griega, pero sometiéndolos a un proceso de asimilación y transformación, de lo cual ha resultado una síntesis cristiana. Por otra parte, algunos dogmas cristianos,

---

<sup>490</sup> OLIVET J., *ibíd.*, p. 106.

<sup>491</sup> GILSON, Étienne, *El Tomismo*. Buenos Aires, Ediciones Desclées, 1943, p. 336.



por ejemplo la noción de un Dios creador y de la emanación del Verbo, han sido principios generadores de una especulación racional de carácter filosófico<sup>492</sup>. Pero, en concreto, la fe y la revelación cristiana han contribuido a orientar la especulación puramente racional y filosófica. Lo cual viene a significar que aunque, de suyo, filosofía y cristianismo sean cosas distintas, sin embargo, el cristianismo posee su propia filosofía cristiana, en virtud de un influjo de la fe en la especulación racional. La razón humana no solamente prueba la existencia de Dios, sino que late en ella un deseo natural implícito, aunque de suyo ineficaz, a verlo intuitivamente. El hombre aspira a la visión de Dios como a su felicidad natural, y ésta coincide con la visión beatífica.

Étienne Gilson, con gran conocimiento y deliberación expone que:

«Cristianismo y filosofía son dos cosas específicamente distintas por razón de sus objetos y motivos formales. La filosofía es un conocimiento natural, adquirido por la razón humana por medio de sus propias fuerzas. Mientras que el cristianismo es la luz de la fe. Así, pues, el motivo formal del asentimiento de la filosofía es la evidencia intrínseca, a la cual llega la razón unas veces inmediatamente, por intuición, y otras mediante demostración. El filósofo árabe sabe los objetos sobre que versa su ciencia; el cristianismo cree aquéllos sobre los cuales versa su fe. Por lo tanto, el cristianismo en cuanto tal no es, ni puede ser, una filosofía, pues está basado esencialmente en la fe, en la autoridad de Dios y en la revelación»<sup>493</sup>.

Tenemos, pues, que filosofía y cristianismo son dos campos distintos en cuanto a sus motivos formales de asentimiento a la verdad y en cuanto a la fuente de sus certezas respectivas. No obstante, esto no impide que hay un conjunto de verdades de orden natural materialmente comunes a la filosofía y al cristianismo, que son conocidas y aceptadas por los filósofos y los cristianos, si bien por distintos motivos formales.

Además, hay que tener en cuenta que ser *latino* es para el occidente medieval algo más que un título. La *alta* Edad Media es «*latina*» en el sentido en que es heredera del mundo galo-romano, pero también lo es, y especialmente, en el sentido en que el latín es su lengua cultural. Los textos sagrados, el Antiguo y el Nuevo testamento son leídos en latín; la enseñanza, esencialmente monástica, se da en latín; los textos del

---

<sup>492</sup> GILSON, E., *L'être et l'essence*. J. Vrin, 2ª ed., París, 1962 p. 44.

<sup>493</sup> MARÍAS, Julián, ob. cit., p. 125.

saber profano y religioso son redactados también en latín, como es el caso de las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla. Para algunos historiadores, la alta Edad Media se confunde con lo que se denomina la «Edad de las tinieblas» o *Dark Ages*. Esto es superficialidad, es injusto. Es forzoso reconocer, no obstante, que durante todos estos años los libros son raros y la cultura estaba poco extendida<sup>494</sup>.

### **Las relaciones entre el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, y la filosofía**

En este período el cristianismo mantiene estrechas relaciones, por una parte, con el judaísmo; por otra, con la filosofía griega, y, finalmente, con el islamismo. Sobre el judaísmo, la influencia cristiana es nula, o escasamente apreciable. Por el contrario, el influjo del judaísmo sobre el cristianismo es sumamente profundo. En el aspecto religioso, en cuanto que es su antecesor y su preparación, remota e inmediata. Y en el filosófico, con sus pensadores, que marcarán honda huella en el pensamiento cristiano. Los siglos XII y XIII son los momentos culminantes de esta complicada madeja de influjos mutuos. Avicena influye sobre Ibn Gabirol, Jehuda Ha Leví, Guillermo de Auvergne, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, etc., Averroes sobre Maimónides. Y todos ellos confluyen en la extraordinaria síntesis filosófica y teológica de Santo Tomás.

Como vemos, la filosofía medieval estaba muy involucrada con la naturaleza de Dios, y con la aplicación de la lógica y el pensamiento aristotélico a cada área de la vida. Un interés constante en este tiempo fue de probar la existencia de Dios, a través de la lógica si era posible.

Se ha discutido mucho si la historia del pensamiento humano tiene unidad. Si dedicamos un poco de atención a esta cuestión, descubriremos las articulaciones y conexiones más insospechadas entre los episodios de este magno drama del desarrollo del pensamiento humano. En este sentido, toda la Edad Media, hasta el Renacimiento inclusive, es un largo proceso de conservación, recuperación, reincorporación y asimilación de los valores culturales, políticos, sociales y filósofos heredados de Grecia—y Roma. Pero será en el siglo XIII cuando se recupera casi por completo el

---

<sup>494</sup> DE LIBERA, Alain, ob. cit., pp. 33-34.

*corpus aristotelicum*, mientras que la mayor parte de los *Diálogos* de Platón permanecerán ignorados hasta el siglo XV. Es de notar que esta recuperación se realiza dentro de un espíritu nuevo, que distingue profundamente a la Edad Media de la Antigüedad.

El objeto material sobre que versa la filosofía se encuentra dentro del mismo orden ontológico de la razón humana. Es intrínsecamente proporcionado a la capacidad del entendimiento y accesible a sus fuerzas naturales, aun cuando de hecho no siempre todos los hombres sean capaces de llegar a conocerlo. La escolástica trata, pues, problemas filosóficos, que surgen *con ocasión* de cuestiones religiosas y teológicas dentro del horizonte en que se plantean esos problemas. La filosofía medieval, es esencialmente distinta de la griega, ante todo porque sus preguntas son distintas y hechas desde distintos supuestos; el ejemplo máximo es el problema de la creación, que transforma de modo radical la gran cuestión ontológica y hace que la filosofía cristiana forme una etapa nueva frente a la del mundo antiguo.

En cambio, la fe cristiana es un asentimiento sobrenatural, que versa sobre un objeto revelado. Este objeto, materialmente considerado, puede ser doble. No todas las verdades reveladas por Dios pertenecen estrictamente al orden sobrenatural, sino que ha revelado también verdades de orden natural, los cuales, de suyo, no exceden la capacidad de la inteligencia humana ni en cuanto a su esencia ni en cuanto a su existencia. Por ejemplo, la existencia y los principales atributos de Dios, su providencia, la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, su providencia, el libre albedrío, la obligación moral, los deberes individuales y sociales, etc., etc., son verdades que están al alcance de la razón humana, y que el hombre puede adquirir por sus propias fuerzas. La necesidad de su revelación es tan sólo de orden moral. Si Dios se ha designado revelarlas, ha sido a fin de que las conociéramos con más facilidad y sin mezcla de error. Así, pues, hay un conjunto de verdades naturales comunes a la fe y a la filosofía. Lo que para el cristiano es una verdad *creída* por la fe, es para el filósofo una verdad *sabida* o admitida por demostración<sup>495</sup>.

---

<sup>495</sup> *S. Th.*, I, 1, c.

Pero esta distinción no significa una separación total entre cristianismo y filosofía, de hecho se hallan inevitablemente en una estrecha relación. Por esto, es evidente que puede darse una «filosofía cristiana» en cuanto al sujeto. No hay contradicción alguna en que un cristiano sea filósofo y en que un filósofo sea cristiano. No obstante, la influencia de la fe sobre la orientación filosófica en un cristiano debe mantenerse dentro de ciertos límites, de suerte que ni se confundan ni menos aún se comprometan ni la filosofía ni la fe. Es decir, que debe evitarse, por una parte el racionalismo, cuando la filosofía influye demasiado sobre la fe, y por otra, el fideísmo, cuando la fe influye excesivamente sobre la filosofía.

### **La sistematización de la teología**

Desde Mediados del siglo XII comienza a recogerse el fruto de los esfuerzos anteriores, preludivando lo que será el siglo XIII. No es posible seguir el proceso del desarrollo de la filosofía en la Edad Media sino a la vista de la constitución de la teología escolástica, la cual en este tiempo comienza a adquirir figura de ciencia. La teología se beneficia de las aportaciones de la filosofía griega, antes aún de la plena recuperación del *corpus aristotelicum*, aprovechando los numerosos elementos transmitidos a través de Boecio, Calcidio y de los Santos Padres. A su vez se aprecia en la filosofía una tendencia creciente a recuperar su carácter de ciencia racional autónoma y una categoría propia en el campo del saber, que no había tenido en siglos anteriores. Desde Abelardo puede apreciarse la inclinación a desglosarla de la teología, como un modo de saber distinto que, si de momento permanece subordinado a la teología, no tardará en recabar una personalidad propia.

La historia del pensamiento de la Edad Media es, en el fondo, la de la progresiva penetración de los elementos culturales greco-romanos en la medida y proporción en que van siendo recuperados. De esta forma, se logrará la plena sistematización del dogma cristiano en forma de teología científica en el siglo XIII, por obra de Santo Tomás de Aquino.

El avance llegó a su punto cumbre cuando se acometió la traducción directa del griego de todo el *corpus aristotelicum*. Hasta mediados del siglo XII habían conocido

los escolásticos a Aristóteles sólo indirectamente a través de la *Isagogue* de Porfirio, traducida y comentada por Boecio. Por ello significó un avance gigantesco el traducir directamente a Aristóteles del griego, primero los escritos lógicos que hasta ahora faltaban, los *Primeros y Segundos Analíticos* y *Elencos sofisticos*, lo que se denomina *Logica nova*, pero muy pronto se conocerían todas sus obras. Sin embargo, hay que reconocer que los puntos decisivos de la concepción del mundo del platonismo nunca fueron desplazados, llegando en ocasiones hasta a caracterizar el aristotelismo escolástico como una construcción meramente extrínseca. Según Jaeger «Aristóteles tiene conciencia de ser el primer griego que ha mirado el mundo real con ojos platónicos»<sup>496</sup>.

A un filósofo cristiano la revelación le enriquece positivamente el caudal de sus conocimientos, pero fuera del orden estrictamente filosófico. La fe le indica la existencia de muchas verdades, de las cuales no puede apartarse un cristiano sin dejar automáticamente de serlo. La fe se limita a afirmar la existencia de esas verdades, apoyándolas en razones extrínsecas de autoridad, como reveladas e impuestas por Dios y corroboradas por los criterios de revelación, positivos y negativos. Tampoco nos hace conocer la esencia intrínseca de esas verdades, que siempre permanecen oscuras. Pero la fe significa en muchas cuestiones un gran beneficio para la razón del filósofo, pues le orienta en su investigación, encauzándola y señalándole de antemano las conclusiones a que debe llegar y los errores de que se debe precaver. El resultado de la especulación de un filósofo cristiano, es racional. Pero el trabajo realizado para llevar a cabo su obra racional, puede estar guiada por su fe, la cual le preserva de incurrir en errores y le orienta positivamente hacia la verdadera solución<sup>497</sup>.

En el siglo XII, el pensamiento occidental se enriquece súbitamente con el gran movimiento de traducciones de obras griegas y árabes en el momento en que la filosofía musulmana y judía alcanzan en España su máximo grado de esplendor con Avempace, Averroes, Maimónides. Se trata de un acontecimiento de importancia capital para el desarrollo del pensamiento europeo. Aristóteles, que hasta mediados del siglo XII sólo era conocido por algunos tratados lógicos, penetra ahora en todo su valor. El aristotelismo proporciona un sentido nuevo en la investigación de la naturaleza, un

---

<sup>496</sup> JAEGER, Werner, *Platonism and its influence*, 1927, p. 28.

<sup>497</sup> JOLIVET, J., ob. cit., p. 154.

espíritu de confianza en las fuerzas de la razón, una tendencia a lo concreto, que suplanta al idealismo de tipo platonizante. Sin embargo, la introducción de Aristóteles plantea nuevos problemas y graves dificultades, derivadas de sus doctrinas sobre la eternidad del mundo, la negación de la Providencia, su incertidumbre sobre la inmortalidad del alma, su moral excesivamente naturalista, etc.

## **CAPÍTULO III**

### **Santo Tomás de Aquino**

Considero este capítulo de suma importancia porque Santo Tomás marca una etapa decisiva de la escolástica. Él continúa y lleva a término la obra iniciada por San Alberto Magno. Él fue la persona que hizo posible que el aristotelismo fuese más flexible y comprensible en todas las necesidades de la explicación dogmática en virtud de una reforma radical. Santo Tomás halla en la misma lógica de su aristotelismo, la manera de insertar los resultados principales de la tradición escolástica en un sistema que es armónico, preciso y claro en los detalles. Santo Tomás se propuso fundir la obra de Aristóteles con las verdades que Dios ha revelado al hombre y de la que la Iglesia es depositaria.

#### **La personalidad de Santo Tomás de Aquino**

Santo Tomás marca una etapa decisiva en la escolástica y en el mundo cristiano en general. Su obra presenta una ordenación sistemática de los elementos más diversos en un conjunto único. Gracias a la especulación tomista, el aristotelismo se hace flexible y más comprensible a las necesidades del cristianismo. En Santo Tomás aún se aprecia mejor como utiliza en profundidad a Aristóteles y a sus comentaristas griegos, en un sistema que es preciso y claro en sus detalles. El aristotelismo ya no es para él, como lo era para San Alberto, algo confuso en el que se han integrado tanto las teorías originales como las diversas interpretaciones de los filósofos judíos y musulmanes. Trata de establecer el verdadero significado del aristotelismo tomándolo de los textos de Aristóteles. De los intérpretes judíos e islámicos se vale como fuentes independientes, cuya fidelidad a Aristóteles, examina cuidadosa y críticamente. Aristóteles es para Santo Tomás el fin último de la investigación filosófica.

Santo Tomás utiliza sus fuentes con respeto y gratitud, pero siempre con noble y abierta independencia, no vacilando en corregirlas o en apartarse de otras cuando no las considera en armonía con la verdad. Su forma clara de entender y exponer los valores de

la teología y la filosofía en su gran obra, fue reconocida por el Papa Pio XII. Cuando fue elegido Papa dijo en su alocución del 24 de junio de 1939 a los alumnos de ambos cleros de los seminarios, colegios y facultades de la Ciudad Eterna, refiriéndose a Santo Tomás dijo que: «Su sabiduría filosófica es tal que pone las verdades de orden natural en la más viva luz y las recoge todas en una síntesis orgánica maravillosa y solidísima» (AAS 31).

Santo Tomás representaba la mejor guía que tuvo la filosofía escolástica. Los principios filosóficos del santo tomados en su conjunto, no son otros que los enseñados por los grandes filósofos que ya hemos comentado y los Padres de la Iglesia. Santo Tomás llegó hasta donde podía llegar la razón, más allá sólo hay la verdad sobrenatural de la fe. Fusionar la filosofía con la fe, la obra de Aristóteles con las verdades que Dios ha revelado al hombre y de las que la Iglesia es depositaria, esta es la labor que se propuso Santo Tomás con toda claridad.

### **Su vida y obras**

Santo Tomás es considerado la figura más relevante de la filosofía escolástica medieval, llegó a superar a todos los profesores por su nuevo método de enseñar, claro, conciso, profundo, y por su extraordinaria originalidad. Todo era nuevo en él, presentó nuevos argumentos, y nuevas razones Reusó con energía y tenacidad toda clase de altos puestos y dignidades eclesiásticas, contento con ser siempre un pobre y humilde fraile.

Durante el período 1256-59 fue profesor de la Universidad de París, y luego pasó a Italia, donde residió hasta 1268 y donde profesó en diversas universidades. En 1269 volvió a París e intervino en las disputas y controversias contra los averroístas, al tiempo que desarrollaba una gran actividad docente y escribía parte de sus obras. En cuanto al contenido de dichas obras, hemos de distinguir, en general, los *Comentarios* a Aristóteles, las *Sumas* y las *Cuestiones disputadas*. Los *Comentarios* pueden ser considerados como otros tantos ensayos para explicar los escritos de Aristóteles sobre los que tratan y para destacar su contenido. Son, pues, a la vez, obras de interpretación y de crítica. El interés que presentan es con frecuencia considerable en cuanto a lo que nos enseñan sobre las obras estudiadas; pero, desde el punto de vista de Santo Tomás



mismo, ofrecen el particularísimo interés de hacernos asistir directamente al trabajo de su pensamiento. El *Comentario a las Sentencias* nos muestra su pensamiento en vías de formación, tentado todavía por ciertas fórmulas avicenianas que terminará por corregir; los *Comentarios* a Aristóteles y al Pseudo Dionisio, son igualmente indispensables.

Mas para un estudio directo del pensamiento de Santo Tomás hay que dirigirse a las dos *Sumas*. La exposición completa de la filosofía tomista, se encuentra en las dos primeras partes de la *Suma teológica*. La *Suma contra los gentiles* contiene la misma doctrina, pero pretende fundamentarla, lo más completamente posible, en la demostración racional. Por lo tanto, ahí se debe buscar la discusión profunda de los problemas resueltos en la *Suma teológica*; allí nuevamente considerados y enfocados desde todos los puntos de vista, sometidos a la prueba de innumerables objeciones. En fin, para el caso en que parezca necesaria una nueva profundización en los problemas, es preciso acudir a las *Quaestiones disputatae* (*De potentia, De malo, De unione Verbi incarnati*, etc.), así como a las *Quaestiones quodlibetales*. El conocimiento de algunas cuestiones disputadas, como las *Quaestiones de Veritate* o *De Potentia*, por ejemplo, resulta tan indispensable como el de las dos *Sumas* para quien desee penetrar hasta el fondo mismo del pensamiento de Santo Tomás<sup>498</sup>.

Santo Tomás era partidario y defensor de la filosofía de Aristóteles en todo aquello que no se oponía a la fe revelada, llevó hasta sus últimas consecuencias algunas de las tesis aristotélicas. Santo Tomás parte del intento de armonizar la razón y la fe, sosteniendo que no pueden estar en oposición. En este sentido defiende que, aun siendo independientes, son, sin embargo, siempre conciliables.

Gracias a la especulación tomista, el aristotelismo se hace más flexible y más entendible a todas las necesidades de la explicación dogmática. Santo Tomás halla en la misma lógica de su aristotelismo la manera de insertar los resultados principales de la tradición escolástica en un sistema que es armónico y acabado en su conjunto. En este trabajo especulativo, se vale, sobretudo, no sólo de Aristóteles, sino que tiene en cuenta a las diversas interpretaciones de los filósofos musulmanes y judíos. Para Santo Tomás, Aristóteles llegó hasta donde podía llegar la razón; más allá sólo hay la verdad

---

<sup>498</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero. Gredos, 1965, p. 516.

sobrenatural de la fe. Unir la filosofía con la fe, la obra de Aristóteles con las verdades que Dios ha revelado al hombre y de las que la Iglesia es depositaria, es la labor que se propuso hacer Santo Tomás, y lo hizo con gran brillantez.

Demuestra con gran evidencia que no puede existir verdadero conflicto entre las verdades de orden natural y las verdades de fe que Dios ha revelado. Santo Tomás concibe la filosofía como la ciencia racional por excelencia, ya que por ella se puede alcanzar el conocimiento perfecto para entender orden reinante en el Universo.

Define la metafísica como la ciencia que considera el ser en cuanto ser y las características que pertenecen al ser como tal. Toda su metafísica está dominada por la teoría del acto y la potencia; el acto como aquello que está determinado y la potencia como aquello que es determinable. Otros temas importantes de su pensamiento filosófico son el de la sustancia y los accidentes, y el de la esencia y la existencia, defendiendo en este aspecto la distinción real entre ambas en todos los entes creados.

En cuanto a su pensamiento moral, su ética se orienta al *fin último del hombre*, el bien y la felicidad, y al cual deben acceder todos los hombres mediante el ejercicio libre de su voluntad; este fin último no es otro que Dios mismo. La voluntad lo apetece todo bajo la razón de «bien» y, según Santo Tomás, sólo Dios puede satisfacer plenamente los deseos de felicidad de la voluntad humana.

Su forma de pensar refleja el gran sentimiento de gratitud que Santo Tomás tenía de San Agustín. Él sabía que el conocimiento no consistía en evaluar, definir y manipular un objeto externo; lo conocido arrastraba al pensador a una relación íntima con ello mismo. El conocimiento de Dios era inseparable del amor de Dios<sup>499</sup>. Por esto, San Agustín enseñaba que cuando nuestros poderes de razonamiento están anegados por la pasión, las criaturas se olvidan de Dios y se deleitan de manera avergonzada entre sí. El espectro de la razón hundida por el caos de las sensaciones reflejaba la tragedia del hombre.

---

<sup>499</sup> McINTOSH, Mark A. K., *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 146.

## **La realidad de la existencia de Dios**

A partir de la comunicación de Dios se ve confrontado el hombre con el tema de Dios como problema fundamental de su existencia. La certeza de la realidad de Dios sólo es posible para el hombre en la aceptación libre de la revelación realizada en la fe. Ya que la posibilidad de conocerle radica para el hombre en la facticidad de la revelación como comunicación y manifestación de la realidad de Dios. Se insiste en la necesidad absoluta de la revelación para que el hombre, en su situación histórica concreta, pueda llegar a él de manera fácil y cierta.

Santo Tomás, siguiendo las verdades de la Iglesia, y con ayuda de la filosofía, supo interpretar brillantemente la verdad de la revelación. El contenido de la filosofía cristiana como refleja la obra de Santo Tomás es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas y salvaguardadas, gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón, y viceversa.

Respecto de la fe en Dios, lo que mueve al creyente a creer, según Santo Tomás, es su propio querer creer, su propia voluntad. Por esto defiende la legitimidad del acto de fe indicando que en último término tiene su origen en Dios. La responsabilidad de cada persona depende de la voluntad de tener por cierta o no la fe que el entendimiento no alcanza.

Los siglos XII y XIII era un período en donde la filosofía y la teología tenían una estrecha relación. Como ocurría con otros pensadores cristianos, y judíos, Santo Tomás, lo mismo que Maimónides, comprendía perfectamente que había que distinguirlas por separado. A la filosofía le correspondía el campo de la verdad natural, y a la teología el campo de la verdad sobrenatural. El filósofo utiliza la razón y saca conclusiones que son el fruto del razonamiento humano; el teólogo utiliza la verdad revelada y desde ella con la razón y apoyado en la autoridad divina, saca conclusiones que pertenecen al ámbito de la fe.

Probablemente, esta fórmula es la más adecuada para expresar el principio de la reforma radical que Santo Tomás aportó al aristotelismo. Existen distintos seres en el mundo, es obvio que el ser de Dios y el de las criaturas es distinto. Los dos significados

de la palabra *ser* ni son idénticos ni completamente distintos; sino que se corresponden proporcionalmente, de tal modo que el ser divino implica todo lo que la causa implica respecto al efecto. Santo Tomás lo expresa diciendo que el ser no es unívoco ni equívoco, sino análogo, es decir, que implica proporciones distintas. La proporción es en este caso una relación de causa y efecto, el ser divino es causa del ser finito<sup>500</sup>. Pero en Santo Tomás no puede concebirse una distinción entre el ser divino y el ser de las demás cosas; el ser aristotélico es verdaderamente uno, su causa está en la sustancia. Para Santo Tomás el ser no es uno; el creador está separado de la criatura. Las determinaciones finitas de la criatura nada tienen que ver con las determinaciones infinitas de Dios, sino que únicamente las reproducen de modo imperfecto y demuestran su acción creadora. El aristotelismo de Santo Tomás sigue un camino opuesto al que sigue la filosofía musulmana. Esta acaba en la necesidad y eternidad del ser, de todo el ser, incluso del mundo. Santo Tomás acaba en la contingencia del ser del mundo y en su dependencia de la creación divina.

Santo Tomás continúa diciendo:

«Y puesto que Dios es lo más inmutable, a Él compete ser eterno en grado máximo. Y no solamente es eterno, sino que es su misma eternidad; y, en cambio, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguno es su ser. Pero Dios es su ser uniforme. Por lo cual, lo mismo que es su esencia, es también su eternidad»<sup>501</sup>.

Como es sabido, la fe es una de las tres virtudes teologales, don sobrenatural por el que, gracias a la inspiración divina y a su gracia, es posible creer firmemente en todo lo revelado por Dios. Es un acto interior que obliga a aceptar, con exclusión de los sentidos, verdades superiores de razón. Gilson, siguiendo a Santo Tomás en este importante punto, muestra las palabras del santo con gran claridad:

«Los artículos de la fe son conocimientos de origen sobrenatural, contenidos en fórmulas cuyo sentido no nos es enteramente penetrable, pero que debemos aceptar como tales, aunque no podamos comprenderlos. Así, pues, un filósofo argumenta

---

<sup>500</sup> *S. Th.*, I, q. 13 a. 5.

<sup>501</sup> *Ibid.*, I, q. 10 a. 2, en *Suma Teología*, tomo I, 3ª ed., Santiago Ramírez, O.P., trad. Raimundo Suárez.O.P. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964.

siempre buscando en la razón los principios de su argumentación; un teólogo argumenta siempre buscando sus principios primeros en la revelación. Ahora bien, la concordancia de la verdad con la verdad es necesaria. Es por tanto, cierto que la verdad de la filosofía se ajustaría a la verdad de la revelación por una cadena ininterrumpida de lazos de unión verdaderos e inteligibles, si nuestro espíritu pudiese comprender plenamente los datos de la fe. De aquí resulta que, siempre que una conclusión filosófica contradice al dogma, nos hallamos ante un signo cierto de que tal conclusión es falsa. La razón, debidamente advertida, tiene que criticarse en seguida a sí misma y encontrar el punto en que se ha producido el error. También se deduce de aquí que la imposibilidad en que nos hallamos de tratar a la filosofía y a la teología con un método único, no nos impide considerarlas como formando idealmente una sola verdad total. Por el contrario, tenemos el deber de llevar lo más lejos posible la interpretación racional de las verdades de la fe, de ascender por la razón hacia la revelación y de volver a descender desde la revelación hacia la razón<sup>502</sup>.

En todos sus escritos puede verse el modelo más acabado de esta unión y concordia admirables. Porque unas veces la fe dirige a la razón, señalándose el objeto de sus investigaciones; otras, la razón prepara, defiende y explica lo que la fe nos enseña, y siempre conservando cada cual sus propios derechos, en propia autonomía. Como también su propia dignidad, y su propio valor. Y cuando el caso lo requiere, se unen ambas en estrecha unión y armonía; esta unión siempre fue de gran importancia, lo sigue siendo particularmente en nuestros tiempos. Fue a partir del siglo XVI, cuando comenzaron a sembrarse los gérmenes de una libertad desenfrenada de la razón contra la religión.

En las enseñanzas de la Escritura existe el misterio y lo indemostrable, pero también existe lo inteligible y lo demostrable. Ahora bien, es mejor entender que creer, siempre que nos sea permitido elegir. Hay, pues, dos áreas específicamente distintas, que, sí se pueden, al menos, concordar y completarse. Santo Tomás sabe por la fe, hacia dónde se dirige y, sin embargo, no progresa sino mediante los recursos de la razón.

Todos sabemos que la civilización medieval se caracteriza por la extraordinaria importancia que en ella toma el elemento religioso. El contenido de la filosofía cristiana es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas o simplemente salvaguardadas, gracias a la ayuda que la revelación ha prestado a la razón.

---

<sup>502</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1985, p. 517.

Hablar de un ser supremo, en el sentido propio de los términos, es en primer lugar admitir que sólo hay un ser que merece verdaderamente el nombre de Dios, y es admitir además que el nombre propio de ese Dios es el Ser, de modo que ese nombre pertenece a ese ser único en un sentido que sólo a él conviene<sup>503</sup>. Si hay un Dios y si no hay más que uno, todo lo demás deberá referirse siempre a él.

En cuanto a la eternidad, ésta hay que entenderla como una perpetuidad que no tiene principio ni tendrá fin, y en este sentido es propio atributo de Dios. Santo Tomás explica que la eternidad de Dios se sigue de su absoluta inmutabilidad:

«Todo lo que comienza a ser o deja de ser lo hace por movimiento o mutación. Hemos demostrado que Dios es completamente inmóvil. Luego es eterno, carente de principio y de fin. Dios es eterno, es decir, es su propia eternidad. La eternidad es el mismo Dios. En Dios no hay potencia pasiva, porque si Dios es eterno es necesario que no esté en potencia»<sup>504</sup>.

Según lo que se ha dicho, está claro que hay una substancia eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles. La verdad es que Aristóteles ha comprendido perfectamente que Dios es, entre todos los seres, el que merece por excelencia el nombre de ser. El ser divino es necesariamente eterno, puesto que la existencia es su esencia misma. Lo infinito del Dios tomista es precisamente aquello fuera de lo cual no hay nada<sup>505</sup>. Santo Tomás sigue diciendo que:

«Dios posee la perfección de todas las cosas creadas actuales y posibles. Lo cual quiere decir que es infinitamente perfecto. Este procedimiento de la causalidad divina sólo nos lleva admitir en Dios perfecciones por Él causadas, o sea perfecciones múltiples y variadas que se encuentran en las criaturas»<sup>506</sup>.

El ser, como sabemos, es indefinible en sentido riguroso por su carácter de concepto supremo y universalísimo. Para Santo Tomás el ser es el acto primero y fundamentalmente, es lo más profundo e íntimo de todo. Nos dice: «Por ello nada hay

---

<sup>503</sup> *Ibid.*, *El espíritu de la filosofía medieval*, 2ª ed. Rialp, Madrid, 2004, p. 47.

<sup>504</sup> *S.C.G.*, I, c. 23.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>506</sup> *S.Th.*, I, q. 4-6

más formal y simple que el ser»<sup>507</sup>. Ahora bien, Dios, que es su propio Ser, posee el ser con toda su virtualidad. Luego no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convengan a cualquier otro. La perfección suprema de ser, que es el que hace que algo sea ente viviente y espíritu; explica que tanto la vida como el espíritu estén constituidos por la propia perfección y actualidad del ser mismo.

Por ello se dijo de Él en la Sagrada Escritura: «Yo soy el que soy». El «ipsum esse no coincide, como lo precisa bien el *De ente et essentia con el ens universale*. El ser universalísimo es el más simple y el más pobre que se puede pensar; coincide con el concepto puramente formal del simple «algo». Dios, en cambio, es la plenitud de ser, el compendio absoluto de toda perfección, tan infinito que nada nuevo se le puede añadir<sup>508</sup>.

Lo que es cierto, dice Gilson que:

«Cuando se trata del movimiento y del orden de las cosas, lo es, con mayor razón de su mismo ser. Cada ser es «alguna cosa que es» y, cualquiera que sea la naturaleza o esencia de la cosa considerada, jamás incluye su existencia. Un hombre, un caballo, un árbol, son seres reales, es decir, sustancias, ninguno de los cuales es la existencia misma, sino solamente un hombre que existe, un caballo que existe o un árbol que existe. Por tanto, se puede decir que la esencia de todo ser real es distinta de su existencia; y, a menos que se suponga que lo que de suyo no es, pueda darse a sí mismo la existencia, lo cual es absurdo, hay que admitir que todo aquello cuya existencia es distinta de su naturaleza recibe de otro su existencia. Ahora bien, lo que es por otro no puede tener más causa primera que aquello que es por sí. Es, pues, necesario que exista, como causa primera de todas las existencias de este género, un ser en quien la esencia y la existencia sean una sola y misma cosa. A este ser es al que llamamos Dios»<sup>509</sup>.

Hablar de un ser supremo, en el sentido propio de los términos, es en primer lugar admitir que sólo hay un ser que merece verdaderamente el nombre de Dios, y es admitir además que el nombre propio de ese Dios es el Ser, de modo que ese nombre

---

<sup>507</sup> S.C.G., I, c. 24.

<sup>508</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1985, p. 403.

<sup>509</sup> *Ibid.*, *El espíritu de la filosofía medieval*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 2004, p. 520.

pertenece a ese ser único, en un sentido que sólo a Él conviene. Como dice Gilson, si hay un Dios y sí no hay más que uno, todo lo demás deberá referirse siempre a Él<sup>510</sup>.

Santo Tomás sostiene que se puede con la razón demostrar con toda certeza la existencia de Dios, a partir de los datos que nos proporcionan los sentidos, que dan información de las cosas materiales. Para conocer la existencia de Dios hay que partir de aspectos concretos y existenciales de estas cosas.

Santo Tomás enseña que tratándose de Dios, más podemos decir lo que no es que lo que es, y cuando hacemos enunciados positivos, los contenidos de nuestros conceptos han de ser elevados, al aplicarlos a Dios, a un orden totalmente superior, por encima de todo. No se trata meramente de una gradual transportación, por ejemplo del concepto de bueno, o de espíritu o de vida o de ser, en una línea de esencia que avanza uniforme en la bondad, en el espíritu, en la vida y en el ser creado y divino. No es cuestión simplemente de grado. Con ello no saldríamos del orden de la predicación unívoca; colocaríamos en el fondo a lo divino y a lo terreno bajo el mismo denominador y se abriría así una puerta al panteísmo. Pero tampoco deberemos prender a nuestros conceptos comunes un sentido totalmente inverso, pues en ese caso nada sabríamos propiamente de Dios.

Dios es el ser más perfecto que se puede pensar. El ser más perfecto que la mente puede concebir. Pero Dios también puede ser considerado bien en sí mismo, bien como principio y fin de todas las cosas. De estos tres aspectos bajo los cuales Dios puede y debe ser considerado nacen tres grandes divisiones de la teología: 1) tratado de Dios en sí mismo, como uno y trino; 2) tratado de Dios como creador de todas las cosas, y 3) tratado de Dios como fin de todas las criaturas por Él causadas. Santo Tomás ajusta todo el desarrollo de su *Suma Teológica* a este triple aspecto bajo el cual debe ser Dios estudiado. Comienza considerando a Dios en sí mismo, como uno en esencia y trino en personas; luego le contempla como principio eficiente y creador de todas las cosas, las cuales aparecen a sus ojos como un destello del poder de la sabiduría y de la bondad de Dios; y por último, siguiendo el rumbo que con su obrar señalan todas las criaturas, principalmente las racionales y libres, vuelve a remontar su consideración a Dios, en

---

<sup>510</sup> *Ibíd.*, p. 45.



quien contempla el bien supremo y fin último de la actividad de todos los seres, particularmente de la actividad consciente y libre del hombre. De esta manera termina en Dios la consideración del teólogo, que Dios había comenzado<sup>511</sup>.

### **El amor de Dios**

El mundo cristiano no relata sólo la gloria de Dios por la grandeza que se refleja en el Universo. Basándose en esta grandeza, se entiende que el Dios de Santo Tomás es un Dios que ama, mientras el Dios de Aristóteles es un Dios que se deja amar. El amor que mueve al cielo y a los astros, en Aristóteles, es el amor del cielo y de los astros por Dios, en tanto que el que los mueve en Santo Tomás es el amor de Dios por el mundo<sup>512</sup>.

Todas las cosas han sido ordenadas por Dios al último fin de la creación. En todas, absolutamente en todas, en las obras de Dios brillan su misericordia y su justicia. En la creación, una cosa creada está ordenada a otra, también creada, como lo están las partes al todo, y el todo a Dios. Todo se ordena a Él según el plan de la sabiduría divina y, por tanto, la justicia de Dios establece en las cosas un orden en conformidad con la razón o idea de su sabiduría, que es su ley, con la razón se llama verdad, y por esto, incluso entre nosotros hablamos de la verdad de la justicia<sup>513</sup>.

Dios es un ser bueno, que hace todo de la nada y confiere gratuitamente a los seres a quienes crea, no sólo la existencia, sino aun su orden, sin sufrir ninguna causa intermedia y por consiguiente inferior entre él y su obra. Como es el único autor, asume la plena responsabilidad. Dios es la actualidad pura del ser, y pues creándolas comunicaba el ser a las criaturas, convenía que al comunicarles la semejanza de su ser les comunicase la semejanza de su causalidad<sup>514</sup>. Pero, puesto que es el Ser, Dios es también la Causa perfecta; es menester, pues, que las cosas creadas por Él participen de su perfección, de modo que toda injusticia hacia la perfección de aquellas es una injusticia hacia la perfección de su poder.

---

<sup>511</sup> *S. Th.*, I, q. 47 a. 2.

<sup>512</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> *Ibid.*, *S. Th.*, I, q. 2 a. 1.

<sup>514</sup> *S.C.G.*, III, 69.

Es necesario que Dios conozca las cosas que son distintas de Él. No cabe duda que Dios se conoce perfectamente a sí mismo, pues de otro modo su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Mas para entender perfectamente una cosa es indispensable conocer bien todo su poder, y no se conoce del todo el poder de una cosa si no se sabe hasta donde se extiende. Si, pues, el poder divino se extiende a lo que es distinto de Dios, porque es la primera causa eficiente de todas las cosas, es forzoso que conozca todo lo que es distinto de Él<sup>515</sup>. Ampliando este punto, Santo Tomás continúa diciendo:

«Por consiguiente, como la esencia divina contiene cuanto de perfección hay en las cosas, y mucho más, puede Dios conocer en sí mismo todos los seres con conocimiento propio [...] Dios no se conocería perfectamente a sí mismo si no conociese todos los modos posibles con que otros pueden participar de su perfección, como tampoco conocería con perfección el ser si no conociera todos los modos de ser. Queda, pues, fuera de duda que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio en cuanto son distintas unas de otras»<sup>516</sup>.

Explica que Dios conoce todas las cosas, y no sólo las que existen de hecho, sino también las que están en su poder o en el de las criaturas y también las futuras contingentes. Las cosas que se realizan en el tiempo las vamos nosotros conociendo en el transcurso del tiempo, pero Dios las conoce en la eternidad que está por encima del tiempo<sup>517</sup>.

### **El orden del Universo**

Lo mejor de cuanto existe es el orden del Universo. Por tanto, el orden del Universo es algo buscado o intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de accidentes, como han dicho los que opinan que Dios solamente hizo la primera criatura, y ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta que fue producida tanta multitud de cosas como vemos, ya que con arreglo a este parecer, Dios no tendría idea más que de lo primero que creó. Pues si Dios creó y se propuso directamente el

---

<sup>515</sup>, *S. Th.*, I, q. 3, a. 4.

<sup>516</sup> *S. Th.*, I, q. 14 a. 6.

<sup>517</sup> *S. Th.*, I, q. 14 a. 13.

orden del Universo, es necesario que tenga idea de él. Pero no es posible tener idea de un todo si no tiene concepto propio de cada uno de los elementos que lo integran<sup>518</sup>.

Gilson resalta las palabras de Santo Tomás cuando se refiere al Universo de la siguiente manera:

«Un Universo sin causalidad verdadera, o en el que la causalidad no produjera su pleno efecto, sería un Universo indigno de Dios. En fin, puesto que Dios es el bien supremo, debe haber hecho todo para lo mejor. Ahora bien, es mejor que el bien que él atribuye a cada ser pueda expandirse y llegar a ser el bien común de todos. Mas para que el bien de uno llegue a ser el bien de los demás es menester que se comunique, y no pueda comunicarse sino obrando. Dios, pues, ha comunicado su bondad a las cosas de modo tal que cada una de ellas pueda transmitir a las demás la perfección que ha recibido»<sup>519</sup>

El universo cristiano es, pues, un mundo enteramente bueno en lo que es; pero incompleto, y tiende por consiguiente a conquistar su bien perfeccionando su ser. Que existe un ser primero de todos, poseyendo la perfección plena del ser, y que llamamos Dios, es cosa demostrada.

### **La importancia de la fe**

El sistema tomista se basa en la determinación rigurosa de la relación y la revelación. Al hombre, cuyo fin último es Dios, que excede a la comprensión de la razón, no le basta la investigación basada en la razón. Las verdades mismas, a que por sí sola puede llegar la razón, no pueden alcanzar todas las personas, y el camino que a ellas conduce no está libre de errores. Por ello, fue necesario que el hombre fuera instruido convenientemente y con mayor certeza por la revelación divina. Pero la revelación ni anula ni inutiliza la razón, según Santo Tomás, la gracia no elimina la naturaleza, sino que la perfecciona. La razón natural está subordinada a la fe. Es cierto

---

<sup>518</sup> *S.Th.*, I, q. 16, a. 5.

<sup>519</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 155.

que la razón no puede demostrar lo que pertenece a la fe, porque entonces la fe perdería todo su mérito. Pero puede servir de auxiliar a la fe<sup>520</sup>.

Sin embargo, por otra parte, la razón tiene su propia verdad. Los principios que le son intrínsecos y que son certísimos, porque es imposible pensar que sean falsos, le han sido infundidos por Dios, que es el autor de la naturaleza humana. Por lo tanto, estos principios derivan de la sabiduría divina y forman parte de ella. La verdad de razón nunca puede ser opuesta a la verdad revelada. Cuando surge una oposición, es señal de que no se trata de verdades racionales, sino de conclusiones falsas<sup>521</sup>.

El principio aristotélico de que «todo conocimiento empieza por los sentidos», es utilizado por Santo Tomás para limitar la capacidad y las pretensiones de la razón. La razón humana puede, es cierto, elevarse hasta Dios; pero sólo partiendo de las cosas sensibles. Santo Tomás nos dice que:

«Mediante la razón natural, el hombre no puede llegar a conocer a Dios si no es a través de las criaturas. Las criaturas conducen al conocimiento de Dios, como el efecto lleva a la causa. Por consiguiente, gracias a la razón natural, sólo podemos llegar a conocer a Dios lo que le corresponde necesariamente por ser el principio de todas las cosas que existen»<sup>522</sup>.

De las dos demostraciones que puede lograr la razón, la *a priori*, que parte de la esencia de una causa para descender a sus efectos, y la *a posteriori*, que parte del efecto para remontar a la causa, como hemos comentado, sólo la segunda puede utilizarse para conocer a Dios<sup>523</sup>. Pero aunque lleva a admitir la necesidad de la existencia de Dios como causa primera, nada puede decir acerca de la esencia de Dios. Por lo tanto, la razón, con sólo sus fuerzas, no puede llegar a demostrar la Trinidad y la Encarnación ni todos los misterios relacionados con estos dos. Estos misterios son los verdaderos «artículos de fe» que la razón puede aclarar y defender, pero no demostrar; mientras que

---

<sup>520</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. De Trinit.* a. 3.

<sup>521</sup> *S.C.G.*, I, 7.

<sup>522</sup> *S. Th.*, I, q. 32, a 1.

<sup>523</sup> *S. Th.* I, q. 2 a 2.

la existencia de Dios y otras cosas acerca de Dios, que la razón con sus propias fuerzas puede llegar a demostrar, son los *preámbulos de la fe*.

Aclarando así el *campo* de la fe y de la razón, Santo Tomás pasa a aclarar los *actos* correspondientes. Siguiendo a San Agustín<sup>524</sup>, Santo Tomás define el acto de la fe, el *creer*, como un «pensar con asentimiento», entendiendo por «pensar» la «consideración investigadora del intelecto y el consentimiento de la voluntad». El conocimiento está condicionado en su constitución, en su funcionamiento, y por tanto, en su valor de verdad, por principios que son independientes de los sentidos y, por consiguiente, innatos. Porque es Dios quien directamente los infunde, Santo Tomás refiriéndose a San Agustín, manifiesta que la mente, para conocer con certeza, ha de estar regulada por normas inmutables y eternas. Por esto manifiesta:

«Pero este acto que es el creer, incluye la adhesión firme a una parte; en lo que el creyente es semejante al que tiene ciencia o inteligencia, su conocimiento no es perfecto como el del que tiene una visión evidente, en lo cual es semejante al que duda, sospecha u opina. Y así, es propio del creyente pensar con asentimiento»<sup>525</sup>.

El asentimiento implícito a la fe, si bien es semejante por su seguridad al implícito en la inteligencia y en la ciencia, es diferente por su móvil, pues no está producido por el objeto, sino por una *elección* voluntaria que inclina al hombre hacia un lado y no hacia el otro. En efecto el objeto de la fe no es «visto» por los sentidos ni por la inteligencia, pues la fe, como dijo San Pablo (*Hebreos*, XI, 1), es «la prueba de las cosas no vistas»<sup>526</sup>. De este modo Santo Tomás, aunque reconoce a la fe mayor certeza que al saber científico, funda esta certeza en la voluntad, reservando únicamente a la ciencia la certeza objetiva.

### **La teoría del conocimiento**

---

<sup>524</sup> SAN AGUSTÍN, *De praedest. sanctorum*, 2 en Concha Aguilera, *Historia del pensamiento*, t. 1, ob. cit., p. 376.

<sup>525</sup> *S. Th.*, II, 2, q. 2, a 1.

<sup>526</sup> *S. Th.*, II, 2, q. 1 a 4.

Al igual que Aristóteles, considera que la realidad está formada por sustancias, compuestas por materia y forma, siendo la forma la responsable de la esencia de dicha sustancia. El mundo se articula debido a la existencia de estas formas, sin las cuales sería imposible el conocimiento.

Santo Tomás dedica especial atención a la psicología del conocimiento. Piensa con Aristóteles que la razón es la más perfecta potencia anímica del hombre, y suscribe con ello un primado del entendimiento sobre la voluntad. Como podemos observar, se refleja un gran intelectualismo en Santo Tomás<sup>527</sup>. Esto, con todo, sólo en el orden psicológico, en cuanto que el objeto del conocimiento, por su ser ideal abstracto, es más simple; pues en el terreno ético es donde se trata de captar valores superiores al espíritu humano. Sobretudo por el concepto de Dios, adquiere una mayor valoración la voluntad. Por razón de esta especial valoración del conocer, comprendemos bien que Santo Tomás haya analizado concienzudamente desde el punto de vista psicológico el proceso del conocimiento<sup>528</sup>.

La teoría del conocimiento es una parte importante no sólo en la filosofía sino también en las religiones monoteístas. Santo Tomás no se ocupó específicamente de desarrollar una teoría del conocimiento, del modo en que se ocuparán de ello los filósofos modernos. Al igual que para la filosofía clásica, el problema del conocimiento que suscita en relación con otros problemas en el curso de los cuales es necesario aclarar en qué consiste conocer. En el caso de Santo Tomás esos problemas son fundamentalmente teológicos y psicológicos. Por ser el hombre punto de intersección entre lo meramente corporal y lo espiritual, su modo peculiar de conocer tiene una doble vertiente: por una parte, gracias a su cuerpo, el hombre parte de los sentidos para adquirir conocimiento; pero por otra, gracias a su intelecto, el hombre puede abstraer de las cosas sensibles sus formas o esencias inteligibles, y remontarse así al mundo espiritual. El proceso del conocimiento se da bajo la cooperación estrechísima de alma y cuerpo<sup>529</sup>. Santo Tomás de una manera clara da a entender que los seres humanos son la cúspide de una creación que tiene un propósito, por consiguiente dice que:

---

<sup>527</sup> *S.Th.*, I, 82, 3.

<sup>528</sup> *S. Th.*, I, 79.

<sup>529</sup> SANTO TOMÁS, *De anima* III, 8, 431 b.

«Cuanto más nobles son algunas cosas del Universo, tanto más deben participar de un orden, que es la que constituye el bien del Universo. Las cosas más cercanas al fin entran más de lleno en su ordenación al mismo, porque mediante ellas se ordenan las demás a él. Ahora bien, las acciones de las sustancias intelectuales se ordenan más próximamente a Dios, como fin, que las acciones de las demás cosas. En consecuencia, las acciones de las sustancias intelectuales caen más dentro del orden de la divina providencia, por la que Dios lo ordena todo hacia sí, que las acciones de las otras cosas»<sup>530</sup>

Considerando primeramente la condición misma de la naturaleza intelectual, que la hace dueña de su acto, vemos que requiere de la providencia un cuidado por el cual sea entendida de por sí, mientras que la condición de los otros seres que no son dueños de su acto, muestra que dicho cuidado se les dispersa, no por ellas, sino en cuanto que están ordenadas a otros, pues lo que sólo es actuado por otro se toma como instrumento mientras que lo que obra por sí mismo se toma como agente principal. Luego Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por sí mismas y las demás, como ordenadas a ella. En este gran diseño de Dios, que tan brillantemente nos describe Santo Tomás, nos dice que:

«Siendo connatural al hombre adquirir el conocimiento por medio de los sentidos, y difícilísimo trascender las cosas sensibles, Dios le proveyó de tal manera que pudiera atisbar en ellas lo divino, para que el pensamiento se sintiese así más atraído por lo que pertenece a Dios, incluidas aquellas cosas que la mente humana no es capaz de contemplar en sí mismas»<sup>531</sup>.

Por ello dice que el fin de toda sustancia intelectual es el entender a Dios. El entendimiento humano se esfuerza por conocer lo que es ese Motor primero, Causa primera. Igualmente quiere en la medida posible conocer su naturaleza íntima. Esto no puede lograrlo sino a través de las perfecciones creadas, que son participación y semejanza de la perfección de Dios. Las cosas creadas se asemejan a Dios por el hecho mismo de adquirir su divina bondad, puesto que el fin último de todas ellas será el asemejarse a Dios, ya que todas ellas apetecen como último fin el asemejarse a Él. No es necesario decir que las criaturas no consiguen la bondad tal como se encuentra en

---

<sup>530</sup> S.C.G., libro 3, c. 90.

<sup>531</sup> *Ibíd.* Libro 3, c. 117.

Dios, pues la bondad de Dios es simple; porque el ser divino tiene en sí la plenitud absoluta de la perfección<sup>532</sup>.

Los seres humanos se mueven en orden a un fin que ellos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y del entendimiento. El modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de entendimiento, que son a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos. En prueba de lo cual vemos como el mismo hombre es la facultad intelectual que mueve las potencias sensitivas, y éstas, las que mandan la actividad de los órganos ejecutores del movimiento.

En Santo Tomás hay que distinguir el conocimiento sensible que proviene de las sensaciones corporales y es un conocimiento particular de las cualidades sensibles de las cosas, y del conocimiento inteligible, obra del entendimiento y que se constituye como un conocimiento universal o por conceptos.

Es en el conocimiento inteligible donde se produce la *abstracción*, la separación de la forma o esencia con respecto a la materia individual. La abstracción es el proceso por el que se pasa del conocimiento sensible a inteligible. Cuando se conoce intelectivamente, lo que se separa es la forma de la materia individual. Por lo tanto, la abstracción no falsifica la realidad. No afirma la separación real de la forma respecto a la materia individual, sólo permite la *consideración separada* de la forma; y esta consideración es el conocimiento intelectual humano.

### **Todas las criaturas están ordenadas a Dios**

Hemos de notar que esta consideración separa la forma de la materia *individual*, no de la materia en general. De ello se deduce que, para Santo Tomás, el *principium individuationis*, lo que determina la naturaleza propia de cada individuo y, por tanto, lo diferencia de los otros, no es la materia común sino la materia *signada* o, como también él mismo dice<sup>533</sup>, la «materia considerada bajo dimensiones determinadas» Y así un hombre es distinto de otro porque está unido a determinado cuerpo, distinto en

---

<sup>532</sup> S.C.G, libro 2, c. 19.

<sup>533</sup> SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, 2.



dimensiones, es decir, por su posición en el espacio y en el tiempo, del de los demás hombres. Santo Tomás añade que: «El conocimiento que se adquiere por la razón natural es común a los buenos y a los malos, por lo mismo que les es común la naturaleza. Pero conocer a Dios sólo compete a los buenos»<sup>534</sup>.

Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina; pero las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios. Por ello es preciso que esto sea el fin de la criatura intelectual, o sea, el entender a Dios.

Las sustancias intelectuales tienden hacia Él por vía del conocimiento. Pero que las cosas que carecen de entendimiento tienden a asemejarse a sus próximos agentes, no obstante su tendencia natural no descansa ahí, pues, tiene por fin el asemejarse al sumo bien, aunque dicha semejanza la alcancen de modo imperfecto. Así, pues, lo poco que el entendimiento humano pueda percibir del movimiento divino, eso será para él su último fin, más bien que el entendimiento perfecto de los inteligibles inferiores<sup>535</sup>.

Lo que principalmente apetece cada ser es su último fin. El entendimiento humano apetece y ama; se deleita en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas inferiores. Luego el último fin del hombre es el entender de alguna manera a Dios. El entendimiento humano entiende que el sumo bien es un bien perfecto, y el bien perfecto no soporta mal alguno. Pero quien en sí no tiene mal alguno es imposible que sea malo. No es posible, pues, que sea malo quien tiene el sumo bien. Sin embargo, un hombre malo puede recibir honor. Luego el honor no puede ser el supremo bien<sup>536</sup>. Es asimismo imposible que el sumo bien del hombre esté en el poder mundano, ya que en su obtención interviene en gran manera el azar; además, es mudable y no depende de la voluntad humana, y con frecuencia está en manos de los malos. Todo lo cual, como consta por lo dicho, se opone al concepto de sumo bien.

---

<sup>534</sup> *S. Th.*, I, q. 12 a. 12. p. 516

<sup>535</sup> *S.C.G.*, II, libro 2, c. 21.

<sup>536</sup> *Ibid.*, libro 2, c. 25.

Santo Tomás manifiesta que:

«Llamamos principalmente bueno al hombre que ha alcanzado el sumo bien, mas por el hecho de ser poderoso no se le considera ni bueno ni malo, ya que ni es bueno quien pueda hacer el bien ni malo quien pueda hacer el mal. Luego el sumo bien del hombre no consiste en ser poderoso. Todo poder puede estar relacionado a otra cosa. Pero el sumo bien no importa relación alguna. Por lo tanto, el poder no es el sumo bien del hombre. No puede ser el sumo bien algo de que podemos usar bien y mal, pues es mejor lo que no podemos usar para mal. Sin embargo, del poder podemos usar bien y mal, puesto que la razón puede actuar para fines opuestos. Luego el poder humano no es el sumo bien del hombre»<sup>537</sup>.

Los seres humanos creen que la felicidad es un bien perfecto. Sin embargo, hay que entender que el Bien perfecto es el que carece totalmente de mezcla de mal. Pero no es posible que el hombre en su estado actual esté inmune de todo mal, no sólo corporal sino también mal espiritual<sup>538</sup>.

### **Los universales**

Santo Tomás aborda la cuestión de los universales, intentando conciliar el platonismo y el aristotelismo. Todo depende de la manera de considerar el universal. Aristóteles entiende dicho término como algo no individual sino como algo referido a una pluralidad total de objetos. Las ideas universales son aquellas nociones, conceptos o entidades abstractas que abarcan una pluralidad de objetos. Por su parte, Santo Tomás entiende que el universal es el objeto propio y directo del entendimiento. Por razón de su propio funcionamiento, el entendimiento humano no puede conocer directamente las cosas individuales. En efecto, actúa abstrayendo la especie inteligible de la materia individual; y la especie que es resultado de esta abstracción es el universal mismo. Por tanto, la cosa individual sólo la puede conocer el entendimiento indirectamente, por una especie de reflexión. Dado que el entendimiento abstrae el universal de las imágenes particulares y nada puede entender si no es mirando a las imágenes mismas (*convertendo se ad phantasmata*) —la experiencia nos deja una huella o fantasma;

---

<sup>537</sup> S.C.G., libro 3, c. 34.

<sup>538</sup> *In Sent.*, III, q. 2, a. 2.

siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás nos dice que el fantasma es una imagen que queda. El entendimiento trabaja sobre el fantasma despojándole sus rasgos accidentales, sustanciales, y esto se llama abstracción—, de esta forma conoce indirectamente también las cosas particulares, a las que pertenecen las imágenes<sup>539</sup>.

El entendimiento que abstrae las formas de la materia individual es el *entendimiento agente*. El entendimiento humano es un entendimiento finito que no conoce en acto todos los inteligibles, sino que solamente tiene la *potencia* (o posibilidad) de conocerlos; por lo tanto, es un *entendimiento posible*. Pero como «nada pasa de la potencia al acto si no es por obra de lo que ya está en acto», la posibilidad de conocer, propia de nuestro entendimiento, llega a ser conocimiento efectivo por acción de un *entendimiento agente*, que actualiza los inteligibles, abstrayéndolos de las condiciones materiales, y actuando (según el símil aristotélico) como la luz sobre los colores. Por ello también el entendimiento agente no es uno solo, sino que hay tantos entendimientos agentes como almas humanas; contra la tesis de la unicidad del entendimiento, defendida por los averroístas, va dirigido el famoso opúsculo de Santo Tomás, *De unitate intellectus contra Averroístas*.

El procedimiento de abstracción del entendimiento garantiza la *verdad* del conocimiento intelectual, porque garantiza que la *especie* que existe en el entendimiento es la *forma* misma de la cosa, y por ello hay correspondencia (*adaequatio*) entre el entendimiento y la cosa. Santo Tomás define la verdad como «la adecuación del entendimiento y la cosa»<sup>540</sup>. Las cosas naturales, de las que nuestro entendimiento recibe el saber, son su *medida*, ya que él posee la verdad sólo en cuanto se corresponde con las cosas. En cambio, éstas son medidas por el entendimiento divino, en el que subsisten sus formas al igual que las formas de las cosas artificiales subsisten en el entendimiento del artesano. «El entendimiento divino es medidor, pero no medido; la cosa natural es medidora (respecto al hombre) y medida (respecto a Dios); pero nuestro entendimiento es medido, y no mide las cosas naturales, sino únicamente las artificiales»<sup>541</sup>. Por lo tanto, Dios es la suma verdad, en cuanto su entender es la medida de todo lo que existe y de cualquier otro entender. Por ello, la *ciencia* que tiene de las

---

<sup>539</sup> *S. Th.*, I, q. 86 a 1; *S.C.G.*, II, 76.

<sup>540</sup> *S. Th.*, I, q. 16, a 2; *S.C.G.*, I, 59; *De ver.*, q. 1, a. 1.

<sup>541</sup> *De ver.*, q. 1 a. 1.

cosas es la *causa* de éstas, de la misma manera que la ciencia que el artesano tiene de la cosa artificial es causa de ésta. En Dios, el *ser* y el *entender* coinciden, conocer las cosas significa, en Dios, comunicarles el ser, siempre que al entender esté unida la voluntad creadora<sup>542</sup>.

### **La sabiduría humana**

Esto establece una diferencia radical entre el entendimiento divino y el humano, entre la ciencia de Dios y la del hombre. Dios entiende todas las cosas mediante la *simple inteligencia* de la cosa misma, con un solo acto aprehende (y, si quiere, crea) la esencia total de todas las cosas en su totalidad y plenitud. En cambio, nuestro entendimiento no llega con un solo acto a conocer perfectamente una cosa, sino que primero aprehende alguno de sus elementos, por ejemplo, la esencia que es el objeto primero y propio del entendimiento, y luego pasa a entender la propiedad, los accidentes y todas las disposiciones propias de la cosa. De aquí se deduce que el conocimiento intelectual del hombre tiene lugar mediante actos sucesivos, que se siguen en el tiempo, que expresan mediante juicios o proposiciones lo que el entendimiento, sucesivamente, conoce de la cosa misma. La acción del entendimiento de proceder de una composición o división a otras sucesivas composiciones o divisiones, es decir, de un juicio a otro, es el *razonamiento*, y la ciencia que se va formando por juicios de afirmación o de negación sucesivos y conexos es la *ciencia discursiva*.

Por consiguiente, el conocimiento humano es un conocimiento *racional*, y la ciencia humana es una ciencia *discursiva*, caracteres que no se pueden atribuir al conocimiento de Dios y a su ciencia, que lo entiende *todo* y *simultáneamente* en sí mismo, mediante un acto simple y perfecto de *inteligencia*<sup>543</sup>. Esto también establece una diferencia radical entre la autoconciencia divina y la humana. Dios no sólo se conoce a sí mismo, sino a todas las cosas, a través de su esencia, que es acto puro y perfecto, y, por lo tanto, perfectamente inteligible por sí mismo. En cambio, el entendimiento humano no es acto, sino potencia; no se actualiza si no es a través de las especies abstraídas de las cosas sensibles por obra del entendimiento agente; por lo

---

<sup>542</sup> *S. Th.*, I, 14, a 9.

<sup>543</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a 7, 8; q. 85, 5; *S.C.G.*, I, 57-58.

tanto, sólo puede conocerse en el acto de hacer esta abstracción. Este conocimiento puede verificarse de dos maneras: singularmente, como cuando Sócrates o Platón tienen conciencia de tener un alma intelectual por el hecho de que tienen conciencia de entender; y generalmente, como cuando consideramos la naturaleza de la mente humana basándonos en la actividad del entendimiento. Este segundo conocimiento depende de la luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, en la que están las razones de todas las cosas; y exige una investigación diligente y sutil, mientras el primero es inmediato<sup>544</sup>.

En el carácter razonador del conocimiento humano existe la posibilidad de error. El sentido no se engaña acerca del objeto que le es propio (por ejemplo, la vista acerca de los colores), a menos que haya una perturbación accidental del órgano. El entendimiento no puede engañarse acerca del objeto que le es propio. Ahora bien, el objeto del entendimiento es la esencia o *quiddidad* de la cosa; por lo tanto, no se engaña acerca de la esencia, pero puede engañarse en cuanto a las particularidades que acompañan a la esencia, que llega a conocer componiendo y dividiendo, es decir, mediante juicio, o por razonamiento. También el entendimiento puede incurrir en error acerca de la esencia de las cosas compuestas, al dar la definición resultante de diferentes elementos, esto ocurre cuando adscribe a una cosa la definición, cierta en sí misma, de otra cosa, por ejemplo, la del círculo al triángulo; o cuando uno de los elementos opuestos, en una definición que es por ello falsa; por ejemplo, si define el hombre como «animal racional alado». En cuanto a las cosas simples, en cuya definición no hay composición, el entendimiento no puede engañarse, sino sólo quedar en defecto, y seguir ignorando su definición<sup>545</sup>.

La distinción entre el orden natural y el sobrenatural, así como el acuerdo o armonía entre ellos, fueron sintetizados por Santo Tomás en estas breves palabras:

«Como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón se ponga al servicio de la fe, como la inclinación natural de la voluntad rinda obsequio a la caridad»<sup>546</sup>.

---

<sup>544</sup> *S. Th.*, I, q. 87, a.1.

<sup>545</sup> *S. Th.*, I, q. 85, a. 6.

<sup>546</sup> *S. Th.*, I, 1 q. 8 ad 2.

En cuanto al conocimiento de la verdad, al querer, y a la práctica del bien, Santo Tomás dice lo siguiente:

Como la naturaleza no ha quedado totalmente corrompida por el pecado, de suerte que haya quedado privada de todo el bien de la naturaleza, puede el hombre, incluso en el estado de naturaleza corrompida, obrar algún bien particular por la fuerza de la naturaleza; pero no todo el bien que le es connatural, de suerte que no falle en nada. Como el hombre enfermo puede hacer por sí mismo algún movimiento, pero no puede moverse perfectamente como el hombre sano<sup>547</sup>.

El deseo natural de saber y de conocer incluso a Dios que radica en el hombre (hasta en el hombre caído) no es contrariado, sino llevado a su plenitud por la virtud de la fe. Existe un orden natural, dice Santo Tomás, una naturaleza humana que, aunque debilitada por el pecado, permanece íntegra en lo que le es esencial, y por eso puede darse en el hombre, en el plano natural, un verdadero conocimiento de las cosas, una ciencia en sentido propio, y también una cierta moral natural, unas virtudes morales, aunque con más dificultad y menos perfección que el conocimiento especulativo y la ciencia. Esto hay que mantenerlo frente a todos los excesos que consisten en negar un plano natural en nuestra vida, o declarar a la naturaleza humana totalmente corrompida por el pecado, de suerte que el hombre, en el estado de naturaleza caída, no pueda conocer por sí mismo verdad alguna, ni llevar a cabo ninguna obra moralmente buena.

La creación, como conjunto de seres creados, o lo que llamamos Universo, está integrada por una multitud de seres distintos unos de otros y admitidamente escalonados en dignidad de entidad y de perfección. Este es un hecho que se nos manifiesta por sí mismo. En todo este conjunto hay además un triple orden admirable, que le da unidad y belleza, significadas por la palabra *cosmos*. Esta unidad es un orden de las partes integrantes de cada uno de los seres para adaptarse a la constitución y fin particular de cada uno; orden y adaptación de unos seres a otros para servirse y completarse recíprocamente, y orden de todo el conjunto para adaptarse al fin universal de toda la creación, que es la representación y manifestación del poder, la sabiduría y la bondad de Dios, de donde resulta la gloria extrínseca divina, fin supremo de toda la universalidad

---

<sup>547</sup> *S. Th.*, I-II, q. 109, 2.

de los seres creados. Desde la cuestión 47 hasta el final de la primera parte de la *Suma* trata de los problemas que representan la distinción y desigualdad de los seres que componen el Universo, y en que consiste cada uno de esos seres diversos<sup>548</sup>.

Santo Tomás, que condena secamente, como teólogo, las doctrinas que juzga falsas, es, por el contrario, apasionadamente curioso en lo tocante a extraer de las filosofías más diversas el alma de verdad que puedan contener. Para el santo las primeras cosas que conocemos son las sensibles, pero lo primero que Dios ha revelado es su existencia<sup>549</sup>.

El influjo de Aristóteles en Santo Tomás lo apreciamos claramente en la nueva valoración del saber natural frente al conocimiento de la fe. El saber no es ya valorado simplemente como un instrumento de la teología, sino que se presenta como algo independiente con sus propios derechos. Todo hombre anhela por naturaleza el saber, dice Aristóteles; Santo Tomás suscribe esta afirmación. Es significativo el hecho de que Santo Tomás en el umbral, tanto de la *Summa filosofica* como de su *Summa theologica*, haya estimado necesario probar que a más de una luz natural, se puede dar también una luz sobrenatural, la revelación<sup>550</sup>.

Santo Tomás considera como misión de la ciencia natural el «escribir en el alma del hombre el orden total del Universo y de todos sus principios y causas». Manifiesta que: «Se ha de rechazar como falso lo que en las otras ciencias se muestra estar en contradicción con la teología»<sup>551</sup>. Para Santo Tomás la filosofía posee su propia configuración y autonomía, pero no agota todo lo que se puede decir y conocer. Es preciso integrarla con todo lo que contiene la doctrina sagrada acerca de Dios, del hombre y del mundo.

### **Es natural al hombre llegar a lo suprasensible a través de lo sensible**

Santo Tomás sigue también a Aristóteles en la cuestión del origen de nuestro conocimiento. Hasta entonces San Agustín había sido seguido en este punto por la gran

---

<sup>548</sup> REALE, Giovanni, y Dario Antiseri, ob. cit., p. 548.

<sup>549</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 377.

<sup>550</sup> ARÓSTEGUI, Antonio, ob. cit., p. 261.

<sup>551</sup> "S. Th. I, 1, 6 ad 2" en REALE, Giovanni y Antiseri, Dario, ob. cit., p. 482.

mayoría de los autores. Santo Tomás somete más de una vez a seria discusión la doctrina sobre las razones eternas, en las que, según San Agustín, conoceríamos nosotros todas las cosas<sup>552</sup>. Santo Tomás admite también la fórmula «iluminación», pero queda ya atenuada la expresión con el aditamento de una «cierta» iluminación, o con la aclaración de que la luz natural de la razón es «cierta participación» de la luz divina. Añade que «es natural al hombre llegar a lo suprasensible a través de lo sensible, porque todo nuestro conocimiento arranca de lo sensible»<sup>553</sup>. Se rechaza expresamente la idea de que Dios es lo primero conocido, tal como supone la teoría del conocimiento en las razones eternas. «Lo primero que en esta vida nos es dado conocer, es la esencia de las cosas materiales, que constituyen el objeto propio de nuestro conocimiento»<sup>554</sup>.

Santo Tomás reconoce tres etapas en el nacimiento y progreso de nuestro total saber. Primero experimentamos el saber en la sensación del mundo concreto sensible en su extensión individual. Este es el mundo de la filosofía natural, a la que pertenece también la física. Tiene como objeto suyo propio el *ens mobile*. Cuando abstraemos de las determinaciones individuales y fijamos nuestra vista tan sólo en la extensión en general como tal, puramente en sus relaciones y aspectos cuantitativos, surge ante nosotros el *ens quantum*. Al abstraer todavía más, dejada a un lado toda extensión en general, y pensar exclusivamente en puras determinaciones y aspectos ideales, surge el mundo de la ciencia metafísica. Su objeto es el ser en cuanto ser y sus determinaciones más generales, como unidad, acto, potencia y otras semejantes<sup>555</sup>.

Santo Tomás sólo quiso señalar que, al conocer, lo primero que nuestra inteligencia advierte es que algo existe, pues ente es lo que es. Lo primero y más evidente que sabemos de las cosas es que *son*. De esta contemplación de la realidad *sub ratione entis*, la filosofía de Santo Tomás saca su capacidad de acoger y «afirmar» todo lo que aparece ante el entendimiento humano como existente determinado. Tal afirmación del ente es, por tanto, expresión de su convencimiento de que toda la realidad, tanto el espíritu que conoce, como las cosas que son conocidas<sup>556</sup>. La metafísica tomasiana evita reducir la estructura de lo concreto a la estructura de nuestro

---

<sup>552</sup> *S. Th.*, 84, 5; 88, 3.

<sup>553</sup> *S. Th.*, I, 1, 9.

<sup>554</sup> *S. Th.*, I, 88, 3.

<sup>555</sup> “*S. Th.*, I, 85, 1” en Aróstegui, Antonio, op. cit., p. 264.

<sup>556</sup> Llano, Alejandro, *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona 1983, p. 123.



lenguaje, es decir, a la de nuestro pensamiento abstracto. El ente no es un predicado, no es un concepto, no es como un género supremo. El ente no es, pues, un denominador común que excluye la multiplicidad, sino que el ser es a la vez lo más universal y lo más individual, porque sólo se capta en las realidades individuales. El ente es común a todos los entes, y es al mismo tiempo lo más individual<sup>557</sup>.

Al captar la realidad del ente, el intelecto comprende, mediante un juicio preciso, qué es la contradicción. De modo que, el principio de no-contradicción y el de identidad no son ni innatos, ni *a priori*, sino consecuencia y expresión del conocimiento de la realidad. El pensamiento no pone la realidad en ningún caso, sino que la realidad se impone a la inteligencia, es decir, la inteligencia es expresiva de una realidad que es anterior a su propio ejercicio.

La experiencia nos presenta no sólo el ente, sino que manifiesta además que las cosas cambian. Al analizar el fenómeno del cambio, y comprobar la necesidad de hacer compatible el ser con el devenir, pues ambas son reales y no ficciones, la inteligencia humana descubre en la realidad cambiante dos principios constitutivos ínsitos: *potencia* y *acto*. Estos dos principios, descubiertos por Aristóteles y aceptados por Santo Tomás, no son primariamente ideas o nociones, sino constitutivos metafísicos de la realidad. Está claro que la pura potencia (pasiva), sin ninguna actualidad, no puede existir, a no ser que consideremos que la pura posibilidad es en sí misma una actualidad, cosa que algunos escolásticos afirmaron, y que Santo Tomás rechazó por considerarlo contradictorio, apartándose así de la doctrina del hilemorfismo universal. En cambio, el acto puro es ilimitado, es decir, no limitado por ninguna potencia.

El principio inmediato del conocimiento humano es, según Santo Tomás, la facultad del alma que llamamos inteligencia, y no la iluminación divina, como decían los agustinistas, ni tampoco una especie de inteligencia superior e impersonal como parece que afirmaban los averroístas. Si se desea precisar más, habrá que decir, con Santo Tomás, que el intelecto es una participación de la luz divina en nosotros, en el sentido de que nuestra inteligencia participa de la capacidad de conocer que tiene Dios por esencia. Santo Tomás consideró que es mayor título de honor para la divina

---

<sup>557</sup> Rassam, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Rialp, Madrid 1980, p. 38.

omnipotencia crear una criatura dotada de verdadera actividad propia, que crear una criatura cuyo entender sea algo meramente pasivo con respecto a la divina iluminación. Para Santo Tomás era evidente que la iluminación divina era siempre posible y nunca contradictoria con la actividad de nuestro intelecto, como, por ejemplo, en el don de profecía o en el don de inspiración de las Escrituras<sup>558</sup>.

Su contacto directo con las obras de Aristóteles le convenció del papel activo del intelecto en el proceso del conocimiento, y acabó afirmando sin embages que el intelecto está vacío al inicio, como una «tabula rasa» en la que hay que empezar a escribir, sin ideas innatas; y que con el tiempo, por un proceso de inducción a partir de la experiencia, adquiere los primeros principios de ser y del obrar<sup>559</sup>.

En la acción de conocer intervienen la persona entera y todas sus potencias. El rasgo más notable del conocimiento es la unión entre la actividad inteligible y el obrar sensitivo, muy descuidada por los autores de corte platónico. Todo ello es conforme, como resulta obvio, con su doctrina de la unión substancial del alma con el cuerpo. Por tanto, la intelección humana de las cosas se produce a través de los sentidos, según un doble movimiento: la inteligencia obtiene, a partir de la percepción sensible, los conocimientos universales y abstractos; y el entendimiento refiere los universales a las cosas concretas, volviendo a la experiencia de la que había partido, y alcanzando así su objeto: la «quiddidad» o naturaleza existente en la materia, o sea, el singular de una determinada naturaleza<sup>560</sup>. En consecuencia, se produce un conocimiento intelectual de las cosas singulares gracias a la continuidad entre la inteligencia y el conocer sensitivo. Para subrayar tal continuidad, Santo Tomás destacó especialmente, partiendo de Aristóteles, las funciones de los cuatro sentidos internos. La valoración posterior de tales percepciones, o estimación de las mismas, lo que da lugar a la experiencia, es función propia de la cogitativa. El archivo de las experiencias o valoraciones corresponde a la memoria sensible (distinta de la memoria intelectual, que a su vez no es una potencia distinta de la misma inteligencia). Cogitativa y memoria constituyen, pues, los dos sentidos intencionales. En la filosofía de Santo Tomás, la cogitativa (o «razón particular») tiene un relieve especial como puente para unir el pensamiento

---

<sup>558</sup> “S.C.G., III,c. 21” en Joseph Rassam, ob. cit., p. 284.

<sup>559</sup> RASSAM, Joseph, *ibíd.*, p. 285.

<sup>560</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 7c.

abstracto con las experiencias singulares de la vida, y constituye el nexo necesario para la «*conversio ad phantasmata*» o conocimiento del singular<sup>561</sup>.

### **El fundamento del saber «a posteriori» y «a priori»**

En cuanto al *fundamento del «a posteriori»*, Santo Tomás tiene en consideración el hecho de que el conocer humano sólo es posible mediante un volverse del entendimiento hacia los datos de la fantasía emanados del conocimiento sensible (*convertendo se ad phantasmata*)<sup>562</sup>. Por un lado comprobamos que, faltando determinados órganos sensibles, faltan también sus correspondientes conocimientos o ideas. Por otro lado lo que experimentamos constantemente, nos lo da la introspección, que para formarnos una idea clara de algo espiritual o notificarla a otros, llamamos en nuestra ayuda a imágenes y esquemas intuitivos. La razón de ello está en que las potencias cognoscitivas son siempre proporcionadas a sus objetos. Mas para el entendimiento humano que está unido al cuerpo, el propio objeto lo constituyen las esencias que existen en las cosas materiales; por la naturaleza de estas cosas sensibles nos elevamos después a cierto conocimiento de las cosas no sensibles.

La naturaleza de la piedra, continúa diciendo Santo Tomás, la consideramos siempre en esta piedra particular; la naturaleza del caballo en general, en caballos particulares. Y así conoce siempre nuestro entendimiento el universal partiendo del particular. Pero el particular sólo es aprehensible por el conocimiento sensible. Consiguientemente estamos siempre necesitados de la experiencia sensible<sup>563</sup>.

En cuanto a «*a priori*» según lo entiende Santo Tomás, surge la pregunta de si el conocimiento espiritual está exclusivamente sufragado por las cosas sensibles, a lo cual responde:

«No se puede decir que el conocimiento sensible sea la causa total y completa del conocimiento espiritual; debe más bien considerarse como el material ofrecido a la

---

<sup>561</sup> RASSAM, Joseph, *ibid.*, p. 286.

<sup>562</sup> *S. Th.*, I, q. 84, 7.

<sup>563</sup> “*S. Th.*, I, 84, 5” en Joseph Rassam, *ob. cit.*, p. 380.

verdadera causa de este conocimiento, y no hay por ello que extrañarse de que el conocimiento espiritual rebase la experiencia sensible»<sup>564</sup>.

Con esta declaración queda excluido el empirismo, pero también el llamado realismo crítico, que, si bien toma en serio el «realismo», no supera la experiencia sensible, y avanzando de abajo arriba no llega a predicados verdaderamente universales sobre el ser.

La experiencia es trascendida mediante el entendimiento agente. Es él la auténtica causa de nuestro conocimiento espiritual. Lo que él saca y elabora de los fantasmas de la experiencia sensible, son auténticos universales, conocimientos de validez universal y necesarios. Kant parece estar de acuerdo con Santo Tomás, cuando expone que «si es cierto que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por ello tiene todo él su origen en la experiencia.» Pero el *a priori* de Santo Tomás es de muy diversa índole que el de Kant. No es un *a priori* funcional que determina originariamente los objetos, sino muy al revés, descansa sobre la persuasión metafísica de que hay ya objetos, que éstos tienen ya su interna verdad, su forma y su idea, sus «razones eternas» y que éstas se reflejan en nuestra alma. Como se ve, Santo Tomás no se pronuncia de una manera enteramente diáfana, pero da a entender que algo hay claro; la abstracción en él no es una abstracción en el sentido moderno, sino más propiamente una intuición de esencia, intuición abstractiva, lo que cabalmente era ya en Aristóteles. Y sobre esta base y el presupuesto metafísico se justifica la tesis tomista<sup>565</sup>.

Santo Tomás es de la opinión que los contenidos de la facultad sensitiva y las notas de esencia siempre son verdaderas, porque el sentido y el intelecto son allí informados directamente por los objetos mismos<sup>566</sup>. Y por ello se ha de decir que las notas de esencia son las que deciden sobre las posibles o no posibles uniones de juicio; porque el juicio se apoya en la imagen de la realidad que se da tanto en la aprehensión sensitiva de objetos como en lo espiritual. Esto quiere decir que en definitiva lo que decide es la verdad interna u ontológica de las cosas<sup>567</sup>.

---

<sup>564</sup> “S. Th., I, 84, 6” en *ibíd.*, p. 381.

<sup>565</sup> *Ibíd.*, en Joseph Rassam, p. 381.

<sup>566</sup>, *S. Th.*, I, 17, 3

<sup>567</sup> *Ibíd.*, p. 382.

## La importancia del buen juicio

Pero el conocimiento no alcanza su plenitud, según Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, esto se debe a la intuición de la esencia y al buen juicio. El juicio es una separación de conceptos (*intellectus componens vel dividens*). Si un juicio une o separa los conceptos de esencia tal como los nexos y notas objetivas se dan unidos o separados en la realidad, es verdadero. Y en esta verdad propiedad del juicio, tenemos la verdad en su propio sentido<sup>568</sup>; pues «verdad es decir que es lo que es y que no es es lo que no es»; o más brevemente es la adecuación entre el pensar y el ser. El verdadero pensamiento de Santo Tomás se nos revela en su metafísica. El concepto de realidad es algo primitivo, anterior y por sí mismo evidente, que va siempre unido al concepto de ser. Ser es simplemente lo real. En esta concepción originaria de la realidad encontramos por de pronto dos rasgos característicos: la presencialidad y una primitiva relación de cercanía con la realidad espacial y temporal. Que el ser no es creado por el espíritu. Sino «encontrado», es la concepción general antigua y medieval.

En otras palabras, esta capacidad de ponerse en contacto con la esencia de las cosas da al entendimiento una categoría casi divina y, por ello, da pie a la interpretación de que el mismo es la parte inmortal del alma, lo cual conduce al punto de vista averroísta de la comunidad del entendimiento agente, y tendría así una caracterización no muy alejada de la agustiniana en su afirmación de que el entendimiento conduce a la sabiduría, es decir, a la contemplación de las cosas eternas.

---

<sup>568</sup> S. Th., I, 16, 1 y 2.

## CAPÍTULO IV

### *Metafísica*

#### **La metafísica constituye la parte más ambiciosa de la filosofía**

En esta área, como en otras, la aportación de Santo Tomás es importante. La metafísica a partir del siglo XIII pasa a ser una disciplina filosófica especial que tiene por objeto el *ente* en cuanto ente. La metafísica entendida como los primeros principios y las causas más elevadas, pregunta por los fundamentos últimos del mundo y todo lo existente, así como de su creador.

En este sentido, Santo Tomás establece el principio fundamental que reforma la metafísica aristotélica y la adapta a las necesidades del cristianismo. Santo Tomás representó la mejor guía que tuvo la filosofía escolástica. Sus principios filosóficos tomados en su conjunto, no son otros sino los enseñados por los más grandes filósofos y Padres de la Iglesia. Los principios básicos de su filosofía no deben ser considerados como meramente opinables, sino como fundamentos en que se apoyan todos nuestros conocimientos de lo humano y de lo divino.

La mayor parte de la metafísica de Santo Tomás, en particular, procede de Aristóteles, pero la necesidad de conciliar el aristotelismo con el cristianismo le lleva a introducir una nueva estructura metafísica, utilizada ya por Avicena<sup>569</sup>, y que constituye uno de los aspectos más originales de su filosofía: la distinción entre «esencia» y «ser». En el *De ente et essentia*, que es su primera obra y viene a ser su *Discurso del Método*, comenta que este principio le sirvió a Avicena para fijar rigurosamente la necesidad del ser, de todo el ser, incluso del finito. En efecto, la diferencia entre el ser cuya esencia implica la existencia (Dios) y el ser cuya esencia no implica la existencia (el ser finito), consiste, según Avicena, en que el primero es necesario *por sí*, el segundo es necesario *por otro*, y por ello deriva de este otro (del ser necesario) en cuanto a su existencia

---

<sup>569</sup> *Met.*, II, tract. V, 1. De Avicena el principio pasó a Maimónides, que lo modificó, reduciendo la existencia a un simple *accidente* de la esencia. Santo Tomás niega que la existencia sea un accidente y se adhiere al principio tal como lo anunció Avicena.

actual. En la interpretación de Avicena, el principio excluye la creación, y sólo implica la derivación causal y necesaria de las cosas finitas de Dios. En cambio, en la doctrina tomista tiene la misión de llevar la existencia de la creación a la misma constitución de las cosas finitas, y por ello es el principio reformador que Santo Tomás utiliza para adaptar el aristotelismo a la tarea de interpretar el dogma cristiano.

La distinción fundamental para la metafísica escolástica entre el ser creado e increado, cristalizará en Santo Tomás en la teoría de la esencia y de la existencia, tomada de Avicena. Dios es puro acto y las criaturas mezcla de actualidad y potencialidad, como se ha dicho anteriormente. Ahora decimos: Dios «es su ser», las criaturas, en cambio, «tienen ser». En Dios coinciden esencia y existencia; en toda criatura se distinguen. Esto se razona así:

«Lo que pertenece al concepto esencial de una cosa, le ha de venir de fuera y da pie a una composición con la esencia, pues no se puede concebir una esencia sin aquello que de algún modo es parte de la esencia. Ahora bien, en el campo de las cosas creadas se puede pensar cualquier esencia sin que ella haya que pensar la existencia. Puedo pensar lo que es el hombre o lo que es el fénix sin necesidad de saber si el hombre o el fénix es una existencia real. Consiguientemente es claro que la existencia es algo distinto de la esencia»<sup>570</sup>.

Puede así Santo Tomás, para eliminar todo panteísmo, introducir una composición de ser, incluso en las puras sustancias espirituales. Se aparta con ello de la doctrina de Avicena que ponía una composición de materia y forma en las mismas sustancias espirituales; tan sólo las sustancias corpóreas presentan esta composición, mientras las sustancias espirituales son formas puras; pero se dan en ellos, no obstante, una composición de esencia y existencia. «Si bien estas sustancias espirituales son sólo forma sin materia, no son con todo absolutamente simples, de modo que hayan de ser actos puros, sino que están penetradas de potencialidad»<sup>571</sup>. Parece que Santo Tomás entiende entre esencia y existencia como una distinción real y no como una distinción sólo de razón<sup>572</sup>.

---

<sup>570</sup> *S. C. G.*, II, 22 Y 52.

<sup>571</sup> *S. Th.* I, 50, 2 ad 3.

<sup>572</sup> RASSAM, Joseph, ob. cit., pp. 396-7.

La misma consideración del cambio nos muestra que el par potencia-acto aparece en dos niveles de la realidad: si por el cambio surge una realidad que antes no existía, el plexo potencia-acto está constituido por la *materia prima* y la *forma substancial*. Si, no obstante en el cambio, la cosa permanece lo que antes era, entonces ese plexo está constituido por la *substancia* y los *accidentes*. Estas reflexiones de Santo Tomás son muy importantes, porque:

«Como la primera medida, excluyen que se pueda indentificar potencia con materia prima: toda materia prima es potencia, pero no toda potencia es materia prima. Y además tales consideraciones establecen que toda materia prima es potencia, pero no potencia pura, ya que la materia prima siempre está actuada –por ser real– por algún acto formal substancial: es inútil buscar en la realidad la materia prima aparte del ente, porque, o bien no existe esa materia, o si existe, no es ya materia pura, sino prima, es decir, actuada, constituyendo un ente concreto material. No debe confundirse esta materia prima actuada por una forma substancial, que es siempre esto o aquello contingente y material, con la materia prima semiformada, que existe en cuanto materia prima antes de ser esto o lo otro»<sup>573</sup>.

Los dos niveles del par potencia-acto en los que las formas son siempre acto, se conocen con el nombre de *orden predicamental* o *categorial*. En cambio, el orden en que las formas son potencia, es el *orden trascendental*. En este orden, el par potencia-acto se manifiesta en el plexo *esencia-ser*. Esencia es lo que es una cosa (roble, perro, hombre) es, por consiguiente, lo que se puede captar cuando se define. Por eso, según Santo Tomás, no cabe que existan esencias puras al margen de mi pensamiento; y en mi mente existen precisamente porque son pensadas y sólo en cuanto pensadas. En la realidad extramental existen entes o cosas concretas. Esos entes son *tales* (un roble, un perro, un hombre) porque tienen una esencia *determinada*. Esa esencia determinada está constituida, a nivel predicamental, por materia prima (si se trata de entes corpóreos), forma substancial y formas accidentales. Por ello, Santo Tomás repite tantas veces que en la esencia determinada de Sócrates entran estos huesos, estos músculos, esta alma, etc. Pero la esencia determinada y concreta no puede existir por sí misma, porque nada que es corruptible puede ser *causa sui*. Luego el existir debe venirle de fuera, pero no como algo extrínseco; sino como un acto intrínseco que no es una formalidad más, sino

---

<sup>573</sup> GILSON, Étienne, *El tomismo*, p. 282.



el acto de ser que hace que las formas sean (y, como consecuencia, que exista también la materia en los cuerpos)<sup>574</sup>.

Admite la doctrina aristotélica del origen de nuestro conocimiento de los universales, de la teoría de la ciencia del acto, y de la potencia del alma como la forma substancial del cuerpo de la analogía del ser. Pero la eleva y completa con elementos provenientes de los neoplatónicos y de los árabes a través de San Agustín, del Pseudo Dionisio y de Proclo, de Boecio, de Avicena, y de Maimónides, no sin antes haberlos pasado por el tamiz de su propio pensamiento<sup>575</sup>.

La materia, como lo determinable, y forma, como lo determinante, encierran en su concepto, respectivamente, algo positivo y algo activo; de modo que sólo por ello se haría comprensible que en Aristóteles se cubra este par de conceptos con el otro par de potencia y acto. Aristóteles había objetado a Platón que con sólo ideas no se levanta una casa. El mundo no habrá manera de explicarlo sólo con el momento estático de las formas, sino que hay que incluir otro momento, el aspecto dinámico. Aristóteles quiere hacerle justicia introduciendo el concepto de causa eficiente, el llamado principio del movimiento. Y a este concepto responde aquel esquema de su mente que nos da en los dos conceptos de potencia y acto. Son algo último. No hay modo de deducirlos de otros; tan sólo es dado introducirlos como algo primitivo, señalándolos como se señalan intuitiva y experimentalmente, ojos cerrados y acto de ver. Santo Tomás suscribe las reflexiones que llevaron a Aristóteles al desarrollo de sus conceptos de potencia y acto. Los presupuestos son los mismos<sup>576</sup>. Y consiguientemente entiende esos conceptos de modo similar. Potencia significa el ser posible; no en el sentido de una mera no contradicción lógica, sino en el sentido de una modalidad del ser. La potencia es también ser, pero de un modo incompleto; no ha llegado al término; es aún capaz de modelación y forma, precisa de una intervención activa; sólo entonces es real, antes es sólo posibilidad. Esta posibilidad puede ser absoluta (potencia pasiva, correspondiente a la materia prima) y relativa, en el sentido de una posible ulterior realización de algo ya realizado en cierto orden.

---

<sup>574</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, op. cit., pp. 395-6.

<sup>575</sup> *S. Th.*. 50 ad 4.

<sup>576</sup> ARISTÓTELES, *Phys.* I, 9 Y 14

El entendimiento del hombre es únicamente potencia intelectual. Para actualizarse necesita de lo inteligible en acto, como no posee ningún inteligible, la única manera de obtenerlo es de lo sensible, pero sólo está en potencia. Lo inteligible en potencia, que se encuentra en las imágenes sensibles conseguidas por el conocimiento sensible de las cosas materiales y singulares, es actualizado por una virtud del mismo entendimiento, que Aristóteles denominó entendimiento agente, que a diferencia del entendimiento posible se realiza por lo inteligible actualizado por el mismo entendimiento agente, que lo ha desmaterializado o abstraído, y, con ello haciéndolo universal, porque la materia no sólo es inteligencia, sino también principio de individuación. Para Santo Tomás:

«La materia no es causa de un ser actual, sino en cuanto ella se altera o cambia. Luego si Dios es inmóvil no es posible que sea causa material de los seres. La fe católica profesa esta verdad al enseñar que Dios creó todos los seres, no de su sustancia, sino de la nada»<sup>577</sup>.

Todo ser compuesto exige acto y potencia, porque de varias cosas no se puede hacer una unidad si una de éstas no es acto y la otra potencia. Las cosas que están en acto, al unirse no forman unidad, pues sólo están como agregadas o reunidas. Resultando de esto que las partes reunidas se hallan como en potencia respecto a la unión, pues, están actuando unidas después de haber sido unibles. Mas en Dios no hay potencia, luego no hay en Él composición<sup>578</sup>.

### **Sólo en Dios no hay potencialidad**

Esta demostración se funda en el hecho de que la potencia finita de un cuerpo finito carece de posibilidad natural para mover con tiempo infinito. Pero el cuerpo que naturalmente puede ser movido o no y mover o no mover es capaz de recibir la perpetuidad de movimiento de otro ser. Y como este ha de ser incorpóreo, síguese que el primer motor es por necesidad incorpóreo. Según esto, no hay inconveniente en que un cuerpo finito por naturaleza que recibe de otro la perpetuidad para moverse, la tenga

---

<sup>577</sup> S.C.G., libro 1, c. 17.

<sup>578</sup> S.C.G., libro 1, c. 18.

también para mover; pues incluso el primer cuerpo celeste puede naturalmente hacer girar con movimiento perpetuo a los cuerpos inferiores del cielo, como una esfera mueve a otra. Pues el movimiento es un cierto influjo del motor en el móvil, y por esto el móvil, puede recibir de otro un movimiento perpetuo que de por sí no tiene. En cambio, el ser, es algo fijo y estable en la entidad. Por lo tanto, lo que tiene potencia natural para no ser no puede, como él dice, recibir naturalmente de otro la perpetuidad de ser.

Ningún movimiento que provenga de un motor corpóreo es continuo y regular, pues el motor corpóreo en el movimiento local mueve por atracción o repulsión. Ahora bien, el objeto de la atracción o repulsión no se halla en la misma situación respecto del motor desde el principio hasta el fin del movimiento. En contra, el primer movimiento es continuo y regular. Por consiguiente, el motor del primer ser no es cuerpo. Por lo que se deduce que ningún movimiento dirigido a un fin, que pasa de la potencia al acto, puede ser perpetuo, porque se paraliza en llegando al acto. Si, pues, el primer movimiento es perpetuo, necesariamente ha de ir hacia un fin que está siempre y de todas las maneras en acto. Dios no es cuerpo ni potencia corporal. En Dios no hay potencialidad. Por esto dice Santo Tomás:

«Que en Él se encuentra de manera más perfecta que la forma de un ser al unirse con otro sustancialmente, como la forma a la materia, que a su vez es unión más perfecta que la resultante de la inhesión accidental de un ser en otro. Queda, pues, que Dios es todo lo que posee»<sup>579</sup>.

El acto es realidad y realización, y por ello es la actualización de la potencia, y consiguientemente su *bonum*. El ser así acabado se llama acto primero; el ser activo de este *esse* constituye el acto segundo. Siempre el acto es anterior a la potencia, y esto en el orden del concepto, del tiempo y de la naturaleza y del fin. Con ello queda expresado un axioma fundamental que sostiene toda la metafísica de Santo Tomás y la capacidad para sus más altas realizaciones, a saber, para demostrar que Dios es principio y fin del ser. Dios es la absoluta actualidad, el *actus purus*. Por otro lado está la absoluta potencialidad. Entre esos dos extremos se extiende toda la gama del ser, con una mezcla

---

<sup>579</sup> S.C.G., libro 1, c. 23.

de potencialidad y de actualidad, como un proceso de constante realización desde los límites de la nada hasta los confines de la infinita perfección. El ser es creado y Dios es su principio; y así debe ser si es que ha de darse en absoluto ser alguno, porque el acto es anterior a la potencia. Y es él también su fin, porque el acto es término y perfección de la potencia que apetece el acto y se mueve hacia él.<sup>580</sup> Santo Tomás de una forma clara y concisa precisa que, el Bien es la más elevada de las formas, manifiesta que:

«El bien propio de todo ser es ser en acto. Es así que Dios es no solamente un ser en acto, sino su propio ser. Luego no sólo es bueno, sino la bondad misma. Todo ser bueno que no sea su misma bondad, es bueno por participación. Y lo que es bueno por participación supone otro anterior, de quien recibe la razón de bondad. Es necesario, por lo tanto, llegar a un primer bien que lo sea, no por participación en orden a otra cosa sino por su esencia»<sup>581</sup>.

### **Esencia y existencia**

Una de las tesis tomistas más importantes es la famosa distinción entre esencia y existencia, considerada como uno de los pilares fundamentales del pensamiento de Santo Tomás.

La tesis, como tal, no es invención de Santo Tomás. Se encuentra ya en Alfarabí, Avicena y Maimónides, de quienes pasa a Occidente. En Santo Tomás, la palabra *esse* tiene varios significados, si bien en todos tiene sentido de *acto* contrapuesto de una manera o de otra a la esencia, la cual hace las veces de *potencia*.

En la doctrina tomista, el primer resultado de ese principio es separar la distinción de potencia y acto de la de materia y forma, convirtiéndola en una distinción aparte. Para Aristóteles, potencia y acto se identifican, respectivamente, con materia y forma, no hay potencia que no sea materia, ni acto que no sea forma, y viceversa. En cambio, Santo Tomás considera que no sólo la materia y la forma, sino también la *esencia* y la *existencia* están entre sí en relación de potencia y acto. La esencia, que él

---

<sup>580</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 396.

<sup>581</sup> S.C.G., libro 1,c. 39.

denomina también *quiddidad* o *naturaleza*, no sólo comprende la forma, sino también la materia de las cosas compuestas, pues comprende todo lo que está expresado en la definición de la cosa. Por ejemplo, la esencia del hombre, cuya definición es «animal racional», no sólo comprende la «racionalidad» (forma), sino también la «animalidad» (materia). De la esencia, entendida así, se distingue el *ser* o *existencia* de las cosas mismas; podremos entender, por ejemplo, *qué (quid)* es el hombre o el fénix (*esencia*), sin saber si el hombre o el fénix *existe (esse)*<sup>582</sup>. Por ello, sustancias como el hombre y el fénix están compuestas de esencia (materia y forma) y de existencia, que pueden separarse entre sí. En ellas la esencia está en *potencia* respecto a la existencia, esta es el acto de la esencia; y la unión de la esencia con la existencia, es decir, el paso de potencia a acto, exige la intervención creadora de Dios.

Sólo en Dios la esencia es la misma existencia, porque Dios *es* por esencia, es decir, por definición; por tanto, en Dios no hay una esencia que sea potencia; Él es *acto puro*<sup>583</sup>. Por tanto, la esencia puede estar en las sustancias de dos maneras: 1) en la única sustancia divina, la esencia se identifica con la existencia; por ello, Dios es necesario y eterno; 2) en las sustancias compuestas de materia y forma el ser viene del exterior, y es, por consiguiente, creado y finito. Estas últimas sustancias, dado que incluyen materia, que es principio de individualización, se multiplican en una serie de individuos. Mediante esta forma radical de la metafísica aristotélica, Santo Tomás hace que la misma constitución de las sustancias finitas exija la creación divina. Aristóteles, al identificar la existencia en acto con la forma, establece que donde hay forma hay realidad en acto, y por ello la forma es por sí mismo indestructible e increíble, y, por lo tanto, necesaria y eterna como Dios. Con ello garantiza la necesidad y la eternidad de la estructura formal del Universo (géneros, especies, formas y, en general, sustancias). En cuanto al orden extraordinario que reina en el Universo Santo Tomás dice que:

«El orden del Universo es como mejor puede ser. El orden existente entre seres diversos tiene por causa el orden de todos ellos con un ser único [...], que o el orden de muchos seres es accidental, o es necesario acudir a un primer ordenador que organice todos en conformidad con el fin que intenta. Ahora bien, todas las partes de este mundo, están

---

<sup>582</sup> *De e. et ess.*, 3.

<sup>583</sup> *S. Th.*, I, q. 50, a 2.

ordenadas entre sí en cuanto unas ayudan a las otras. Los cuerpos inferiores, por ejemplo, son movidos por los superiores y éstos por los incorpóreos»<sup>584</sup>.

No hay inconveniente, dice Santo Tomás, en afirmar que los movimientos de los cuerpos celestes y las acciones de las causas de los mismos están ordenados, en cierto sentido, a los cuerpos sometidos a generación y corrupción menos nobles que ellos; pues no están ordenados a ellos como un fin último; al contrario, cuando intentan la generación de éstos, pretenden su propio bien y la semejanza divina como último fin. Por esto resalta que el bien del orden del Universo es más noble que cualquier parte de él, porque cada una de ellas tiene por fin el bien del todo como enseña Aristóteles<sup>585</sup>.

El Universo de Aristóteles excluye la creación y toda intervención activa de Dios en la constitución de las cosas. Pero, precisamente por esto, su sistema pareció (y lo era) irreductiblemente contrario al monoteísmo, y poco adecuado para expresar sus verdades fundamentales. La reforma tomista cambia radicalmente la metafísica aristotélica, y la transforma en el estudio del ser *necesario* en consideración al ser *creado*. Por esto se impone la conclusión de que Dios es un ser único.

Por consiguiente, el término «ser» aplicado a la criatura tiene un significado no idéntico, sino semejante o correspondiente al ser de Dios. Este es el principio de la *analogía del ser* que Santo Tomás toma de Aristóteles; pero le da un valor completamente distinto. Aristóteles había distinguido ciertamente varios significados del ser, pero sólo en relación con las categorías, y los había reducido todos al único significado fundamental, que es el de *sustancia*, el ser en cuanto ser, objeto de la metafísica. Por ello no distinguía, ni podía distinguir, el ser de Dios del ser de las demás cosas; por ejemplo, Dios y la mente son sustancias precisamente en el mismo sentido<sup>586</sup>.

## **Analogía**

---

<sup>584</sup> *S.C.G.*, libro 1, c. 42.

<sup>585</sup> *S.C.G.*, libro 3, c. 25.

<sup>586</sup> *Et. Nic.*, I, 4, 1096 a.

En cambio, Santo Tomás, gracias a la distinción real entre esencia y existencia, ha distinguido el ser de las criaturas, que puede separarse de la esencia y que, por tanto, es creado, y el ser de Dios, que se identifica con su esencia, y es, por consiguiente, necesario. Estos dos significados del ser no son *unívocos*, ni tampoco *equivocos*, es decir, simplemente distintos; son *análogos*, es decir, semejantes, pero de distinta proporción. Sólo Dios es el ser por esencia, las criaturas tienen el ser por participación; las criaturas en cuanto son, son semejantes a Dios, que es el primer principio universal de todo el ser, pero Dios no es semejante a ellas, esta relación es la analogía<sup>587</sup>. La relación analógica se extiende a todos los predicados que se atribuyen al mismo tiempo a Dios y a las criaturas; porque es evidente que en la Causa agente han de subsistir de un modo simple e indivisible aquellos caracteres que en los efectos son múltiples y divididos; al igual que el sol, a pesar de la unidad de su fuerza, produce formas múltiples y distintas en el mundo terreno. Por ejemplo, el término «sabio» aplicado al hombre indica una perfección distinta de la esencia y de la existencia del hombre, mientras que aplicado a Dios, significa una perfección, que es idéntica a su esencia y a su ser. Por ello, aplicado al hombre, da a entender lo que quiere significar; aplicado a Dios, deja fuera de sí la cosa significada, que trasciende los límites del entendimiento humano<sup>588</sup>.

La analogía del ser hace evidentemente imposible una sola ciencia del ser, como era la filosofía primera aristotélica. La ciencia que trata de las sustancias creadas y se vale de principios evidentes a la razón humana es la metafísica. Pero la ciencia que trata del Ser necesario, la teología, tiene mayor grado de certeza y unos principios que proceden directamente de la revelación divina, por ello, es superior en dignidad a todas las otras ciencias (incluso la metafísica), que son para ella subordinadas y siervas<sup>589</sup>.

La analogía es una de las nociones de aplicación más frecuente y variada en la filosofía tomista. Toda analogía implica siempre alguna semejanza, un término común. Pero implica también alguna desemejanza; y por esto conviene precisar hasta dónde llega la semejanza y dónde comienza la disimilitud.

---

<sup>587</sup> *S. Th.*, I, q. 4, a. 3.

<sup>588</sup> *S. Th.*, I, q. 13, a. 5.

<sup>589</sup> *S. Th.*, I, q. 1, a. 5.

Dado que el ser de todas las cosas (excepto Dios) es siempre un ser creado, la creación, aunque es una verdad de fe como inicio de las cosas en el tiempo, es, en cambio, una verdad demostrada como producción de las cosas de la *nada* y como derivación de todo ser de Dios. En efecto, sólo Dios es, como hemos visto, el ser que es por esencia, es decir, que existe necesariamente y por sí mismo, las demás cosas toman el ser de Él, *por participación*. También la materia prima es creada. Y todas las cosas del mundo forman una jerarquía ordenada según su mayor o menor grado de participación en el ser de Dios. Por tanto Dios es el término y el supremo fin de esta jerarquía. En Él residen las *ideas*, es decir, las formas ejemplares de las cosas creadas, formas que no están separadas de la sabiduría divina; luego hemos de decir que Dios es el único ejemplar de todo<sup>590</sup>.

La separación entre el ser creado y el ser eterno de Dios, propia de tal metafísica, permite que Santo Tomás salve la absoluta *trascendencia* de Dios con relación al mundo y corte el paso a cualquier forma de panteísmo que quiera identificar de algún modo el ser de Dios y el ser del mundo. Por ello replica diciendo que Dios no puede ser elemento componente de las cosas del mundo. Como causa eficiente, Dios no se identifica con la forma ni con la materia de las cosas cuya causa es, sino que su ser y su actuación son *absolutamente primeros*, es decir, trascendentes, con relación a dichas cosas<sup>591</sup>.

### **Las pruebas de la existencia de Dios**

Dios es la fuente de todo lo que existe, por eso el hombre puede llegar al conocimiento de Dios de muchas maneras. Todas ellas responden tanto a la capacidad natural de la inteligencia humana de conocer la existencia de Dios, como a la Revelación divina que nos ofrece de Él un conocimiento sobrenatural. Sin embargo, la razón nos dice que nuestro conocimiento natural sólo puede llegar hasta donde nos lleva lo sensible. Basta recordar el proceso de las «Cinco vías» de Santo Tomás para cerciorarse del nexo íntimo de causalidad que existe entre Dios y todos los seres de la

---

<sup>590</sup> *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, 2, 4, 3.

<sup>591</sup> *S. Th.*, I, q. 3, a. 8.



creación. Dios es la causa eficiente de todas las cosas que existen fuera de Él. El santo nos dice en una forma clara que:

«[...] Sólo entonces conocemos a Dios verdaderamente cuando creemos que está muy por encima de todo lo que el hombre puede pensar de Dios [...]. Por el hecho de que algunas cosas sobre Dios que se presentan al hombre sobrepasan su razón, se ve reforzado en su opinión de que Dios está muy por encima de lo que el hombre puede pensar»<sup>592</sup>.

En relación a la existencia de Dios, Santo Tomás presentó la demostración de las Cinco Vías porque el conocimiento de Dios era a menudo vago e incluso tosco. Se disoció explícitamente de la «prueba ontológica» de San Anselmo, ya que la proposición de que Dios es «aquello sobre lo cual nada mayor puede pensarse», no era en absoluto evidente por sí misma, sino que necesita ser hecha evidente por medio de cosas que nos sean más evidentes, a saber, los efectos de Dios. Por eso antes de exponer sus «pruebas», Santo Tomás explica a sus alumnos que, debido a la absoluta incognoscibilidad de Dios, no podemos definir qué es lo que tratamos de probar:

«Cuando conocemos que algo es, queda investigar de qué manera es, para que podamos conocer lo que es. Pero puesto que de Dios no podemos saber que es, sino sólo que no es, no podemos considerar de qué manera Dios es, sino solamente de qué manera no es. Por eso primero debemos preguntar de qué manera no es, luego cómo puede sernos conocido, y, en tercer lugar, cómo podemos hablar de él»<sup>593</sup>.

Las cinco pruebas o vías de Santo Tomás es un gran esfuerzo para demostrar la existencia de Dios, desde un conocimiento *a posteriori*, es decir, es una manera de aproximarse a la realidad divina desde la experiencia sensible, que va de lo conocido a lo desconocido, de lo sensible a lo espiritual, de los efectos a la causa suprema. La

---

<sup>592</sup> “S.C.G. 1.5.3”, en Karen Armstrong, ob. cit., p. 169.

<sup>593</sup> S. Th., 1ª, q. 3 en Herber Mc Cabe, O.P., “God Matters”, en Karen Armstrong, *En defensa de Dios*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 170.

teología natural nos invita a contemplar el Universo tal como es, con Dios como principio y como fin<sup>594</sup>.

Siempre que aborda los últimos fundamentos en los diversos terrenos de la filosofía, los encuentra en Dios. No está Dios prendido extrínsecamente como desde fuera, a su filosofía. Constituye el primer pilar de su concepción del ser. Su metafísica de Dios es, como en Aristóteles, una rigurosa continuación de la ontología<sup>595</sup>.

La primera vía es la vía más manifiesta, es la que parte del movimiento, ya que existe movimiento en el Universo; este es un hecho que hay que explicar, y la superioridad de esta prueba no proviene de que sea más rigurosa que las demás, sino de que su punto de partida es el más fácil de captar. Todo movimiento tiene una causa, y esta causa debe ser exterior al ser que está en movimiento; efectivamente, no se puede ser, a la vez y bajo el mismo aspecto, el primer motor y la cosa movida, Pero el motor debe ser movido por otro, y éste por otro. Consiguientemente, debe admitirse, o bien que la serie de las causas es infinita y no tiene un primer término —pero entonces nada explicaría que haya movimiento—, o bien que la serie es finita y existe un primer término, y este primer término es Dios.

Lo sensible no nos plantea únicamente el problema del movimiento. Porque las cosas no sólo se mueven, sino que antes de moverse existen y, en la medida en que son reales, poseen un determinado grado de perfección. La segunda vía parte de la experiencia de la causalidad. Así, pues, toda causa eficiente supone otra, la cual, a su vez, supone otra. Mas estas causas no mantienen entre sí una relación accidental; por el contrario, se condicionan según un orden determinado, y precisamente por eso cada causa eficiente da verdaderamente cuenta de la siguiente.

La tercera vía parte de la generación y corrupción. El ser que nos es dado está en vías de perpetuo devenir, unas cosas se generan y, por tanto, tienen posibilidad de existir; otras se corrompen y, por lo mismo, tienen posibilidad de no existir. Poder existir o no existir es no tener una existencia necesaria; ahora bien, lo necesario no

---

<sup>594</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Gredos, 1965, p. 518.

<sup>595</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 401.

necesita de causa para existir y, precisamente porque es necesario, existe por sí mismo; pero lo posible no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia; y si no hubiese absolutamente nada más que seres posibles en las cosas, nada habría. Para que lo que podía ser sea, es necesario antes algo que sea y que le haga ser. Es decir, si hay algo, es que en alguna parte existe algo necesario. Ahora bien, también aquí este algo necesario exigirá una causa o una serie de causas que no sea infinita; y el ser necesario por sí, causa de todos los seres que le deben su necesidad, no puede ser otro que Dios.

Una cuarta vía pasa por los grados jerárquicos de perfección que se observan en los seres. Hay grados en la bondad, la verdad, la nobleza y las demás perfecciones de este género. Pero el más y el menos suponen siempre un término de comparación, que es lo absoluto. Hay, pues, una verdad y un bien en sí, es decir, en fin de cuentas, un ser en sí que es la causa de todos los demás seres y al que llamamos Dios.

La quinta vía se funda en el orden de las cosas. Todas las operaciones de los cuerpos naturales tienden hacia un fin, aun cuando carezcan en sí mismos de conocimiento. La regularidad con que alcanzan su fin muestra bien a las claras que no llegan a él por azar, y esta regularidad no puede ser más que intencional y querida. Puesto que carecen de conocimiento, es preciso que alguien conozca por ellos, y a esta inteligencia primera, ordenadora de la finalidad de las cosas, llamamos Dios<sup>596</sup>.

Santo Tomás rechaza la opinión de que el concepto de Dios sea innato en nosotros, que Dios pueda ser contemplado inmediatamente. Para el aspecto histórico no deja de tener interés el hecho de que Santo Tomás ni por un momento duda de que con sus reflexiones filosóficas ha encontrado al Dios de la religión. A las modernas objeciones de que el Dios de la religión, supone una dialéctica entre Dios y la naturaleza. Por esto se dice que la autocomunicación de Dios es el tema fundamental de la revelación de Dios, tanto a Israel en el Antiguo testamento como en el Nuevo testamento. Por muy diversas que parezcan, estas «vías» hacia Dios, si las analizamos con detenimiento veremos que se comunican entre sí.

---

<sup>596</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., pp. 519-520.

Lo que hace de las cinco vías buena teología, es la pregunta: ¿por qué hay algo en vez de nada? Esta pregunta significa la capacidad de reconocer la autenticidad de lo trascendente, observar qué existe debajo de la superficie de la vida misma. Por esto la fe significa la capacidad de apreciar y deleitarse en las realidades no empíricas que vislumbramos en el mundo<sup>597</sup>.

### **En Dios el ser mismo es su esencia**

A partir de la comunicación se ve confrontado el hombre con el tema de Dios como problema fundamental de su existencia y encuentra en la realidad de Dios una respuesta posible a su forma de entender. Con todo, la certeza de la realidad de Dios, sólo es posible para el hombre en la aceptación libre de la revelación realizada en la fe a modo de acontecimiento histórico y encuentro personal, que no elimina la inaccesibilidad de Dios como misterio.

La posibilidad de conocer a Dios radica para el hombre en la facticidad de la revelación como comunicación y manifestación de la realidad de Dios. En otras palabras, cualquier conocimiento de Dios que pueda tener el hombre procede siempre, de algún modo, de Dios mismo.

Del concepto mismo de Dios, tal como nos lo han dado las anteriores pruebas, se sigue que no puede darse más que un único Dios<sup>598</sup>. La nota característica que Santo Tomás aplica presentemente a la naturaleza de Dios, como definición de Él, es el concepto de *ipsum esse per se subsistens*. La esencia de Dios no es otra cosa que su ser<sup>599</sup>. «En Dios el ser mismo es su esencia»<sup>600</sup>. Sobre este punto, Gilson resalta las siguientes palabras de Santo Tomás:

«Así alcanza el metafísico, con la sola razón, la verdad filosófica oculta bajo el nombre que Dios mismo se ha dado para hacerse conocer por el hombre: *Yo soy el que soy*. Así,

---

<sup>597</sup> ARMSTRONG, Karen, ob. cit., pp. 171-72.

<sup>598</sup> *S.Th.*, I-II, 3 y 4.

<sup>599</sup> *De e. et ess.*, c. 6.

<sup>600</sup> In Sent., 8, 1, 1.

diremos que Dios es perfecto, soberanamente bueno, único, inteligente, omnisciente, libre y todopoderoso, reduciéndose cada uno de sus atributos, en última instancia, a no ser más que un aspecto de la perfección infinita y perfectamente una del acto puro de existir que es Dios»<sup>601</sup>.

Dios, por tanto, es el Supremo existente creador del Universo como conjunto de las cosas creadas. Esto supone una dialéctica entre Dios y la naturaleza. Por esto Santo Tomás manifiesta que el mundo debe su existencia a una causa inteligente y, además, perfecta. Sin embargo la imperfección del Universo no debe ser imputable a su creador. Dios ha creado el mundo en cuanto implica una determinada perfección y un determinado grado de ser; pero el mal no es nada, hablando propiamente. Más que un ser, es una carencia de ser; el mal deriva de la limitación inevitable que lleva consigo toda criatura<sup>602</sup>.

En cuanto a lo creado<sup>603</sup>, se dan, pues, diferencias de valor en el ser. «El artífice de una cosa no hace todas sus piezas de igual valor, sino más o menos según le pide el orden del conjunto. Así Dios no lo ha creado todo igual; porque un universo que no se estructura sobre múltiples grados de ser, sería imperfecto»<sup>604</sup>. La multiplicidad de formas es justamente lo que hace necesaria la concepción jerárquica de la realidad. Esto se comprende al punto al mirar la naturaleza de las cosas. En una consideración más atenta y detallada se hallará que la diversidad de las cosas se realiza por grados, como se establece en el Génesis:

«Sobre los cuerpos inanimados encontramos las plantas; por encima de ellas los animales irracionales, y sobre éstos, los seres dotados de razón. Y en general se da en ellos diversidad, según que éstos o aquéllos sean más perfectos»<sup>605</sup>.

A lo largo de estas consideraciones no es ya el axioma de la convertibilidad del *ens* y el *bonum* lo que está en juego, sino un fondo de ideas neoplatónicas que fueron bien conocidas para Santo Tomás, particularmente a través del Pseudo-Dionisio, a quien constantemente cita en sus textos. Aquí como allí está tomada de la mayor o menor

---

<sup>601</sup> ARMSTRONG, Karen, ob. cit., p. 521.

<sup>602</sup> S.C.G., I, 34.

<sup>603</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed. Gredos, Madrid, 1985, pp.495-96.

<sup>604</sup> SANTO TOMÁS, *De an.* 7.

<sup>605</sup> S.C.G., III, 97.

cercanía al uno; y aquí como allí es especialmente puesta de relieve, en línea típicamente neoplatónica, la gradación de las inteligencias, de las cuales el ínfimo peldaño lo constituye el alma humana. Es a toda luz evidente que en el fondo se trata aquí de una refundición de las ideas y dialéctica de Platón, de su idea de participación y de su pirámide ideal. Detrás de esta concepción se adivina la idea de la emanación, y más que formas de ser se ve en perspectiva una «plenitud de ser» que se intensifica a medida que nos acercamos, por vía ascendente, al origen y fuente<sup>606</sup>.

En la metafísica de Santo Tomás, el concepto de substancia es de larga trayectoria histórica y puede tener varias significaciones. En lo que se refiere a la substancia primera; no sólo es ella la substancia absolutamente hablando, sino que traduce también el sentido originario del ser. Esto lo expresa Santo Tomás al comienzo de su *De ente et essentia*. «Ser se dice absoluta y primariamente de la substancia». Su concepto se confronta en múltiples pasajes<sup>607</sup>. Lo esencial de la substancia es el ser por sí (*ens per se*). No implica la substancia una autocausación ni una ausencia de causa, un ser de por sí (*ens a se*); pues toda la substancia, excepto la divina (sólo ella es *a se*), es causada. Se entiende en el concepto de substancia una manera de existir que por su especial manera de independencia se distingue al punto de la total dependencia de los accidentes, que exigen siempre existir en otro. Al igual que Aristóteles, es de la opinión Santo Tomás que esta diferencia salta inmediatamente a la vista en la simple experiencia. Y también con él cree que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje requieren el concepto de substancia, puesto que todas las aplicaciones las hacemos siempre sobre un «sujeto», algo que está debajo como sustrato; y finalmente porque de otra forma no explicaría el devenir, que debe verificarse sobre alguna base y no diluirse todo en una absoluta dispersión<sup>608</sup>.

### **La substancia segunda**

Pero al lado de la substancia primera, en un sentido de lo concreto y de lo individual real, conoce también Santo Tomás una substancia segunda, que encierra

---

<sup>606</sup>GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1985, p. 393.

<sup>607</sup>*S. Th.*, I, 29, 2.

<sup>608</sup>HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 393.

aquello que es idéntico en muchos individuos, la naturaleza común. Coincide con la especie o el género, y la llamará preferentemente Santo Tomás esencia (*essentia, quidditas*). Se relaciona con la substancia primera como su parte formal, de la manera como se relaciona con Sócrates la humanidad<sup>609</sup>. La substancia segunda no es para el santo un simple «concepto» universal, sino que está formada de otra. Detrás de todas estas concepciones está el hilemorfismo con sus dos principios: materia y forma<sup>610</sup>.

El concepto de *materia* entra en una doble acepción, como materia primera, que es lo totalmente indeterminado, pero en muchos aspectos determinable; y como materia segunda, que en cierto modo está informada, al menos con las determinaciones cuantitativas, pero que es aún capaz de ulterior información. Como principio de individuación sólo puede entrar en cuestión la materia segunda. La materia no es real sino en cuanto informada. La forma, pues, es el principio más importante.

Por *forma* entiende Santo Tomás la limitación y contracción de la materia a un determinado ser<sup>611</sup>. Y no se precisa de muchas sino de una sola forma para determinar a una cosa en su totalidad y a todas sus partes en su esencia. Santo Tomás hace mucho hincapié, siguiendo aquí de cerca a Aristóteles, en que la substancia primera incluye la materia y no se constituye exclusivamente por la forma; no obstante, declara en el *De ente et essentia* que es sólo la forma la que a su manera es la causa de que se dé la substancia. El significado de la materia está sólo en el papel; porque aun cuando se haya ella de determinar algo, ello lo hará sólo en cuanto ya formalmente determinada, en virtud de la forma. Si añadimos a esto la declaración de que «la forma no es otra cosa que una participación imitativa de Dios en las cosas», cuya infinita perfección puede sólo como descomponerse en las múltiples formas, a la manera que nosotros hemos de explicar una misma cosa con muchas palabras<sup>612</sup>, de suerte que en Dios está contenido todo cuanto existe, aún lo auténtico y lo contrario, como reabsorbido en una auténtica coincidencia de los opuestos<sup>613</sup>.

### **El Dios de Santo Tomás de Aquino**

---

<sup>609</sup> SANTO TOMÁS, *De pot.*, IX, 1.

<sup>610</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *ibíd.*, p. 394.

<sup>611</sup> SANTO TOMÁS, *Phys.* I, 1.

<sup>612</sup> *S.C.G.*, III, 97.

<sup>613</sup> *S. Th.*, I, 4, 2 ad 1.

El mundo cristiano no relata sólo la gloria de Dios por el espectáculo de su magnificencia, lo atestigua por el hecho mismo de que existe. El Dios de Santo Tomás es un Dios que ama; el de Aristóteles es un Dios que se deja amar; el amor que mueve al cielo y a los astros, en Aristóteles, es el amor del cielo y de los astros por Dios, como antes hemos comentado, en tanto que el que los mueve en Santo Tomás es el amor de Dios por el mundo<sup>614</sup>. Dios es un ser bueno, que hace todo de la nada y confiere gratuitamente a los seres a quienes crea, no sólo la existencia, sino aun su orden, no sufre ninguna causa intermedia y por consiguiente inferior entre Él y su obra. Como es el único autor, asume la plena responsabilidad.

El Universo es bueno, puesto que es ser, pero Dios es el Bien, ya que es el Ser. Puesto que todo es bueno y todo lo que es debe su ser a una liberalidad divina que continúa, nada de lo que es es independiente de Dios. Lo que Dios crea depende íntegramente de la eficacia creadora, pero la eficacia creadora, a menos de ser vana, produce siempre algo, es decir ser, es la substancia que lo constituye es su substancia<sup>615</sup>.

Dios es la actualidad pura del ser, y pues creándolas comunicaba el ser a las criaturas, convenía que al comunicarles la semejanza de su ser les comunicase la semejanza de su causalidad<sup>616</sup>. Pero, puesto que es el Ser, Dios es también la Causa perfecta; es menester, pues, que las cosas creadas por Él participen de su perfección, de modo que toda injusticia hacia la perfección de aquellas es una injusticia hacia la perfección de su poder. Santo Tomás explica:

«No se daría la bondad perfecta en las cosas creadas de no darse en ellas una jerarquía de bienes, dentro de la cual fuesen unas mejores que otras; porque no se cumplirían todos los grados posibles de bondad, ni criatura alguna se asemejaría a Dios por su eminencia sobre otra. Además, con la supresión de la distinción y disparidad ordenada de las cosas desaparecería la perfecta belleza. Y, lo que es más, suprimida la desigualdad en bondad, desaparecería la multitud de cosas, pues unas cosas son mejores que otras por las diferencias que las separan entre sí; como es mejor lo animado que lo inanimado y lo racional que lo irracional. Y así, si en las cosas hubiese una igualdad absoluta, sólo habría un bien creado; lo cual derega evidentemente la perfección de la

---

<sup>614</sup>614 GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 83.

<sup>615</sup> Ibid., pp. 137-138.

<sup>616</sup> S.C.G., III, 69.



criatura. Además, el grado superior de bondad consiste en que algo es bueno de tal manera que no puede perder la bondad; y al contrario, el inferior es aquel en que la bondad puede fallar. Luego el Universo precisa de ambos grados de bondad»<sup>617</sup>.

Por esto Santo Tomás piensa que es mejor para el todo que hay disparidad entre sus partes, sin la cual no es posible el orden y la perfección del todo, que el que todas sus partes sean iguales, alcanzando cada una el grado de la mejor de las partes; pues cada parte de grado inferior, en sí considerada, sería mejor si estuviese en el grado de la parte superior. Según esto, una es la tendencia de intención del agente particular y otra la del universal. Pues el agente universal tiende al bien del todo.

Un Universo sin causalidad verdadera, o en el que la causalidad no produjera su pleno efecto, sería un Universo indigno de Dios. En fin, dice Santo Tomás:

«Puesto que Dios es el bien supremo, debe haber hecho todo para lo mejor. Ahora bien, es mejor que el bien que Él atribuye a cada ser pueda expandirse y llegar a ser el bien común de todos. Mas para que el bien de uno llegue a ser el bien de los demás es menester que se comunique, y no pueda comunicarse sino obrando. Dios, pues, ha comunicado su bondad a las cosas de modo que cada una de ellas pueda transmitir a las demás la perfección que ha recibido»<sup>618</sup>.

Puesto que su voluntad es la voluntad del bien total, es menester, pues, que todos los seres, cualesquiera que sean, estén ordenados por la providencia de Dios en vista de Él, pues así como es el principio de ellos, es su fin también. De este modo el tema cristiano de la gloria de Dios acaba de dar a la noción de providencia su pleno sentido. Si Dios dirige las cosas hacia él como hacia su fin, es para imprimir en ellas la perfección y comunicársela en la medida en que son capaces<sup>619</sup>.

---

<sup>617</sup> S.C.G., III, c. 71.

<sup>618</sup> GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 154.

<sup>619</sup> S.C.G., III, 97.

## *CAPÍTULO V*

### *Teología Cristiana*

El término teología, según la interpretación cristiana, tuvo lugar en los siglos IV y V; es una respuesta a la necesidad que tiene el creyente de pensar su fe, de modo que entienda sus datos de conexión con sus conocimientos humanos y al nivel de su cultura e historia. Así la teología se define como la fe que aspira a un reconocimiento científico. Las fuentes son la revelación, la fe, la tradición y el Magisterio de la Iglesia. Entre los primeros teólogos cristianos, aparte de Orígenes, destacan los Padres de la Iglesia, que construyeron la llamada «teología patristica».

La teología estudia a Dios, que es el objeto más alto y digno que puede pensarse, y lo estudia no sólo en cuanto a las perfecciones que tiene comunes con las criaturas como hace la Teodicea, sino también en cuanto a aquellas otras perfecciones por las cuales se constituye en su ser propio de Dios y trasciende infinitamente todo lo creado.

Los dogmas fundamentales del cristianismo: Trinidad, Encarnación, Creación, son para Santo Tomás, artículos de fe, que no pueden demostrarse. Ante ellos, la razón sólo puede aclarar, y más tarde resolver, las objeciones. Las aclaraciones de Santo Tomás tienen tal lucidez y elegancia dialéctica, que constituyen una de las partes más importantes de todo su sistema.

#### **La Santísima Trinidad**

Como sabemos la Santísima Trinidad es el misterio y dogma de la religión católica que afirma la unión de tres personas distintas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en una sola y única esencia. Es mejor entender la doctrina de la Trinidad como el intento de reconstruir la imagen de Dios como Creador, redentor y perfeccionador de todas las cosas, sobre la base del don que Dios hizo de sí mismo en la persona de Jesucristo.

Acerca del dogma de la Trinidad, la dificultad consiste en entender cómo la unidad de la sustancia divina puede conciliarse con la trinidad de *personas*. Para demostrar que se concilian, Santo Tomás se vale del concepto de *relación*. La relación, por una parte, constituye las personas divinas en su distinción; por otra, se identifica con la misma y única esencia divina. En efecto:

«Las personas divinas están constituidas por su relación de origen, el Padre, por la paternidad, es decir, por la relación con el Hijo; el Hijo, por la filiación o generación, o sea, por su relación con el Padre; el Espíritu Santo por el amor, es decir, la relación recíproca de Padre e Hijo. Ahora bien, estas relaciones no son accidentales en Dios (en Dios no puede haber nada accidental), sino reales; subsisten realmente en la esencia divina. Por consiguiente, precisamente la esencia divina en su unidad, al implicar las relaciones, implica la diversidad de las personas»<sup>620</sup>.

Según Santo Tomás, esta aclaración basta para demostrar que «lo que la fe revela no es imposible». Esto es todo lo que debe hacerse en estos asuntos, en que cualquier intento de demostración es más nocivo que meritorio, ya que puede inducir a los incrédulos a suponer que los cristianos se basan para creer en razones carentes de valor necesario<sup>621</sup>.

El tratado de la Trinidad es el más teológico de todos, pues en este misterio se nos da a conocer de alguna manera la vida íntima de Dios. La Trinidad es el manifiesto de Dios por autonomasía, del cual son manifestación de las otras verdades de nuestra fe. Por eso mismo, la Trinidad es como el corazón de la fe y, por tanto de la teología.

La Trinidad es el misterio más trascendente a la vida cristiana. Porque ésta no es más que una participación en nosotros de la misma vida de Dios por medio de la Gracia. Sin la Trinidad no sería concebida la gracia como participación de la misma vida de Dios. Santo Tomás considera que el tratado de la Trinidad debe ir inmediatamente después del Dios Uno. El dogma trinitario católico trasciende absolutamente la razón humana y sólo mediante la revelación divina puede ser considerado<sup>622</sup>.

---

<sup>620</sup> *S. Th.*, I, q. 27-32.

<sup>621</sup> *S. Th.*, I, q. 32, a. 1.

<sup>622</sup> *S. Th.*, I, q. 32 a.1.

La teología no es extraña a la revelación, sino su explicación razonada, en la cual, por lo mismo, se contiene la doctrina revelada. Pero siendo la Trinidad un misterio en sentido estricto y el más insondable de los misterios, o una verdad que trasciende totalmente el poder de la humana razón, la Trinidad sólo puede ser admitida por la fe. Por esto Santo Tomás nos dice:

«Se dice que el Espíritu Santo es nexo del Padre con el Hijo, en cuanto es Amor; porque, el Padre ama con un amor único a sí mismo y al Hijo y a la inversa, en el Espíritu Santo en cuanto es Amor, se incluye la relación del Padre al Hijo y viceversa como relación del amante a la cosa amada; pero con la particularidad de que por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, es preciso que este Amor mutuo, que es el Espíritu Santo, proceda del uno y del otro. Por consiguiente, por razón de origen, el Espíritu Santo no es cosa intermedia, sino la tercera persona de la Trinidad»<sup>623</sup>.

Después que Santo Tomás, en los tratados precedentes, ha estudiado a Dios en sí mismo, uno y esencia y trino, manifiesta:

«Lo eterno se une con el hombre ligado al tiempo [...], lo más real se une con aquél que sufrió sumamente y murió; lo más perfecto e inmenso se une a lo insignificante; lo que es supremamente uno y supremamente variado se une un individuo que es compuesto y distinto de otros»<sup>624</sup>.

Precisa Santo Tomás, respecto a la procesión de generación, que el Padre y el Hijo tienen idéntica naturaleza individual y subsistente, sólo se diferencian por la relación de origen, de paternidad o de filiación:

«El Hijo de Dios es engendrado de la sustancia del Padre, si bien de manera distinta que los hijos de los hombres. En estos una parte de la sustancia del que engendra pasa a ser sustancia del engendrado; pero la naturaleza divina es indivisible, y de aquí la necesidad de que el Padre, al engendrar al Hijo, no le haya transferido una parte de su naturaleza,

---

<sup>623</sup> *S. Th.*, I, q. 37 a. 1.

<sup>624</sup> *S. Th.*, II, 2, 11.

sino que le haya comunicado la naturaleza entera, permaneciendo la distinción entre ellos solo por la relación de origen»<sup>625</sup>.

## **La Encarnación**

La Encarnación es la unión hipostática, íntima, sustancial, del Verbo divino con la naturaleza, quedando inconfusas, distintas y completas las dos naturalezas. El resultado es la figura de Jesucristo, Dios y hombre, provisto de todas las limitaciones humanas excepto el pecado. En él confluyen las esperanzas y anhelos de la Humanidad en pecado original.

Santo Tomás explica con sencillez y gran conocimiento que fue conveniente que Cristo naciera de una Virgen. Haciendo referencia al error que cometió Nestorio, que rehusaba confesar que la Virgen María era Madre de Dios, dice que:

«... El Hijo de Dios nació de la Virgen María, o que encarnó en ella». Es así que se llama madre a una mujer de la que nace un hombre, por lo mismo que suministra la materia de la concepción humana; luego la bienaventurada Virgen que suministró la materia de la concepción del Hijo de Dios debe ser llamada su verdadera Madre. Importa poco a la calidad de madre la virtud, sea la que fuera, que forma la materia que debió recibir su forma por la operación del Espíritu Santo, no es menos madre que la que suministra la materia a la acción del semen viril. Si hubiera alguno que se atreviera a decir que la bienaventurada Virgen no debe ser llamada Madre de Dios porque de ella se tomó solamente la carne, y no la divinidad, como afirmaba Nestorio, el que tal diga no sabe lo que dice. En efecto, una mujer no es llamada madre de alguno porque todo lo que esté en él esté tomado de ella. El hombre consta de alma y cuerpo, y es más hombre en virtud del alma que en virtud del cuerpo. El alma no procede de la madre; porque, o es creada inmediatamente por Dios, y así es la verdad, o procede por tradición, como algunos han creído; y en este caso no procedería de la madre, procedería más bien del padre; porque en la generación de los demás animales, según la doctrina de los demás filósofos, el macho da el alma y la hembra el cuerpo. Por consiguiente, así como una mujer es llamada madre de un individuo porque suministró la materia de su cuerpo, así

---

<sup>625</sup> *S. Th.*, I, q. 41 a. 3.

también, y por la misma razón, la bienaventurada Virgen María debe ser llamada Madre de Dios»<sup>626</sup>.

Nemesio de Emesa, por su parte, y coincidiendo con Santo Tomás, no concibe la encarnación como es el caso en una encarnación normal. Dice que no se trata de una unión como la que se realiza entre los elementos corpóreos, los cuales desaparecen en el mixto. Ni como la que se verifica en la nutrición, en el que el alimento se convierte en carne y sangre. Sino de la unión entre una sustancia corpórea y otra espiritual lo cual debe hacerse sin que ésta sufra cambio alguno, permaneciendo inconfusa, incorrupta y sin alteración. Nemesio trata de explicarlo con la comparación de la luz, la cual transforma el aire y lo hace luminoso, permaneciendo distintas ambas cosas<sup>627</sup>.

También acude al hecho de la encarnación del Verbo, el cual se unió con la naturaleza humana, permaneciendo distinto e incircunscrito. Pero con una diferencia, el alma sufre y padece junto con el cuerpo, mientras que el Verbo divino no sufrió cambio alguno por su unión con la naturaleza humana<sup>628</sup>.

La dificultad consiste en comprender cómo en la *única persona* de Jesucristo haya *dos naturalezas*, una divina y otra humana. La Iglesia tuvo que condenar, ya en el siglo V, dos interpretaciones opuestas de este dogma, y a estas dos interpretaciones reduce Santo Tomás las otras para poder refutarlas. La herejía de Eutiquio, que insistiendo en la unidad de la persona de Cristo, reducía a una sola las dos naturalezas, la divina. La herejía de Nestorio, en cambio, insistiendo en la dualidad de naturalezas, admitía en Jesucristo dos personas que coexistían a la vez, la persona humana como instrumento de la divina. La distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, y su unificación en Dios, proporcionan a Santo Tomás la clave de la interpretación. La esencia o naturaleza divina se identifica con el ser de Dios. Por lo tanto, Jesucristo, por tener naturaleza divina, es Dios, subsiste en cuanto Dios, como persona divina; de modo que es una sola persona, la divina. Por otra parte, dado que la naturaleza humana puede separarse de la existencia, puede muy bien tomar la naturaleza humana (que es alma

---

<sup>626</sup> SANTO TOMÁS, *Compendio de teología*, c. CLXXX, trad. León Carbonero. Ediciones Folio, Barcelona, 2002, pp. 184-185.

<sup>627</sup> NEMESIO DE EMESA, *De nat. hom.* c. 2 col. 581-589.

<sup>628</sup> *Ibid.*, c. 3 col. 597 B.

racional y cuerpo) sin ser una persona humana<sup>629</sup>. Así se comprende cómo la naturaleza humana pudo ser tomada por Cristo, que revistiéndose de ella la ha ennoblecido, elevado y hecho de nuevo digna de la gracia divina<sup>630</sup>.

## **El amor**

La teología cristiana parte de la fe bíblica, la historia de amor de Dios con Israel consiste en el fondo, en que Él da la Torah, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo. Esta historia consiste en que el hombre viviendo en fidelidad al único Dios, se experimenta a sí mismo como quien es amado por Dios y descubre la alegría de la verdad y en la justicia. En la imagen bíblica Dios ama al hombre, es decir, ama personalmente. Su amor, además, es un amor de predilección; entre todos los pueblos, Él escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de extender su amor a toda la humanidad.

No obstante, existe la creencia de que las grandes y verdaderas concepciones de amor no han sido restringidas a ninguna sola nación. En la cultura clásica griega amor era considerado como algo mucho más importante, más puro y más noble que la pasión sensual o el deseo natural. Este hecho aparece claramente en los mitos de la cosmogonía griega. Pero el cristianismo considera al amor en un nivel todavía más alto, lo trata con un nuevo ardor, purificándolo y manteniéndolo con la ayuda de Dios. Haciendo que el amor natural del hombre y de la mujer sea sacramentalmente sagrado, capaz de transformar al hombre amargado en un amigo potencial, como «el hermano por quien Cristo se sacrificó y murió». El amor natural conyugal es real y bastante imperioso, pero ahora está consagrado a un nivel más alto, logrando así una comunión íntima del corazón con el alma. La base del amor es el sacrificio, que es la fuente por la cual Dios nos ofrece su amor eterno. La afición más fuerte decae si no está basada en el idealismo. La casa de la vida no puede ser construida sobre la pasión de las arenas movilizadas. El amor fracasa y desaparece si no está basado en el sentido verdadero del deber. Si el amor se basa en el carácter esencial del amor de Dios y de las personas que se consideran hijos de Dios, podrá mejorar profundamente las relaciones de todos y

---

<sup>629</sup> *S.C.G.*, IV, 49.

<sup>630</sup> *S. Th.*, III, q. 2, a. 5-6.

afectará a toda la humanidad. La sociedad ideal consiste de personas animadas y unidas por el espíritu del amor, cada uno intentando mejorar y ayudar al prójimo. El programa del cristianismo es la renovación de la vida humana y la reconstrucción de la sociedad, basada en la creencia de que «Dios es amor»<sup>631</sup>.

Esto significa que el amor divino es el más alto y hace que la fe alcance un grado extraordinariamente satisfactorio que la mente humana pueda obtener. Esta significación está formulada en la simple y sublime confesión, «Dios es amor». Esto significa que Dios no solamente sostiene, y que todas las cosas estén ordenadas al amor, sino que el amor es su verdadera esencia; el conflicto espiritual en todos los tiempos, y sigue siendo, una lucha contra las fuerzas que se oponen a este primer principio religioso y ético.

Luego es cosa indiscutible que en Dios hay amor, porque este es el primer afecto de toda voluntad, sin el cual no puede darse ninguno de los otros efectos. Y este amor de Dios es universal, porque se extiende a todas las cosas. Este principio, de profunda raigambre metafísica, tiene en la teología de Santo Tomás enorme trascendencia, sobre todo en la cuestión de la predeterminación<sup>632</sup>. Santo Tomás pone de manifiesto que Dios no ama igualmente todas las cosas creadas, sino que ama con preferencia a aquellas que son mejores. Es cosa evidente que los seres creados no tienen todos igual bondad y perfección del amor de Dios; el que ha recibido mayor perfección es porque es más amado de Dios, y el que la recibió en menor grado es menos amado. Dios no ama más las cosas porque éstas sean mejores, sino que las cosas son mejores porque son más amadas de Dios.

La aceptación o rechazo de lo que acabamos de mencionar nos lleva lógicamente al optimismo o al pesimismo. Existen varias expresiones sobre la creencia que el amor eterno existe en el corazón de todos los seres, y se manifiesta por medio de ellos mismos. Estas varias expresiones son las siguientes:

---

<sup>631</sup> SPENCER, H., *Ecclesiastical Institutions*, London, 1885, p. 842 en James Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, T. & T. Clark, New York, 1915, p. 843.

<sup>632</sup> *S. Th.*, I, q. 23 a. 4-5.



«Let me tell you why the Creator made the Universe. He was good [...] and desire that all things should be as like Himself as possible» (Plato, *Tim.* 29 E). «The Lord is good to all and his tender mercies are over all his works» (Ps. 145, 9). «For thou lovest all things that are, and abhorrest none of the things which thou didst make; for never wouldn't thou have formed anything if thou didst hate it». «And we know that to them that God love all things work together for good» (Paracelsus, V, 51)<sup>633</sup>.

Este espléndido credo de varios autores refleja la noción de que el amor es la realidad última de todas las cosas —este amor trascendente es el amor de Dios como creador del mundo y es el inmanente amor de la vida que palpita en medio de ella. Su inmanencia opera sin cesar en la naturaleza y en la humanidad. Cada hombre admite «la absoluta certeza de que siempre está en presencia del Uno infinito y de la Energía eterna, del cual provienen todas las cosas»<sup>634</sup>.

Desde el momento en que se plantea a Dios como el Ser absoluto, se plantea un Bien absoluto, y como el bien es el objeto del amor, por eso mismo nos vemos llevados a plantear un amor absoluto. El Evangelio de San Marcos<sup>635</sup> que vincula este gran mandamiento al monoteísmo judío no hace más que poner en evidencia la necesidad de ese vínculo. La búsqueda de Dios es el amor de Dios en nosotros; este amor de Dios en nosotros es nuestra participación finita al amor infinito por el cual Dios se ama a sí mismo. Conducidos por el amor divino que nos penetra, podemos decir con San Agustín que amar a Dios es llevarlo consigo<sup>636</sup>.

El amor de Dios lo podemos concebir también en la caridad, según Santo Tomás, pues la caridad es una virtud única. La caridad de Dios, en el sentido del amor de Dios hacia el hombre, que es el primero, es la misma que la caridad del hombre, en otro sentido de la caridad con que el hombre puede amar a Dios porque ha recibido el don sobrenatural de Dios. El amor de Dios, que es creador, crea en el hombre la vida divina, que es la que permite amar a Dios. El primer amor con que Dios ama a los hombres es el mismo con que éstos le corresponden porque: «En cuanto a cierta unión

---

<sup>633</sup> SPENCER, H., *Ecclesiastical Institutions*, London, 1885, p. 842 en *Eyclopedia of Religion and Ethics*, Edited by James Hastings, vol. III. T & T. Clark, New York, 1915, p. 164.

<sup>634</sup> SPENCER, H., *ibíd.*, p. 165.

<sup>635</sup> SAN MARCOS, XII, 28-31.

<sup>636</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 266.

espiritual el hombre de alguna manera se transforma en aquel fin último, lo cual hace la caridad»<sup>637</sup>.

El amor de Dios está bien reflejado en la doctrina sagrada que es el conjunto de conocimientos que debe saber un cristiano aunque tiene algo de las disciplinas filosóficas excede a las otras ciencias especulativas en cuanto a certeza, porque a las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, que es falible mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede enseñarse<sup>638</sup>. Es decir, la teología sagrada es sagrada porque el medio por el cual el hombre conoce a Dios es sagrado. La divina revelación de Dios se manifiesta directamente a los hombres. El hombre tiene capacidad para conocer todo este conjunto de verdades. Algunas de ellas incluso las puede conocer con relativa facilidad. Sin embargo, según Santo Tomás, todo este conjunto de verdades debe ser conocido por todos los seres humanos, sin excepción. Por esto subraya, que:

«La doctrina sagrada excede a las otras ciencias especulativas en cuanto a la certeza. Además, no hay que olvidar que entre las ciencias prácticas es la más noble la que se ordena a un fin más elevado. El que estudia la causa primera de todo el Universo, que es Dios, es el sabio por excelencia»<sup>639</sup>.

### **Visión de la realidad en forma jerárquica**

El concepto de creación tal como lo expone Santo Tomás produjo una verdadera antología cristiana. Santo Tomás partiendo de la contingencia de todo ser finito, la indigencia radical de todo ser finito exige un ser que sea fundamento de sí mismo y de todo lo real, es decir, Dios. Todas las criaturas son contingentes y limitadas frente al único ser necesario e infinito que es la causa de su existencia. Partiendo de Dios Santo Tomás nos ofrece una visión de la realidad en forma jerárquica.

---

<sup>637</sup> *S. Th.* II-II q. 24 a. 3 ad 1.

<sup>638</sup> *S. Th.*, I, q.1 a. 5.

<sup>639</sup> *S. Th.*, II, q. 1, a. 5.

Contingencia no quiere decir otra cosa. Se puede explicar también la contingencia filosóficamente, y se hace, por lo común, sobre las bases aristotélicas, echando mano del concepto y principio de causalidad; pero en general es de procedencia teológica y, por ello, demasiado a menudo se explica en la neoscolástica la contingencia por la creación y la creación por la contingencia, aunque con conceptos intermedios. El modo concreto de la creación depende de la naturaleza de ella. Santo Tomás la entiende<sup>640</sup> como una *emanatio totius a causa universali; et hanc quidem emanationem nomine creationis*<sup>641</sup>.

Esta no es una emanación en la cual todo salga de Dios de modo automático y necesario en grados escalonados. La emanación le conviene a Dios como *causa agens* con libre voluntad. Deberá pues iluminarse con el concepto de causa eficiente. Veremos en seguida algunos aspectos de ella en el contexto de la participación. Pero por tratarse de causa eficiente, median ya entre causa y efecto ciertas relaciones de gran interés. La causa, por ejemplo, no hace simplemente algo, sino que lo hace según el principio de ser. Que importa una cierta afinidad entre creador y criatura. Esto tiene su reflejo en la predicación de nuestros conceptos aplicados a Dios. Estos conceptos nuestros los obtenemos en nuestra experiencia. Ésta nos da algo especial de las cosas. Pero no nos da lo último y lo más propio de ellas. El ser propio de las cosas, en efecto, según Santo Tomás, tiene su reflejo en Dios. Lo que llamamos, por ejemplo, bondad de las cosas, «preexiste en Dios»<sup>642</sup>.

Santo Tomás explica a sus alumnos que:

«Debido a la absoluta incognoscibilidad de Dios no podemos definir qué es lo que tratamos de probar [...] Cuando conocemos que algo es, queda investigar de qué *manera es*, para que podamos conocer *lo que es*. Por supuesto que de Dios no podemos saber qué es, sino sólo que no es, no podemos considerar de qué manera Dios es, sino solamente de qué manera no es. Por eso, primero debemos preguntar de qué manera no es, luego cómo puede sernos conocido, y, en tercer lugar, como podemos hablar de él»<sup>643</sup>.

---

<sup>640</sup> *S. Th.*, I, 45, 1.

<sup>641</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, op. cit., p. 385.

<sup>642</sup> *S. C. G.*, I, 34.

<sup>643</sup> *S. Th.*, I, q. 13, 3.

Pero admite, no obstante, cierta verdad en las percepciones del sentido y en las quiddidades deficinicionales y conceptos de esencia; más aún, es de opinión que los contenidos de la facultad sensitiva y las notas de esencia siempre son verdaderas, porque el sentido y el intelecto son allí informados directamente por los objetos mismos<sup>644</sup>. Y por ello se ha de decir que las notas de esencia son las que deciden sobre las posibles o no posibles uniones del juicio; porque el juicio se apoya en la imagen de la realidad que se da tanto en la aprehensión sensitiva de objetos como en la espiritual. Esto quiere decir que en definitiva lo que decide es la verdad interna u ontológica de las cosas; pues las cosas naturales que nuestro entendimiento recibe su saber, determinan nuestro entendimiento, como se dice en el libro X de la *Metafisica* de Aristóteles; pero a su vez, son ellas determinadas por el entendimiento de Dios, en el que todo ha sido creado, como las obras de arte son hechas en el entendimiento del artífice. Así el entendimiento divino es determinante, mas no determinado; la cosa natural, en cambio, es determinante y determinada; y nuestro entendimiento humano es siempre determinado y no a su vez determinante, a no ser en las cosas artificiales»<sup>645</sup>.

### **La Creación**

Con respecto al mundo, sabemos que éste no resulta del azar; sabemos que Dios no obra por necesidad de naturaleza; debemos admitir, la existencia en la inteligencia divina, de una forma a cuya semejanza ha sido creado el mundo. Y esto es lo que se llama una idea<sup>646</sup>. Existe en Dios, no solamente una idea del Universo creado, sino también una pluralidad de ideas correspondientes a los diversos seres que constituyen este Universo. Pero el fin último para el cual todas las cosas están dispuestas es el orden del Universo. Por consiguiente, la intención propia de Dios al crearlo todo, era el orden del Universo. Si la intención de Dios ha sido crear el orden del Universo, es necesario que Dios haya tenido en sí la idea de un todo. Así el arquitecto no puede concebir verdaderamente la idea de una cosa si no halla en sí la dea de cada una de sus partes. Es

---

<sup>644</sup> *S. Th.*, I, 17, 3.

<sup>645</sup> *De ver.* I, 2.

<sup>646</sup> *S. Th.*, I, q. 15, 1 ad Resp.

necesario, pues, que las ideas propias de todas las cosas se hallen contenidas en el pensamiento de Dios<sup>647</sup>.

En el problema de la creación, Santo Tomás no se lo plantea como tal o cual cosa particular, sino como la totalidad de lo que existe. La creación es el mismo don de la existencia:

«No hay nada, ni cosas, ni movimiento, ni tiempo, y he aquí que aparece la criatura, el Universo de las cosas, el movimiento y el tiempo [...] y si la creación no presupone, por definición, materia alguna, presupone, igualmente por definición, una esencia creadora que por ser ella misma el acto puro de existir, puede causar actos finitos de existir»<sup>648</sup>.

Según lo dicho, Santo Tomás admite que la creación *ex nihilo* es posible; ésta ha ser libre. Y la causa de esta producción radica en la perfección del existir de Dios. El mundo, en efecto, nace al ser sin que se produzca ningún cambio en la esencia divina. No obstante, el Universo no ha salido de Dios por una especie de necesidad natural, sino que es producto de una inteligencia y una voluntad. Sin embargo, admite que nos es absolutamente imposible demostrar que lo haya querido necesariamente en el tiempo más bien que en la eternidad<sup>649</sup>.

Santo Tomás adopta una posición original en la cuestión de la eternidad del mundo. El averroísmo latino, siguiendo en esto a Aristóteles, se había pronunciado por una eternidad del mundo. Santo Tomás combate esta eternidad aun con razones filosóficas, si se pretende estatuir tal eternidad sin necesidad de una creación por Dios. Pero si se entiende una creación *ab aeterno*, entonces si se podría entender. Por la fe sabemos que la creación del mundo no ha sido eterna; desde el punto de vista puramente filosófico, las razones de Aristóteles en pro de una eternidad del movimiento y de un mundo eterno, no son apodícticas, pero tampoco hay razones filosóficas para rechazar la posibilidad de una creación *ab aeterno*<sup>650</sup>. Por consiguiente, no se puede hablar de creación como lo hace Avicena<sup>651</sup>. Si se pudiese decir que si hubiera un pie impreso en

---

<sup>647</sup> *S. Th.*, I, q. 15, 2 ad Resp.; Étienne, Gilson, *El Tomismo*, p. 183.

<sup>648</sup> *S.C.G.*, I, 34.

<sup>649</sup> “*S. Th.*, I, 44, 1” en Étienne Gilson, *ibíd.*, p. 523.

<sup>650</sup> “*S. Th.*, I, 46” en Johannes Hirschberger, *ob. cit.*, p. 405.

<sup>651</sup> AVICENA, *Metafísica*, IX, 4.

el polvo eternamente, nadie dudaría de que la huella fuera producida por el pie; pero con ello no se admitiría un inicio en el tiempo de la huella<sup>652</sup>. Es decir, que los argumentos a favor de un comienzo del mundo en el tiempo, no son concluyentes<sup>653</sup>.

Para Santo Tomás, la creación es artículo de fe sólo en el sentido de inicio del tiempo, y no en el sentido de ser producida de la nada. Santo Tomás dice que puede admitirse que el mundo sea producido de la nada. Si Dios es acto puro, y como tal, causa universal, debe el mundo haber sido hecho de la nada. Pues si hubiera fuera de Dios ya algo, como por ejemplo la materia eterna, no sería Dios la causa de todo<sup>654</sup>.

Por otra parte, tampoco concluyen necesariamente los que pretenden demostrar la eternidad del mundo. Entre estos últimos, el más conocido de los aristotélicos, es el basado en la eternidad de la materia primera. Si el mundo ha empezado a existir con la Creación, quiere decir que antes de la Creación *podía* existir, es decir, que era una posibilidad. Pero toda posibilidad es materia que se actualiza al recibir la forma. Por consiguiente, antes de la Creación existía la materia del mundo, Pero no puede haber materia sin forma; y materia y forma juntas constituyen el mundo; luego, si admitimos la Creación en el tiempo, el mundo existiría *antes* de comenzar a existir, lo cual es imposible. A ello Santo Tomás contesta diciendo que antes de la Creación, el mundo era posible sólo porque Dios podía crearlo y porque su creación no era imposible; no se puede deducir de esto la existencia de una materia. A los demás argumentos tomados también de Aristóteles, de que los cielos están formados de materia no ingenerable e incorruptible y que por ello son eternos, Santo Tomás los combate diciendo que la ingenerabilidad y la incorruptibilidad de los cielos y, por lo tanto, del mundo, ha de entenderse *per modum naturales*, es decir, en relación con los procesos naturales de formación de las cosas, y no con relación a la Creación. De modo que ni siquiera los argumentos que podrían demostrar la eternidad del mundo tienen valor necesario. La conclusión es que no puede demostrarse ni el comienzo en el tiempo ni la eternidad del mundo; y esto deja libre el camino para creer en la Creación en el tiempo<sup>655</sup>.

---

<sup>652</sup> SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XI, 4.

<sup>653</sup> SANTO TOMÁS, *Quodlib.* 3 a. 313, Quodlibetum, 32.

<sup>654</sup> *S. Th.*, I, 1 y 2.

<sup>655</sup> *S. Th.*, I, q. 46, a. 1-2.

En cuanto a este punto, Santo Tomás argumenta con la claridad acostumbrada en él, diciendo:

«Por consiguiente la razón de la unidad del tiempo es la unidad del primer movimiento por el cual, en virtud de que es simplísimo, se miden todos los otros, como dice el filósofo [...] y, sin embargo, hay un solo tiempo para todos ellos...»<sup>656</sup>.

Sin duda, el problema del comienzo del Universo es uno de los más oscuros que pueda abordar el filósofo. Unos pretenden demostrar que el Universo ha existido siempre; otros quieren establecer, al contrario, que el Universo necesariamente ha tenido un comienzo en el tiempo<sup>657</sup>. En cuanto a la unidad del mundo, vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarán en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase<sup>658</sup>. Efectivamente, cosas tan diversas no se coordinarán en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase.

Los partidarios de la primera tesis se refugian en la autoridad de Aristóteles; pero los textos del filósofo no son explícitos sobre este punto. En el octavo libro de la *Física*, y en el primero del *De coelo*, Aristóteles parece haber querido establecer la eternidad del mundo, sólo con el fin de refutar las doctrinas de ciertos antiguos que asignaban al mundo un modo de comienzo inaceptable. Por otra parte, nos dice que hay problemas dialécticos para los que no se tiene solución demostrativa, por ejemplo, el de saber si el mundo es eterno. La autoridad de Aristóteles, además de no ser suficiente para obviar la cuestión, no puede, pues, ni aun ser invocada sobre este punto<sup>659</sup>.

La única conclusión que pueda deducirse de esta argumentación es simplemente que ha habido siempre movimiento a partir del momento en que ha existido un móvil; pero este móvil no ha podido llegar a existir sino por vía de creación. Aristóteles estableció esta prueba en el octavo libro de la *Física*<sup>660</sup>. Debe concederse que lo que por su naturaleza es capaz de existir siempre no puede considerarse ya como existente o ya

---

<sup>656</sup> *S. Th.*, I, q. 10 a. 6.

<sup>657</sup> *S. Th.*, I, q. 19, 5, ad 3.

<sup>658</sup> *S. Th.*, I, q. 11 a. 3.

<sup>659</sup> *S. Th.*, I, q. 46, 1 ad Resp.

<sup>660</sup> ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 1, lec 2; ed. Leonina, t. II, p. 365.

como no existente. Sin embargo no hay que olvidar que, para poder existir siempre, es preciso primero que una cosa exista, y que los seres incorruptibles no podían ser tales antes de existir. Este argumento, desarrollado por Aristóteles en el primer libro del *De coelo*, no concluye, pues, simplemente que los seres incorruptibles jamás comenzaron a existir, sino que nunca comenzaron a existir por modo de generación natural, como los seres que son susceptibles de generación o de corrupción<sup>661</sup>.

La medida del tiempo depende únicamente de la voluntad divina y como, por otra parte, la fe católica nos enseña que el mundo no ha existido siempre, podemos admitir que Dios ha querido fijar al mundo un comienzo y asignarle un límite en la duración, como se lo asignó en el espacio. La palabra del Génesis «En el principio Dios creó los cielos y la tierra», es pues, aceptable para la razón<sup>662</sup>. Ahora bien, Santo Tomás opina:

«Si el mundo no ha tenido principio, han debido cumplirse una infinidad de revoluciones celestes, de manera que para llegar hasta el día de hoy, ha sido necesario que el Universo pasara por un número infinito de días, lo que consideramos imposible. El Universo, pues, no ha existido siempre<sup>663</sup>. Pero si el mundo no tiene principio, ha tenido necesariamente una duración infinita, y no es posible agregarle ya nada. Ahora bien, es evidente que esta aserción es falsa»<sup>664</sup>.

Santo Tomás mantiene la posibilidad de un comienzo del Universo en el tiempo; pero mantiene también, aun *contra-murmurantes*, la posibilidad de su eternidad. No cabe duda que él utiliza para resolver el problema de la creación, los resultados obtenidos por sus predecesores y especialmente por San Alberto Magno y Moisés ben Maimónides<sup>665</sup>. Concediendo, como Maimónides, la posibilidad lógica de un Universo creado desde la eternidad. Santo Tomás, lo mismo que Maimónides, niega a confundir las verdades de la fe con las que son objeto de prueba.

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, *De coelo et mundo*, I, 12, lec. 26; ed. Leonina, t. III, p. 103 en Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 211.

<sup>662</sup> *S. Th.*, I, 46, 1, ad Resp.

<sup>663</sup> SAN BUENAVENTURA, *loc. cit.*, 3ª propos. En Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 213.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 214

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 216.



Como todos los cristianos, San Agustín sabía que el término crear significa producir seres a partir de la nada. No es posible, pues, pretender razonablemente que se haya equivocado sobre lo que es la creación. En San Agustín se representó siempre el acto creador como la producción del ser por el Ser. De una forma clara manifiesta con una profunda fe que «sois, pues, vos Señor, quien ha creado el cielo y la tierra...»<sup>666</sup>. San Agustín sabía mejor que nadie, que todo, aun el devenir, es obra de Dios. Estaba plenamente convencido de que Dios ha creado el mundo en una creación total, *ex nihilo* o de la nada. La materia con la que se ha creado el mundo no preexiste a la generación de éste, a diferencia del *Timeo*, donde el demiurgo se limita a «ordenar» la materia y el movimiento caótico. También la materia es creación de Dios<sup>667</sup>. Además, en contraste con la tradición platónica, la producción del mundo no es un proceso necesario e inevitable, sino una decisión voluntaria y libre, un acto espontáneo de la voluntad libre y el amor divinos.

Para San Agustín, Dios crea de la nada y crea según razones eternas (ideas ejemplares existentes en la mente de Dios). Estaba convencido de que Dios realizó toda su obra creadora en un solo instante. No obstante, continúa la de conservación y providencia a través de los siglos. En el primer momento creó la materia informe y caótica y depositó en ella los *gérmenes* de donde irán saliendo los seres conforme al modo y tiempo que previó y determinó en el primer momento de la creación. De esta manera, la acción creadora de Dios se extiende a todas las cosas presentes y futuras. Unas, como los minerales, las creó en el primer momento en la forma que siempre han de tener. Otras como los seres vivientes, en germen, de manera causal y potencial, para que fuesen llegando sucesivamente a la existencia cuando les llegase la hora.

Por otro lado nos hacemos la pregunta de cuando fue creado por Dios el Universo. Aquí es preciso distinguir y separar dos cuestiones, la primera pregunta ¿cuándo fue creado el Universo de hecho?; y la segunda pregunta ¿cuándo pudo haber sido creado? Según Santo Tomás, la respuesta a la primera de estas cuestiones la encontramos en el reconocimiento de que el mundo no ha existido siempre, esto sabemos sólo por la fe y no puede demostrarse ni por parte de Dios, que fue siempre capaz y libre para crearlo; ni por parte del mundo, que por su naturaleza no exige ser

---

<sup>666</sup> SAN AGUSTÍN, *Conf.*, XI, 5, 7. en Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 193.

<sup>667</sup> *De civ. Dei*, XI, 6 en *Ibíd.*, p. 194.

creado, y menos aún serlo en algún momento de duración determinada; ni por parte de la acción creativa, que no exige tiempo para su realización, por ser instantánea. Santo Tomás conoce y analiza todos los argumentos filosóficos y científicos con los que se ha pretendido demostrar que el mundo no ha existido *ab aeterno*, sino que ha comenzado a existir en el tiempo. Pero hace ver que todos estos argumentos son vulnerables y deficientes. Con ocasión de esto, advierte con gran cordura que no se debe insistir mucho en tales pruebas, ni en este caso ni en otros similares, presumiendo demostrar intrínsecamente las cosas son de fe<sup>668</sup>.

A la cuestión de carácter puramente especulativo, si el mundo pudo haber sido creado *ab aeterno*, a la que se han dado diversas soluciones, Santo Tomás responde en la *Suma* afirmativamente, fundándose en las mismas razones que da para probar que no puede demostrarse que el mundo no hay existido siempre. Para Santo Tomás, la causa eficiente, en cuanto tal, no en cuanto ésta o la otra, sólo exige prioridad de naturaleza, no prioridad de duración<sup>669</sup>, y por consiguiente, puede obrar desde que es o existe. El ser contingente, como tal, tampoco requiere a que su existencia sea posterior a la de la causa. Luego no se da ninguna imposibilidad para que el mundo pudiera haber sido creado *ab aeterno*. Si respecto de algún ser particular son inadmisibles las consecuencias que ciertamente se seguirían de su creación *ab aeterno*, esto probaría solamente que tal ser no pudo ser creado *ab aeterno*; pero no probaría que otros seres o el mundo en conjunto no hayan podido existir *ab aeterno*<sup>670</sup>. Ni la revelación, ni los Santos Padres enseñan en concreto sobre esta cuestión de carácter puramente especulativo; por tanto, puede opinarse racionalmente sobre ella.

Por esto Santo Tomás manifiesta:

«Que el crear no puede convenir más que a Dios. Porque es necesario que los aspectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas; mas entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo; por lo cual es preciso que sea efecto de la causa primera y universalísima que es Dios [...] Luego es manifiesto que la creación es acción exclusiva de Dios [...] En la creación no se presupone materia alguna que pueda

---

<sup>668</sup> *S. Th.*, I, q. 46 a. 2.

<sup>669</sup> *De pot.* q. 3 a. 13 ad 5.

<sup>670</sup> *S. Th.*, I, q. 42 a. 2.

disponerse por la acción del agente instrumental, ni por virtud propia ni por virtud instrumental o ministerial»<sup>671</sup>.

No es necesario, sigue diciendo Santo Tomás, que haya existido algo *ab aeterno*, excepto Dios. Afirmar esto no implica ninguna contradicción; se ha demostrado, en efecto, que la voluntad de Dios es la causa de las cosas. Luego en tanto alguna cosa será necesaria en cuanto es necesario que Dios la quiera, puesto que la necesidad del efecto proviene de la necesidad de su causa, según dice Aristóteles. Así mismo se ha demostrado que hablando en absoluto, no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo; no es, pues, necesario que Dios haya querido que el mundo haya existido siempre, sino que en tanto el mundo existe en cuanto Dios quiere que exista; porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como de su causa. Luego no es necesario que el mundo haya existido siempre, y, por tanto, tampoco se puede demostrar su existencia eterna<sup>672</sup>. Santo Tomás con su peculiar estilo y claridad dice:

«Puede, sin embargo, la voluntad divina manifestarse al hombre mediante la revelación, en la cual se funda nuestra fe. Por consiguiente, que el mundo ha comenzado a existir, es creíble; pero no es demostrable ni objeto de la ciencia humana. Y esto conviene tenerlo muy en cuenta, no sea que, presumiendo alguno demostrar las cosas que son de fe, alegue razones no convincentes, con lo cual dé a los no creyentes ocasión de irrisión, juzgando ellos que por tales razones asentimos nosotros a las cosas de fe»<sup>673</sup>.

San Agustín, y luego Santo Tomás supieron ver con claridad la importancia de la trascendencia del problema de la creación. Las palabras del Génesis que expresan «en el principio creó Dios el cielo y la tierra [...]. Creo en Dios todopoderoso, creador del cielo y la tierra» son una idéntica afirmación tan clara y categórica, con que abre la Biblia y comienzan los símbolos de la fe judío-cristiana que representa la primera verdad revelada y la base teórica sobre las que descansan todas las otras verdades religiosas y teológicas. La creación es también un pilar fundamental de la filosofía cristiana. La afirmación de que Dios es absolutamente por la creación la primera fuente y origen de toda otra realidad, es en sí misma la verdad primaria de orden existencial y la más

---

<sup>671</sup> *S. Th.*, I, q. 45 a. 5.

<sup>672</sup> *S. Th.*, I, q. 46 a. 1.

<sup>673</sup> *S. Th.*, I, q. 46 a. 2.

fundamental de toda la filosofía. El cardenal Ceferino González, O.P. expresa de una forma clara y concisa que:

«Sólo a base de entender la creación pueden explicarse y comprender el origen del mundo, la distinción entre Dios y el mundo, la unidad del ser y pluralidad de los seres, la contingencia y dependencia esenciales de la criatura, el verdadero ideal y norma de la vida humana, la distinción entre el bien y el mal y tantos otros postulados sobre los que se fundamentan el ser y obrar rectos de las personas y de las colectividades humanas»<sup>674</sup>.

Aunque hubiese existido el mundo siempre, dice Santo Tomás, no por eso sería igual a Dios en cuanto a la eternidad, como dice Boecio; porque la existencia divina es toda a un mismo tiempo, mientras que la del mundo es siempre sucesiva.

En cuanto a la conservación del mundo, Dios, sigue cuidando de su creación, no sólo en su comienzo, sino también en toda su duración. Pero esta conservación no es una incesante nueva creación, sino una continuación de la primera creación (*creatio continua*), una actividad que connota un aspecto óptico puramente metafísico, «sin movimiento ni tiempo»<sup>675</sup>.

Como hemos visto, el estudio teológico de Dios no puede prescindir de esta actividad divina, por la que Dios produce; sería la teología tan incompleta como un tratado del mundo o de las criaturas en que se omitiese la consideración de Dios. La teología, aunque su objeto y finalidad primariamente sea Dios en sí mismo, tiene mucho que decirnos acerca del mundo, y tiene que decírnoslo no solo porque la filosofía y toda la ciencia natural nos dan un concepto inadecuado del mundo, que es preciso supla la teología, sino también porque mediante las relaciones de Dios con el mundo, como efecto de Dios, conocemos a Dios mejor y más íntegramente.

Hay que añadir que sería muy probable, como dice E. Gilson, que si Platón y Aristóteles hubieran sabido algo del Génesis, probablemente sería hoy diferente toda la

---

<sup>674</sup> S.C.G. I, 37.

<sup>675</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 404.

historia de la filosofía. Es posible que algunos filósofos no hubieran negado la creación o no se hubieran desentendido de ella en sus investigaciones filosóficas<sup>676</sup>.

Respondiendo a algunos teólogos de la Facultad de Teología de la Universidad de París, admite, sin embargo, como posible racionalmente el sostener que el mundo no haya tenido «un primer día», un primer momento, porque, aun en este caso, continuaría siendo creado<sup>677</sup>. La conclusión de Santo Tomás es que, por tanto, desde el punto de vista teórico son viables las dos posiciones, porque ninguna es concluyente. La fe enseña, sin embargo, que el mundo tuvo origen en el tiempo, que todo lo creado ha comenzado a existir. Pero no es demostrable ni objeto de la filosofía. De manera que si Dios lo hubiera querido, podía haber realizado el acto instantáneo de crear desde toda la eternidad.

Para Santo Tomás, en definitiva, es necesario mantener la suspensión del juicio, en el ámbito filosófico, respecto a la eternidad o temporalidad de la creación, que es artículo de fe, porque si se intentara probar no se darían argumentos válidos<sup>678</sup>.

En los conceptos platónicos el concepto de participación cobra su verdadero sentido, pues hay implícito en él un apriorismo que se remonta a la teoría de la reminiscencia. Conocemos preexistencialmente lo cálido en sí, lo blanco, lo justo, lo bueno, etc., y sólo desde ese conocimiento originario podemos «entender» y «nombrar» lo que tiene participación en aquella forma. El ser no se conquista de abajo arriba, sino inversamente, de arriba abajo. Ya puede hablarse de abstracción, *via analogiae, negationis, eminentiae*; no son éstas propiamente las vías a lo *maxime verum*; son sólo un comienzo que luego, en un cierto momento, de repente, en un cambio de rumbo, por la espontaneidad del espíritu, es superformado desde arriba. Heidegger ha dicho que el mito platónico de la caverna está en la base de toda la metafísica occidental. También está en la base de la idea de participación que tiene Santo Tomás y de su teoría de la creación. También ella, y su correlativa teoría del ser, tienen la misión de guiarnos desde la caverna hasta el verdadero ser y hasta la idea del bien en sí. Se deduce esto del

---

<sup>676</sup> GILSON, Étienne, *Le Philosophe et la Théologie*. Fayard, 1960, p. 70.

<sup>677</sup> *S.C.G.*, II, c. 38.

<sup>678</sup> *Sth.*, I, q. 44, 1.

significado atribuido a la participación, al utilizarla en la explicación de la creación como una emanación<sup>679</sup>.

No quiere esto decir que Santo Tomás sea totalmente platónico en la doctrina de la creación. En verdad sus fórmulas no han sido siempre del todo precisas. Se halla en el cruce de diversas corrientes que le vienen de la tradición.

### **Causalidad**

En sentido amplio entiende Santo Tomás por causalidad, lo mismo que Aristóteles, los cuatro principios de materia, forma, principio de movimiento y fin. El tomismo estableció la distinción entre la relación principio-consecuencia y la relación causa-efecto. La primera se halla únicamente en el intelecto, mientras que la segunda tiene su fundamento en la realidad.

En sentido estricto es para él causa sólo el principio del movimiento. Lo denomina por ello causa eficiente. La realidad efectiva de la causa y la causalidad es para Santo Tomás tan poco problemática como para Aristóteles. La causa es cosa manifiesta<sup>680</sup>. La formulación del principio de causalidad es o la platónica tomada del *Timeo*, «todo lo que se hace de nuevo tiene necesariamente que proceder de una causa, porque sin ella no hay devenir», o la aristotélica, que explica que «el acto es anterior a la potencia». La causalidad nunca es objeto de una demostración especial, ni aun allí donde parece como si se buscara una prueba ya que se da siempre por supuesta.<sup>681</sup>

A la esencia de la causalidad pertenece, según Santo Tomás, el impulso mecánico. Para la introducción de un movimiento corporal es por tanto necesario el contacto<sup>682</sup>. Esto responde al concepto aristotélico de la causa motriz. Quiso, frente al idealismo de Platón, acentuar el valor de la realidad. Pero sería, con todo, errado nivelar esta causa con la moderna causalidad mecánica; es algo más. Comprendemos como toda eficiencia es esencialmente información, comunicación de ser, como una expansión

---

<sup>679</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 388.

<sup>680</sup> *S. Th.*, I, 46, 1 ad 6.

<sup>681</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob.cit., p. 397.

<sup>682</sup> *S.C.G.*, II, 20.

vital de la sustancia De tal modo se carga el acento sobre este principio de la forma, que en toda la dinámica corpórea, según Santo Tomás, no es la materia la que «duce» sus fuerzas germinales latentes, como lo admitió San Buenaventura, y parecidamente lo sostuvo también San Alberto, sino que son las formas las que son «inducidas» en la materia<sup>683</sup>. Santo Tomás reduce, lo mismo que Aristóteles, la causa eficiente a la causa formal<sup>684</sup>, y en este sentido opera aún en él aquella forma de platonismo que ya Aristóteles llevó a esta identificación de lo motor y lo formal. Si añadimos a todo esto que Santo Tomás toma del Pseudo-Dionisio la concepción plotiniana de que la causa es siempre más excelente que el efecto y contiene más ser que éste, puesto que se considera como fundamento u origen de las segundas causas, de suerte que en Dios, suprema causa, todo está absolutamente contenido<sup>685</sup>, queda bien claro cómo, en Santo Tomás, aristotelismo y platonismo se reducen a un común denominador<sup>686</sup>.

Santo Tomás ve también en las causas segundas una casualidad propia, como también considera la causalidad única<sup>687</sup>.

La importancia del papel que la forma desempeña en todo el orden de la causalidad, se pone una vez más el relieve en lo que tiene aún que decir Santo Tomás sobre la *causa final*. En el opúsculo sobre los principios de la naturaleza se dice: «El fin es la causa de la causalidad, porque es el que hace que un agente pueda obrar. Él hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, pues la materia recibe la forma sólo como su fin, y la forma perfecciona la materia también sólo por amor a un fin. Por ello se dice el fin es causa de las causas, porque es la causa de la causalidad en todas las causas», eficiente, formal y final. «Si se suprime esta causa primera de todas, todas las demás causas quedan también suprimas»<sup>688</sup>. Si Santo Tomás asigna una cierta primacía a la causa final, sigue en ello la influencia de Aristóteles, quien declara que la materia apetece la forma y en ello consiste justamente la finalidad. La idea de fin enlaza originariamente con la idea del arte. Desde este primitivo enfoque se ha desarrollado en Platón y en Aristóteles el esquema materia-forma, que ha sido transportado a la teoría de las ideas del primero y al hilemorfismo del segundo. Desde este punto de vista se ha

---

<sup>683</sup> SAN ALBERTO MAGNO, *De malo*, I, 3.

<sup>684</sup> *De ver.* XXVIII, 7.

<sup>685</sup> *S. Th.*, I, 4, 2.

<sup>686</sup> “S. Th. I, 4, 2” en Johannes Hirschberger, ob. cit., p. 398.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 401.

<sup>688</sup> *S. Th.*, I-II, 1, 2.

de entender la teleología de la metafísica de la substancia-forma en Santo Tomás. Si se añade que Dios lo ha ordenado todo como un buen padre de familia que prescribe un orden a todos los que viven bajo su techo, o se se citan con San Agustín de las palabras del libro *Sabiduría*<sup>689</sup>: «Tú lo ordenaste todo con medida, número y peso», es ello una explicación teleológica sobreañadida, no el verdadero origen de la idea de fin. Este origen es tomado de la teología griega de la forma<sup>690</sup>.

En este contexto encaja asimismo originariamente el concepto de causa ejemplar. El fin se presenta como un modelo, en relación al cual el artista crea, y por consiguientemente presta en un sentido verdadero ser y realidad a la obra de sus manos. Según el modelo descrito podemos observar que guarda una relación con el artífice del mundo mencionado en el *Timeo*. Del mismo modo entiende Santo Tomás el nacer del mundo. También en él se ilumina constantemente la acción del Creador como una acción del artífice. Por ello son siempre las causas finales a la vez causas ejemplares, y éstas son buscadas, a ejemplo de San Agustín, en las ideas y razones eternas que hay en la mente de Dios<sup>691</sup>.

Y por ello resulta naturalmente un orden perfecto de todo ser. La idea del orden domina todo el pensamiento de Santo Tomás. Ningún ser se da sin plan en el Universo. Hay un fin supremo al que todo está ordenado, que es Dios. Dentro de este orden tenemos las categorías de más cercano y más lejano, de más elevado y más bajo en relación con aquel supremo fin. De ahí los grados y las medidas, los géneros y las especies, las formas y las substancias que llenan el ser y el devenir<sup>692</sup>. «Tú lo ordenaste todo según medida, número y peso», cita Santo Tomás<sup>693</sup>, y añade comentando: «medida» significa el grado de perfección, «número» representa la consiguiente multiplicidad y variedad de especies, y «peso» las fuerzas, disposiciones e instintos de allí igualmente resultantes, que vemos en todo el acontecer del proceso cósmico. De este modo tenemos delante una completa y perfecta teología del ser y del devenir.

---

<sup>689</sup> SAN AGUSTÍN, *Sap.* 11, 21.

<sup>690</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 399.

<sup>691</sup> *S. Th.*, I, 15, 1 y 2; 16, 1.

<sup>692</sup> *S. Th.*, I, 5, 5.

<sup>693</sup> *S.C.G.*, III, 97.



## CAPÍTULO VI

### *El Cuerpo y El Alma del Hombre*

Es imprescindible hablar del hombre en este trabajo, pues, cada hombre está personalmente vertido hacia los demás, en forma que éstos no son ya simplemente «otros», sino «prójimos». Por ser imagen de Cristo, cada hombre se halla vertido a los demás en Cristo. Por esto es importante notar que sólo la humanidad confiere al hombre toda su altura, toda su veracidad, y sin la humanidad el hombre sería sólo una sombra a pesar de toda su realidad sensible.

El hombre, compuesto de un cuerpo y de la forma de este cuerpo se encuentra situado en un Universo compuesto de naturalezas, es decir, de cuerpos materiales, cada uno de los cuales tiene su forma. El elemento que particulariza e individualiza a estas naturalezas es la materia de cada una de ellas; el elemento universal que contienen es, por el contrario, su forma; conocer consistirá, pues, en separar de las cosas lo universal que en ellas se encuentra contenido. Tal es el cometido de la operación más característica del entendimiento humano, que se designa con el nombre de abstracción. Los objetos sensibles actúan sobre los sentidos por medio de las especies inmatrimales que en estos imprimen; dichas especies, aunque ya despojadas de materia, llevan consigo, no obstante, los vestigios de la materialidad y de la particularidad de los objetos de que provienen. No son, pues, propiamente hablando, inteligibles; pero pueden hacerse inteligibles si las despojamos de los últimos residuos de su origen sensible<sup>694</sup>.

Santo Tomás nos dice que la naturaleza del hombre está constituida por alma y cuerpo. El hombre no es sólo alma; el cuerpo forma también parte de su esencia, ya que, además de entender, siente, y sentir no es una operación del alma sola. El alma es, según la teoría aristotélica, el acto del cuerpo, es la forma, el principio vital que hace que el hombre conozca y se mueva, en este sentido, es sustancia, es decir, subsiste por su cuenta. Santo Tomás rechaza la teoría del neoplatonismo judaico-musulmán que los franciscanos habían aceptado. Decía que incluso el alma está compuesta de materia y

---

<sup>694</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 498-99.

forma. No hay materia del alma; si la hubiera, estaría fuera del alma, que es forma pura. Ni siquiera el entendimiento podría conocer las formas puras de las cosas, si en alma hubiera materia, en dicho caso conocería las cosas en su materialidad, es decir, en su individualidad, y el universal se le escaparía.

El vínculo natural entre el alma y el cuerpo y la dependencia del alma sobre el poder imaginativo, como fuente y punto de referencia para la obtención de conceptos abstractos tiene una implicación más. Esto es, el alma en su condición incorpórea entre la muerte y el juicio final del cuerpo, es un estado contrario a su naturaleza. Cuando Santo Tomás considera a las implicaciones de la resurrección del cuerpo, dice que este estado es contrario a su naturaleza. El alma separada es considerada una substancia imperfecta, una personalidad incompleta. Es algo menos que el hombre, que es un compuesto de alma y cuerpo<sup>695</sup>.

El punto de partida es la sensación o percepción sensible. Ya se dijo lo mismo de sus potencias en particular. Todo lo que conoce el hombre, aún lo no sensible de lo que de suyo ninguna representación sensible se puede dar, lo conocemos sólo por vía del sentido. Santo Tomás lleva hasta sus últimas consecuencias el principio aristotélico, expresando:

«El alma nunca conoce intelectualmente sin la ayuda de la imaginación, y muestra en casos concretos cómo siempre partimos de representaciones de la fantasía o nos ayudamos de intuiciones sensibles para las operaciones superiores de la mente, aun al pensar los objetos más elevados, como Dios y los espíritus puros»<sup>696</sup>.

En el compuesto humano, según Santo Tomás, el alma constituye el elemento permanente, inmutable, divino, mientras que el cuerpo es transitorio, mudable, perecedero; así como un hombre es independiente de su vestido, sobrevive al que acaba de quitarse y puede usar varios en su vida sin sufrir por ello, así también el alma se despoja progresivamente del cuerpo, hasta que la muerte del cuerpo la pone en libertad y la deja que se dedique a la contemplación de las ideas<sup>697</sup>.

---

<sup>695</sup> *S.Th.*, I, 75, 4; *S.C.G.*, 4, 79.

<sup>696</sup> *S. Th.*, I, 84, 6-7.

<sup>697</sup> GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 181.

San Agustín nos dice que el hombre no es ni un alma aparte ni un cuerpo aparte, sino un alma que se sirve de un cuerpo<sup>698</sup>. La substancia hombre no es, pues, una combinación de dos substancias, sino una substancia compleja que debe su substancialidad a uno solo de sus principios constitutivos. Aquí se percibe la significación nueva que el pensamiento cristiano agrega a las fórmulas de Aristóteles.

El alma del hombre, en cuanto pensada como el espíritu que se dirige al bien, el pensamiento cristiano acentuará esta espiritualización de la idea del alma hasta llegar a una personalización de la misma. Así la corriente cristiana representada por Santo Tomás, entenderá que las almas se convierten en substancias inmortales que no pueden desarrollar su actividad sin la posesión del cuerpo<sup>699</sup>. El hombre en sí mismo no es, pues, solo su cuerpo, puesto que el cuerpo sólo subsiste por el alma, ni de su alma, puesto que ésta quedaría vacía en ese cuerpo. El hombre es la unidad de un alma que substancializa su cuerpo y del cuerpo en que esta alma subsiste<sup>700</sup>.

Santo Tomás, como buen cristiano estaba interesado con todo lo que se refiere al alma. Estaba convencido que el alma es creada por Dios; cada alma se desarrolla en su propia individualidad pues no puede hablarse de una preexistencia<sup>701</sup>. Observamos, dice Santo Tomás, que hay substancias corpóreas que se distinguen de los demás cuerpos porque tienen movimiento propio, facultad de nutrición, de reproducción, sensación y apetición. Se los denomina cuerpos vivientes. Esas particularidades han de emanar de algún principio interno, piensa que debe haber en los cuerpos vivientes algo más que el mero ser corpóreo. Y a este nuevo principio le llamamos alma. En el sentido de movimiento propio, en Platón y Aristóteles un alma de esta clase la tienen también las plantas (alma vegetativa) y los animales (alma sensitiva)<sup>702</sup>.

En el hombre tenemos un caso especial. No es meramente un ser viviente, sino además un viviente dotado de pensamiento y razón. La peculiaridad del hombre de poseer un pensamiento y un querer libre racional, requiere a su vez un especial principio. Puesto que el pensar y el obrar libre racional son algo esencialmente

---

<sup>698</sup> SAN AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52.

<sup>699</sup> *S. Th.*, I, 89, 1, Resp.

<sup>700</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 193-94.

<sup>701</sup> "S.C.G.", II, 83, 86s." en Johannes Hirschberger, ob. cit., p. 410.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 405.

espiritual, y por lo tanto de una naturaleza inmaterial —las representaciones de la fantasía acompañan tan sólo al pensamiento, no constituyen la esencia del concepto, del juicio ni del raciocinio; de otro modo no estaría el alma en condición de pensar y aprehender los cuerpos con conceptos universales, sino que se quedaría plegada a lo individual, ya que todo lo corpóreo es individual—; debe, pues, ser también el alma del hombre inmaterial (*anima rationalis intellectiva*)<sup>703</sup>.

### La substancialidad del alma

De la suprasensibilidad del pensamiento síguese también la substancialidad del alma. En efecto, si el pensamiento recibe del sentido tan sólo el material para sus operaciones, y las representaciones de la fantasía por su parte cooperan tan sólo con una función de concomitancia, siendo siempre el pensar intelectual en su ser auténtico algo esencialmente distinto del sentido y de la fantasía, algo netamente suprasensible, muéstrase con ello una esencial independencia del entendimiento, y por consiguiente, siempre en la línea del principio fundamental *agere sequitur esse*, el principio de esta superior espiritualidad, el alma humana, ha de ser algo que existe con independencia, debe ser una substancia<sup>704</sup>.

Por lo que toca a la substancialidad del alma. Santo Tomás dice que:

«El alma comunica el ser con que ella subsiste a la materia corpórea, de modo que de ésta y del alma espiritual surge una unidad; y esto de tal suerte que el ser de todo el *compositum* es a la vez el ser mismo del alma, lo que por lo demás, en las otras formas no subsistentes no ocurre»<sup>705</sup>.

Haciendo eco al lenguaje de Aristóteles, que el hombre y el alma no son idénticos, en realidad con la tesis de que el ser del alma viene a constituirse en el ser de todo el *compositum*, lo que sobresale en realidad es el contenido agustiniano que triunfa sobre la terminología aristotélica. Con ello tenemos ya las bases para comprender la

---

<sup>703</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 405.

<sup>704</sup> “S. Th., I, 75, 2” en ibíd., p. 406.

<sup>705</sup> S. Th., I, 76, 1 ad 5.

inmortalidad del alma humana. En razón de su esencial subsistencia no es afectada en su esencia por la muerte del cuerpo<sup>706</sup>. Como vemos, esta es la concepción cristiana del alma individual e inmortal que encontramos ya clara en la patrística, y que es continuada por Santo Tomás. Quien sostiene rigurosamente la tesis de la unidad del alma; no hay partes en ella ni tampoco pluralidad de formas, como otros escolásticos de la corriente agustiniana defendían. Una y la misma forma confiere a este determinado hombre, a la vez, la corporeidad, la vida y la racionalidad.

El alma espiritual reasume en sí también las operaciones y las facultades de las almas o principios vitales inferiores. Éstos están en ella contenidos de un modo virtual:

«No se da en el hombre ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectual, y lo mismo que contiene ella virtualmente las almas sensitiva y vegetativa, contiene asimismo virtualmente las otras formas inferiores. Comparando, en efecto, los cuerpos inanimados con el mundo de las plantas y de los animales, se advierte en seguida una escala de perfección, según la cual las formas superiores encierran en sí y suplen a las inferiores y a sus actividades; sin ser ellas mismas esas formas inferiores, pueden con todo realizar lo que aquéllas pueden con sus potencias, porque «cuanto más alta es una forma, tanto más domina sobre la materia corpórea y tanto menos se diluye en ella»<sup>707</sup>.

### **Alma espiritual y potencia vitales del alma**

Comparando, en efecto, los cuerpos inanimados con el mundo de las plantas y de los animales, se advierte en seguida una escala de perfección, según la cual las formas superiores encierran en sí y suplen a las inferiores y a sus actividades; sin ser ellas mismas esas formas inferiores, pueden con todo realizar lo que aquéllas pueden con sus potencias, porque «cuanto más alta es una forma, tanto más domina sobre la materia corpórea y tanto menos se diluye en ella»<sup>708</sup>. Santo Tomás mira en las categorías superiores no en el ser más débil, sino en la más espiritual, y en ello percibimos de nuevo inmediatamente los ecos del neoplatonismo, y mediatamente los del idealismo

---

<sup>706</sup> *S. Th.*, I, 76, 6.

<sup>707</sup> *S. Th.*, I, 76, 4.

<sup>708</sup> *S. Th.*, I, 76, 1.

platónico; pues sólo sobre esta base tiene sentido hablar de la mayor fuerza y poder de las categorías superiores<sup>709</sup>.

Santo Tomás procede aquí con cautela ya que hace mediar entre el alma y las potencias una distinción. Son ellas, las potencias, las que al conocer y al apetecer entran en contacto directo con el mundo exterior y constituyen así el lazo de unión con el alma. Esto responde a su doctrina de que nosotros sólo podemos percibir las sustancias a través de sus accidentes.

En el hombre sólo subsiste la forma intelectual del alma, que también desempeña las funciones sensitiva y vegetativa. En general, la forma superior puede desempeñar siempre las funciones de las formas inferiores. Con ello, Santo Tomás rechaza el principio, enunciado por Avicena y seguido por el agustinismo, de que en cada compuesto permanecen las formas de los elementos que lo componen, y que por ello en el alma humana subsisten, junto a la forma intelectual, las otras también. Según Santo Tomás, las formas diversas sólo pueden coexistir en diferentes partes del espacio; pero así están yuxtapuestas, y no fundidas, y no constituyen un verdadero compuesto, resultante de la fusión de sus elementos. Siendo, pues, el alma acto primero. Gracias a este acto primero el ser viviente puede ejercer todos sus actos segundos, por mediación de las funciones vitales que son sus operaciones<sup>710</sup>. El alma humana ejerce no solamente las operaciones fisiológicas de todo viviente, sino también las operaciones cognitivas. Especialmente conoce la existencia y las propiedades de los cuerpos. Para conocer algo, es preciso no ser ese algo. El conocimiento humano es, pues, la operación de una forma que, por ser apta para la intelección de los cuerpos, es esencialmente extraña a toda corporeidad. El alma humana es una forma en la que el cuerpo no tiene parte. Para poder operar de por sí, dice Santo Tomás, es preciso poder subsistir de por sí, ya que el ser es la causa de toda operación y toda causa obra en cuanto es<sup>711</sup>.

Comprender que el alma humana es una sustancia inmaterial, es percibir simultáneamente su inmortalidad. Esta inmortalidad del alma no tiene por qué ser demostrada, al menos para quien conozca su naturaleza.

---

<sup>709</sup> Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, p. 407.

<sup>710</sup> GILSON, Étienne, *El Tomismo*, p. 266.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 267.

Como forma pura, el alma es inmortal. La materia puede corromperse, porque la forma, que es existencia, puede separarse de ella. Pero es imposible que el alma se separe de sí misma, y, por lo tanto, es imposible que se corrompa. En este argumento tomista vuelve a aparecer la prueba platónica del *Fedón*, de que el alma, por tener en sí misma la idea de la vida, no puede morir. Por otra parte, según Santo Tomás, aunque se admita que el alma esté compuesta de materia y forma, hay que admitir su incorruptibilidad. En efecto, sólo puede corromperse lo que tiene un contrario; ahora bien, el alma intelectual no tiene contrarios, porque el entendimiento mismo de los contrarios forma en el alma una sola ciencia. Finalmente, el deseo que el alma tiene de existir es indicio de inmortalidad. El entendimiento que conoce el ser absolutamente, desea naturalmente ser siempre, y un deseo natural no puede ser inútil<sup>712</sup>. Pero, si nos preguntamos ¿cómo es posible que el alma conserve, después de separarse del cuerpo, la individualidad que le ha proporcionado precisamente el cuerpo? Santo Tomás responderá que esto se debe a que el alma intelectual está unida al cuerpo por su propio ser (*esse*); al destruirse el cuerpo, este ser subsiste, y subsiste exactamente igual que era en su unión con el cuerpo, individual y simple<sup>713</sup>. La persistencia de la individualidad en el alma separada permitirá que el día de la resurrección de los cuerpos, cada alma pueda recobrar la materia en las *dimensiones determinadas* que le eran propias y de este modo podrá reconstruir su propio cuerpo<sup>714</sup>.

### **El hombre como ser razonable**

El hombre, ser razonable, no es sólo un gran bien en sí; lo es también por todo el destino que le espera, y muy particularmente por la beatitud de que es capaz. Ahora bien, para ser capaz de vivir en sociedad con Dios hace falta una inteligencia, mas para ser capaz de gozar de esa sociedad es menester que la criatura posea voluntad. Así, este ser será capaz de alcanzar los más altos bienes, es decir, capaz de participar en la beatitud divina, es por eso mismo crear un ser dotado de voluntad. Por esto nos dice Santo Tomás que:

---

<sup>712</sup> *S. Th.*, I, 75, a. 6.

<sup>713</sup> *S. Th.*, I. q. 76, a. 2 ad 2.

<sup>714</sup> SANTO TOMÁS, *De natura materiae*, 7; *Quodl.*, XI, a. 5.

«Es propio del hombre proceder gradualmente en la conquista de la verdad. Nadie, por muy competente que sea se basta a sí mismo. Necesita de la colaboración de los demás y siempre puede y debe aprender de ellos [...] Cree en la buena fe de los que van en pos de la sabiduría y los trata con la máxima consideración, sabedor de la empresa y de lo difícil de coronarla»<sup>715</sup>.

Para que el ser humano pueda lograr esta empresa debe concentrarse sólo con las criaturas racionales; las únicas en las que puede haber correspondencia al amor y comunicación en las obras de la vida, y las únicas también que los azares de la fortuna pueden hacer dichosas o desgraciadas, por lo cual, en rigor, sólo respecto de ellas cabe la benevolencia. Las irracionales, en cambio, no pueden ser elevadas al amor de Dios ni a la participación de la vida intelectual y la bienaventuranza de Dios. Por consiguiente hablando con propiedad, Dios no ama las criaturas irracionales con amor de amistad sino con amor casi de concupiscencia, por cuanto las subordina a las racionales y también a sí mismo, y no porque necesite de ellas sino por su bondad y para utilidad nuestra.

El hombre, según Santo Tomás, es espíritu recibido en una materia, no puede entender sino ideas abstractas de las imágenes recibidas por medio de los sentidos, del mundo material y sensible. Por tanto, el mundo material es el camino obligado que debe el hombre recorrer para remontarse al conocimiento de las cosas espirituales.

Las especies sensibles son, pues, inteligibles en potencia, no en acto. A la inversa, en el alma racional hay una facultad activa capaz de hacer actualmente inteligibles las especies sensibles, es el llamado entendimiento agente. Y hay en ellas una aptitud pasiva para recibir las especies sensibles con todas sus determinaciones particulares, es lo que se llama entendimiento posible. Este desdoblamiento de las facultades del alma le permite, a un mismo tiempo, entrar en contacto con lo sensible en cuanto tal y hacerlo inteligible<sup>716</sup>.

En un ser dotado de inteligencia, la inclinación puede dirigirse hacia todos los objetos que aprehende, y ésta es la fuente de la actividad libre y de la voluntad. El objeto propio de la voluntad es el bien en cuanto tal; por eso la voluntad, siempre que

---

<sup>715</sup> *De natura materiae*, 8.

<sup>716</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 526.



sospecha la presencia del bien y el intelecto le suministra alguna imagen de él, tiende espontáneamente a abrazarlo. En el fondo, lo que la voluntad busca detrás de todos los bienes que persigue es el bien en sí.

De este modo el destino total del hombre se anuncia desde esta vida por la inquietud permanente y fecunda de un más allá. Para el hombre existe un soberano bien relativo, al que debe tender durante su vida. La moral es el camino acertado para encontrarlo. Conocer y dominar las pasiones, desarraigar los vicios, adquirir y conservar las virtudes, es buscar la felicidad en la operación más elevada y más perfecta del hombre, esta es la meta que el hombre se ha de marcar. Ésta es la felicidad real, aunque imperfecta, a que podemos aspirar en nuestra vida presente. Pero nuestro conocimiento, por muy limitado que sea, es suficiente para permitirnos adivinar y desear lo que le falta. Esto nos lleva hasta la existencia de Dios, pero no nos permite alcanzar su esencia. Gilson sugiere que este sentimiento tan extraordinario y noble se presenta como una unión con Dios; es un sentimiento lleno de ternura entre el alma del hombre y Dios<sup>717</sup>.

La sabiduría como cualidad del hombre tiene por objeto la verdad. Santo Tomás argumenta que el fin último de cada uno de los seres es el intentado por Dios. El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, de todos los estudios humanos en el sentido moderno de la ciencia<sup>718</sup>. La sabiduría con respecto a Dios, provee a cada uno según su naturaleza. Santo Tomás está convencido de que la sabiduría conduce al hombre a un fin último sobrenatural, que rebasa y trasciende las exigencias de su naturaleza creada. La elevación de verdades sobrenaturales, en el orden natural requiere la revelación porque «nadie tiende a algo por un deseo o inclinación, sin que le sea de antemano conocido».

La sociabilidad con el cuerpo es esencial al alma. La unión del alma y del cuerpo no es un castigo del alma, sino un lazo bienhechor, gracias al cual el alma humana alcanza su completa perfección<sup>719</sup>. El acto propio de un alma inteligente es manifiestamente el conocimiento intelectual. Cada ser humano comprueba por experiencia íntima que quien conoce es él, y no una parte de él. El hombre no es otra

---

<sup>717</sup> Ibid., p. 501.

<sup>718</sup> S.C.G., I, c. 30.

<sup>719</sup> GILSON, Étienne, *El tomismo*, p. 269.

cosa que su alma intelectual, y en este caso es manifiesto que el conocimiento intelectual pertenece al hombre entero<sup>720</sup>. Para Santo Tomás, el alma y el cuerpo son dos sustancias incompletas, cuya unión forma la sustancia completa que es el hombre. Por eso, aunque el alma humana no sea el hombre, su noción no tiene sentido sino en relación con la del hombre.

La sustancia hombre no es, pues, una combinación de dos sustancias, sino una sustancia compleja que debe su substanciabilidad a uno solo de sus principios constitutivos. Este es también uno de los aspectos en el que se puede ver la conexión del pensamiento cristiano con el aristotelismo. Cuando las almas se convierten en sustancias inmortales no pueden desarrollar su actividad sin el complemento del cuerpo; para obtener dicha actividad las almas deben actualizar su propia materia<sup>721</sup>; esa materia no es un cuerpo sino por ellas, y sin embargo, éstas son cuando están en un cuerpo; es decir, es la unidad de un alma que substancializa su cuerpo y por ella logra el ser<sup>722</sup>.

Toda la vida interior del hombre cristiano se resume en la constitución progresiva, en el retoque incesante y en el perfeccionamiento incansable de esa personalidad que sólo alcanzará su plenitud en la vida futura. La filosofía medieval hizo pocos esfuerzos para vincular a la noción de persona el desarrollo completo de la vida interna, y es lo que muestra que sus principios tienen todavía una fecundidad inagotable<sup>723</sup>.

La imagen divina en el hombre no es sólo, ni sobre todo, aquello en lo cual el hombre se asemeja efectivamente a Dios, sino la conciencia que el hombre adquiere de ser una imagen y el movimiento por el cual, trascendiéndose en cierto modo ella misma, el alma emplea esa similitud de hecho para alcanzar a Dios. «La imagen de Dios se encuentra en el alma —escribe Santo Tomás de Aquino—, en cuanto ella se dirige hacia Dios o su naturaleza le permite dirigirse hacia Él»<sup>724</sup>.

---

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>721</sup> *S.Th.*, I, 89, 1 Resp.

<sup>722</sup> GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, pp. 193-194.«»

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>724</sup> “S. Th., I, 93-8” en Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 217.

Cuanto menos imagen parece el hombre, tanto menos es; cuanto más parece, tanto más es. Santo Tomás nos enseña que:

«Entre los que ven a Dios por esencia, unos lo ven con mayor perfección que otros. Sin embargo, no sucederá esto porque exista en unos una imagen de Dios más perfecta que en otros, ya que aquella visión no se realiza mediante imagen alguna sino porque el entendimiento de unos tendrá mayor poder o capacidad que el de otros para ver a Dios»<sup>725</sup>.

El hombre alcanza su perfección última cuando, substancialmente distinto de su modelo, ya no es sino el sujeto portador de la imagen de Dios. Al crear al hombre, Dios le ha prescrito leyes, pero le ha dejado dueño de prescribirse la suya, en el sentido de que la ley divina no ejerce ninguna violencia sobre la voluntad del hombre<sup>726</sup>. Dios ha creado al hombre dotado de un alma razonable y de una voluntad. La voluntad no es sino el órgano de la causalidad eficiente propia del hombre, y la elección voluntaria expresa ante todo la espontaneidad de una naturaleza que contiene en sí, o mejor dicho que es, el principio de sus propias operaciones<sup>727</sup>.

El hombre, por el cuerpo se vincula con el mundo sensible y por el alma con el mundo espiritual. Es lo más perfecto en el orden sensible y lo menos perfecto en el orden de las sustancias intelectuales. A los seres vivientes les corresponde un conjunto de operaciones distintas de los no vivientes: conocer, nutrirse, crecer, reproducirse, envejecer y morir, y en los grados superiores sentir, pensar y querer.

Sin duda, las operaciones naturales del hombre necesitan, además, la ayuda sobrenatural de la gracia divina merced a la cual el hombre alcanza un estado de perfección al que no puede llegar por sí mismo, pero ninguna esfera de la actividad humana se puede comprender sin la referencia de lo humano hacia Dios. La vocación intelectual del hombre hacia Dios se cifra en el hecho de que esta relación proporciona la máxima perfección de nuestra inteligencia, pero también porque el conocimiento se ordena a la verdad. Toda verdad está conectada con Dios, pues es el creador, sostenedor

---

<sup>725</sup> *S. Th.*, I, q. 12 a. 6.

<sup>726</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 268.

<sup>727</sup> “S. Th., I-II, 10, 1 ad 1” en Étienne Gilson, *ibíd.*, p. 279.

y lo que da inteligibilidad a todo lo real; además, conocemos a Dios en todo lo que conocemos, pues el mundo es la «revelación física» de Dios. Finalmente, el objetivo supremo del hombre es la *visión de Dios*, es decir, es un conocimiento puramente intelectual y directo de Él.

La persona creyente sabe que Dios ama cuanto existe. Todo lo que existe por el hecho de ser, es bueno, ya que el ser de cada cosa es un bien, como así mismo lo es cada una de sus perfecciones. Hemos demostrado, dice Santo Tomás, que:

«La causa de los seres es la voluntad de Dios. Luego, en tanto una cosa tiene el ser u otra perfección cualquiera, en cuanto Dios lo haya querido. Por consiguiente, Dios quiere algún bien para cada uno de los seres que existen, y como amar es precisamente querer el bien para otro, síguese que Dios ama todo lo que existe»<sup>728</sup>.

Blaise Pascal, escribe el historiador L. Brunschvicg —uno de sus más profundos admiradores, refiriéndose a la obra de Pascal, *Pensées*—, «distingue dos empleos del conocimiento de sí mismo: el uso especulativo, en que el conocimiento de sí mismo sirve de base al conocimiento de lo verdadero que es para Pascal Dios mismo<sup>729</sup>. Este gran pensador, lo mismo que otros coincidían en este punto con Santo Tomás. Por tanto, la sabiduría consiste en conocer a Dios y en conocerse a sí mismo. El conocimiento de nosotros mismos nos ayuda a elevarnos al conocimiento de Dios.

Nuestro intelecto forma todos sus conceptos con ayuda de intuiciones sensibles; no se le puede atribuir, pues, en su estado presente, un objeto que no pueda alcanzar a partir de esas intuiciones. Por lo demás, nada puede inquietarle en esa conclusión. San Pablo dice que podemos elevarnos al conocimiento de Dios partiendo de la criatura. Para quien parte de lo sensible, Dios no puede ser alcanzado sino como causa creadora del mundo de los cuerpos, y todo el conocimiento natural que de ello tenemos se reduce a lo que podemos saber de tal causa a partir de tales efectos. Sabemos, pues, que es, y que es la causa primera de todo lo demás; conocimiento que, como se ha visto, basta para transformar completamente nuestra interpretación filosófica del Universo. Una vez lo hayamos alcanzado podremos entender que Dios es el término y el supremo fin de

---

<sup>728</sup> S. Th., I, q, 20 a. 2.

<sup>729</sup> GILSON, Étienne, *ibíd.*, p. 229.

nuestra existencia. El esfuerzo del intelecto por negar a Dios todos los límites con que se encuentra gravado el ser sensible que conocemos nos lleva, pues, a plantear la existencia de una esencia sobreeminente y enteramente distinta de los efectos de que es causa<sup>730</sup>.

### **El concepto de participación**

El concepto de participación desempeña en Santo Tomás un papel menos importante que el de la creación. Ha sido el tema de muy recientes estudios, pero creemos aún que son insuficientes. La relación entre participación y creación, así como entre participación y causa eficiente, requiere aún una investigación a fondo que aclare cuál de esos dos términos comparados es, en cada caso, lógicamente primero y, sobre todo, cuáles son los verdaderos fundamentos filosóficos de la participación. A la vez será útil saber en qué marco histórico y filosófico se halla encuadrado el concepto de participación y cuál es su significado<sup>731</sup>.

Según Santo Tomás, este marco lo da la teoría platónica de las ideas. Es la idea respecto de lo ideado. Es lo que da a cada ser su realidad específica. La idea es siempre totalmente ella misma; lo que participa de ella, en cambio, no es plenamente el ser expresado por la idea, sino que sólo «tiene parte» en ella, es decir, se comporta respecto de la idea como la copia respecto de su modelo. El modelo es ser verdadero, independiente, perfecto, por su parte, la copia quiere ser como el ejemplar, pero queda siempre por debajo; depende, pues, del modelo, según toda su esencia, no sólo en cuanto a su existencia. Los escolásticos llaman a estos modelos *formae separatae*, pero no siempre precisan que esta separación no es absoluta, sino sólo por relación con un determinado modo de ser, a saber con respecto al *in se esse*. Es decir no es ajena la idea a lo ideado como el ejemplar no lo es a la copia; de lo contrario no sería verdadera copia. Es justamente al revés, el ejemplar o modelo es el corazón de todas las cosas, en él viven y en él son. Si aplicamos ahora a los seres en su totalidad lo que se dijo del ser particular, diremos que hay un ser que es él mismo, es plenamente su ser. Además

---

<sup>730</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p. 254.

<sup>731</sup> Hirschberger, Johannes, ob. cit., p. 386.

existe otro orden de ser, muy por debajo del anterior, aunque vive totalmente, participa de él y en él vive, se mueve y es<sup>732</sup>.

Se aclara así, el sentido de la participación. A la luz de este concepto entendemos el mundo y las cosas del mundo desde algo anterior a ellas, que descansa en el fondo de todas, como el todo, lo perfecto, lo verdadero y lo propio, haciéndolas posibles, de forma que las cosas llevan y ostentan en sí la huella y la faz de su fundamento, desde el oscuro símbolo a la clara representación o imagen. Sin embargo este fundamento permanece siempre de algún modo encubierto, y sólo se le conquista trascendiendo el ser creado, no precisamente saliendo y huyendo de él, sino ahondando en su núcleo más íntimo. Así todo ser del mundo se torna una emanación, emanación de la copia respecto de su modelo o de lo fundando respecto de su fundamento, como se dirá con una formulación respecto de su fundamento, es decir, con una formulación más general y antológicamente más precisa.

Los entes creados, causas finitas causan efectos con otros entes, pero este poder no es el de crear. En sentido propio: «crear es hacer algo de la nada», es decir, «crear es propio de un poder infinito», que no se sirve de ninguna potencia, de una manera previa, o de la capacidad de recibir alguna cosa por influencia de otra. Dios al crear no necesita nada más que su poder o potencia productiva. En cambio, en la producción de las criaturas se requiere siempre una materia preexistente.

En su original explicación filosófica de la creación, Santo Tomás utiliza principios aristotélicos, pero incorpora también la doctrina ejemplarista que seguía San Agustín, y que la constituyó al integrar el platonismo en su metafísica cristiana. Las ideas ejemplares agustinianas representan la transformación de las Ideas de Platón, realidades subsistentes en sí mismas, en las ideas divinas. San Agustín no podía admitir la existencia de un mundo de ideas subsistente en sí mismo, tal como afirmaba Platón, ni existente en una mente universal como había enseñado Plotino. Ello supondría entender que la creación se habría realizado según un modelo independiente de Dios, al que, por tanto, estaría supeditado<sup>733</sup>.

---

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>733</sup> *S.C.G.*, I, c 53.

Para San Agustín, las ideas ejemplares existen en Dios igual que en la mente de un artista están con anterioridad de su realización las obras de arte. Por ello, también en Dios preexisten todas las cosas. Las ideas ejemplares son las Ideas de la inteligencia eterna de Dios. De este modo las ideas platónicas quedan situadas como existentes en la mente divina. La perspectiva platónica queda invertida, porque queda fundamentada la eternidad de las ideas en la unión y verdadera eternidad de Dios.

Igualmente Santo Tomás coloca las ideas en la mente divina, porque Dios no puede conocer los distintos entes por ideas subsistentes fuera de Él. Queda así claramente establecido que las ideas ejemplares no constituyen un sistema inteligible independiente de Dios, sino su misma esencia o naturaleza<sup>734</sup>

### **Ética o virtud**

Dios por ser el ser superior, es la bondad perfecta e infinita. También la vida moral está dirigida hacia el logro de la beatitud. Santo Tomás defiende un punto de vista teleológico o finalista del Universo, pero el hombre es el único ser que tiene conciencia de los fines y de los medios y que puede ser impulsado a la acción por ideas de lo bueno y de lo correcto. La voluntad tiende naturalmente a buscar el bien, búsqueda que sería totalmente caótica sin la intervención de la razón. En relación con el Bien perfecto, Dios mueve la voluntad humana necesariamente. Pero respecto de los bienes menos perfectos, la voluntad no está obligada necesariamente a ir hacia ellos, ya que es libre. Como podemos ver, nos hallamos ante una de una de las nociones medievales más importantes, como es, la libertad del libre ejercicio. Una voluntad es libre en muchos sentidos diferentes, pero lo es primero en que puede querer o no querer, ejercer su acto o no ejercerlo, y esta primera libertad le es esencial. Es lo que los filósofos cristianos expresan positivamente identificando el libre albedrío con la voluntad, o más bien con el acto de elegir que la voluntad ejerce. Sin en el libre albedrío no puede haber moralidad posible.

---

<sup>734</sup>, S.C.G., I, c.54.

En todo bien moral hay belleza, y los filósofos griegos tienen razón; lo hermoso, el *decorum*, es, pues, para ellos un carácter del bien: es el resplandor de la belleza inteligible. Lo que es hermoso y bueno merece la honra y la alabanza<sup>735</sup>. El alma de un hombre de bien es, pues, bella y digna de ser honrada porque es virtuosa, pero la virtud no es digna de honra sino porque dirige el bien hacia Dios. No hay que olvidar que la virtud hace bueno a quien la posee. Mas la virtud es una especie de perfección<sup>736</sup>.

La vida activa del hombre consiste en el buen uso de los bienes corporales. Existen, además, algunas virtudes que dirigen la vida activa del hombre, las cuales versan, no sobre las pasiones, sino sobre las acciones; como la verdad, la justicia, la liberalidad, la magnificencia, la prudencia y el arte. Estas virtudes son ciertas perfecciones de la voluntad y del entendimiento, puesto que son principios de operación sin pasión<sup>737</sup>. Santo Tomás puntualiza diciendo que:

«Como propiedad de la voluntad, la libertad se presenta posibilitada por el conocimiento intelectual. Solamente remueven a sí mismas en sus determinaciones aquellas cosas que aprehenden la razón general de bien y conveniencia. Mas sólo las intelectuales son de esta condición. En consecuencia, sólo las intelectuales se mueven a sí mismas para obrar y para determinarse. Consiguientemente, sólo ellas son libres en determinarse, que es lo mismo que tener libre albedrío. El que hace el mal, que es elegido como un bien, no ejerce propiamente su libertad. Con el mal, la libertad deja de ser un medio de perfección en la bondad»<sup>738</sup>.

Estas palabras de Santo Tomás nos hacen recordar a Sócrates uno de los más célebres de la historia y uno de los filósofos menos conocidos. Cuando se encontraba delante del Tribunal que iba a condenarle, manifestaba que estaba convencido que cuando una persona es verdaderamente valiente debe ser también templada, justa, sabia y buena. Decía que:

---

<sup>735</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, p.296.

<sup>736</sup> S.C.G., libro I, c. 37.

<sup>737</sup> S.C.G., libro I, c. 95.

<sup>738</sup> S.C.G., libro I, c. 96.



«El mayor bien para el hombre es hablar de la virtud todos los días y de aquellas otras cosas de las que oís conversar y examinar en mí y en otros, pues una vida sin examen no es digna de ser vivida»<sup>739</sup>.

Por otro lado vemos que el pensamiento de Platón está aquí tan cerca del Cristianismo como es posible estarlo sin ser cristiano, esto es una evidencia. Santo Tomás resalta que el mundo de Platón refleja la importancia de los ejercicios prácticos y de una vida disciplinada. Sus escritos eran ayudas para la enseñanza y una guía para aquellos que buscaban una forma nueva de vida.

La virtud no sólo hay que entenderla como el conjunto de las normas llamadas «morales», sino también como la conducta humana con relación a esas normas. Según los primeros filósofos, la ética era mucho más que una simple conducta ética. Para los primeros filósofos griegos la ética no tenía carácter independiente, sino que formaba parte de la reflexión sobre la normatividad total, reflexión que incluía tanto las normas físicas como las humanas; estas últimas se referían primariamente a la estructura político-jurídica, esto es, a la *polis*. No obstante Platón, cuando se refiere a la ética señala claramente que la ética es el bien del individuo en relación con la *polis*. La virtud suprema es la justicia, que consiste en la articulación correcta de las partes de un todo entre sí. Sócrates, por su parte, nos dice que es importante examinar la importancia de una clarificación intelectual de la conducta privada y colectiva de los seres humanos. Es importante considerar la enseñanza de la moral, pues ésta ha de ser entendida como la búsqueda de un conocimiento universal y necesario. Aristóteles fue el hombre que presentó la ética por primera vez como disciplina filosófica separada. La cuestión primordial era la del bien, entendido como el fin o propósito de todo<sup>740</sup>.

La ética se centra en los bienes que permiten al hombre alcanzar su bien último o Dios. En su teoría de las virtudes, Santo Tomás sigue a Aristóteles, pero añadiendo algunos elementos de su perspectiva cristiana. Las virtudes son:

---

<sup>739</sup> SÓCRATES, *Apología de Sócrates*, 38 a.

<sup>740</sup> HARE, R.M., *The Language of Morals*. Oxford, 1952 en Enciclopedia Salvat Universal, vol. 9, 16ª ed. Salvat Editores Barcelona, 1986, p. 260.

«Los hábitos gracias a los cuales el alma puede realizar bien cada uno de los fines a los que tiende. Puesto que en el alma encontramos distintas partes, habrá también distintos tipos de virtudes, las intelectuales o perfecciones del intelecto —arte, prudencia, inteligencia, ciencia y sabiduría—, y las morales o perfecciones de las facultades apetitivas —la justicia de la voluntad, y la fortaleza y templanza, del apetito inferior, irascible y concupiscible—, y que consistirán en el justo medio entre dos vicios, uno por defecto y otro por exceso. A esas virtudes añade las virtudes sobrenaturales o teologales —fe, esperanza y caridad—, que tienen como objetivo a Dios mismo, perfeccionan la disposición humana hacia el orden sobrenatural y son infundidas en nosotros por Dios»<sup>741</sup>.

Un hombre, dice Santo Tomás, puede perfeccionarse por medio de la virtud siguiendo esas acciones que le conducen hacia la felicidad. La felicidad del hombre tiene dos caras; una está proporcionada a la naturaleza del hombre, y ésta la puede conseguir por sus propios medios. La otra, una felicidad que va más allá de su naturaleza, él puede obtenerla solamente por medio de Dios, por una forma de participación en el Sumo Bien. Porque tal felicidad va más allá del alcance de la naturaleza humana, los recursos naturales del hombre por los cuales el hombre puede ser capaz de actuar bien según su capacidad no son adecuados para dirigirle hacia eso. Y por tanto para que pueda ser dirigido hacia la felicidad supranatural, él necesita ser dotado con algunos recursos adicionales de actividad; su rol es como sus capacidades naturales, las que dirigen a él a su fin connatural, pero tiene que ser con la ayuda de Dios<sup>742</sup>.

En ninguna parte ha demostrado Santo Tomás sus grandes dotes para resaltar la importancia de la ética como en el concepto del *bonum*. El *bonum* presenta un doble aspecto, uno óptico y otro personal. En ambos respectos es el *bonum* un principio ético. El *bonum* surge prendido al ser, coincidente con el ser. En realidad bien y ser son idénticos. Para Santo Tomás, lo bueno ontológico es siempre perfección<sup>743</sup>. Por ello en Platón la idea del bien es la idea de las ideas; en Aristóteles hay una subordinación sistemática de todas las actividades y acciones a un supremo fin como al sumo bien que desarrolla en el primer capítulo de la *Ética a Nicómaco*; en San Agustín todas las formas y fines se identifican con las ideas existentes en la mente de Dios, Dios es el

---

<sup>741</sup> HARE, R.M., “The Language of Morals. Ibid, p. 261.

<sup>742</sup> *S. Th.*I-II, 62, 1.

<sup>743</sup> *De ver.*, XXI,1-2.

*bonum ovnis boni*; igualmente en Boecio y no menos en el Pseudo Dionisio. Y así ve también Santo Tomás en la consecución de los propios fines de la naturaleza y de su obrar, las virtudes específicas y el valor de cada ser. «La bondad de cada ser consiste en que se comporte conforme a su naturaleza»<sup>744</sup>.

Puesto que el hombre posee una especial naturaleza y una disposición correspondiente a este ser, el *bonum* humano estará en que cada hombre particular sea y obre como corresponde a la esencia y a la idea de hombre. La naturaleza humana constituye, pues, el principio óptico de la moral. Santo Tomás, citando a San Agustín, expresa que sólo mediante la razón superamos lo sensible en nosotros y llenamos un orden ideal. La recta conducta no es aquí otra cosa que la conciencia moral, como fue ya descubierta por los estoicos. Por ello tenemos la ley natural como principio de la moralidad humana; ésta depende, a su vez, de la ley eterna de Dios<sup>745</sup>.

### **Teoría moral y social**

En la teoría moral y social, Santo Tomás nos muestra su creencia en su supernatural fin del hombre. Las acciones humanas van dirigidas hacia la consecución de lo bueno. Para él, ningún bien puede satisfacer el hombre que no posea el último conocimiento y posesión de lo verdaderamente bueno. Es hacia esto que los deseos del hombre tienen que ser dirigidos. Por tanto, una gran parte de la discusión de Santo Tomás sobre la moralidad está basada en la obra *Ético de Nicomano*.

Lo mismo que Platón pudo colocar las leyes de la moralidad en el concepto de la asimilación a Dios, puede también ver Santo Tomás en la ética el movimiento de la criatura racional hacia Dios. Para Santo Tomás, así como en el terreno teórico hay axiomas evidentes por sí mismos, supremas reglas de pensar, así también se dan en el terreno ético semejantes principios; son verdaderos principios. Éstos son el producto de un modo de vida que se basa en el esfuerzo intelectual

---

<sup>744</sup> S. Th., I-II, 71, 1; S.C.G., I, 37.

<sup>745</sup> S. Th., I-II, 91, 2.

Ellos se dan en la naturaleza humana, o más exactamente en su razón y en su natural recto uso; los lleva consigo en su mismo ser; son patentes a todos los hombres y encierran una participación del valor y de la verdad de Dios<sup>746</sup>. El querer natural y necesario del bien, que le proporcionará al hombre la felicidad es el fundamento de su libertad.

Las virtudes están basadas en este *habitus* general del entendimiento práctico. Acerca de ello, Santo Tomás aclara la característica indeterminación y libertad que son propios del *habitus*. Las potencias (o facultades) naturales sólo pueden actuar de una manera, no pueden elegir, carecen de libertad, y actúan de modo constante e infalible. En cambio, las potencias racionales, propias del hombre, no están determinadas en un solo sentido, pueden actuar en diferentes direcciones, según su libre elección; y por ello la elección que han hecho de la dirección en que actúan origina una *disposición* constante, que no es necesaria ni infalible, y que es el *habitus*<sup>747</sup>. En este sentido las virtudes son *habitus*, disposiciones prácticas para vivir rectamente y huir del mal. Santo Tomás toma de Aristóteles la distinción entre virtudes *intelectuales* y virtudes *morales*; de las principales o *cardinales*, se reducen las demás. Las virtudes intelectuales y las morales son virtudes humanas, conducen a la felicidad que puede alcanzar el hombre con las mismas fuerzas naturales en esta vida. Pero estas virtudes no bastan para conseguir la beatitud eterna, Para conseguir este logro son precisas las virtudes *teologales*, que Dios ha infundido directamente en el hombre, la fe, esperanza y caridad.

### **La libertad del obrar humano**

Como en la tradición griega y cristiana, también para Santo Tomás la teoría de la felicidad constituye el fin y conclusión de la ética<sup>748</sup>. La antigüedad y la Edad Media se entendía la vida del hombre de un modo teleológico. Este conocimiento les ayudaba a entender que el hombre se encamina hacia un fin determinado, y en el conocimiento de este fin y en la ordenación de todo su obrar hacia este fin, consistía en obtener la sabiduría para los académicos, peripatéticos, estoicos, y cristianos.

---

<sup>746</sup> S. Th., I-II, 94, 2.

<sup>747</sup> S. Th., II, 1, q. 55, a. 1.

<sup>748</sup> S. Th., I-II, 1-15.

La consecución de este fin y meta es para todos ellos un estado de reposo y de gozo. «Vamos inquietos tras la quietud», dice San Agustín. Santo Tomás utiliza también la terminología aristotélica en la descripción de la felicidad y la ve por tanto en la contemplación de Dios. Como Aristóteles, vio la suprema felicidad del hombre en la intuición contemplativa de la verdad; así también Santo Tomás declara de forma parecida: «La esencia de la felicidad consiste en los actos intelectuales», porque sólo a través del entendimiento se nos presenta el fin supremo de toda nuestra vida, y además es el entendimiento la más noble facultad del hombre<sup>749</sup>. Pero mientras en Aristóteles esa felicidad suma se acaba y completa en esta vida, la traslada Santo Tomás, como cristiano, a la otra vida del más allá<sup>750</sup>.

Como ya vimos, de la quinta prueba de la existencia de Dios se deduce que Dios dirige todas las cosas a su fin supremo, que es Él mismo, en cuanto Sumo Bien. El gobierno divino del mundo que ordena el mundo hacia su fin es la *providencia*. Pero esto no quiere decir que todo suceda necesariamente y que el designio providencial excluya la libertad del hombre, ya que este designio no sólo establece que las cosas suceden, sino también el modo como suceden. Por ello ordena previamente que las causas necesarias para las cosas que han de suceder necesariamente, y las causas contingentes para las cosas que han de suceder contingentemente. De este modo, la libre acción del hombre forma parte de la providencia divina<sup>751</sup>. Y la libertad del hombre no es anulada tampoco por la predestinación a la beatitud eterna. Esta beatitud, que consiste en ver a Dios, el hombre no puede alcanzarla con sólo sus fuerzas naturales y, por lo tanto, ha de ser guiado por Dios mismo.

Pero con ello Dios no fuerza al hombre, porque forma parte de la predestinación, que es un aspecto de la providencia. Es el hombre mismo quien con su esfuerzo puede alcanzar la felicidad para la cual Dios libremente le ha elegido<sup>752</sup>. Providencia y predestinación presuponen la *presciencia* divina, con la cual Dios prevé los futuros contingentes, es decir, las acciones cuya causa es la libertad humana. La presciencia divina es cierta e infalible, porque incluso están presentes en ella las cosas futuras; por ello ve ponerse en acto aquellas acciones libres que, no siendo predestinadas

---

<sup>749</sup> *S. Th.*, I-II, 3,4-5.

<sup>750</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 415.

<sup>751</sup> *S. Th.*, I, q. 22, a. 4.

<sup>752</sup> *S. Th.*, I, q. 23, a. 6.

necesariamente por sus causas, el hombre no puede prever. En Dios, que *es* la eternidad misma, todo el tiempo está presente y, por tanto, también están presentes las acciones futuras de los hombres. El las ve, pero al verlas no les quita la libertad, como no la quita el que asiste al momento en que se cumplen<sup>753</sup>.

El análisis del obrar humano se encuadra, por tanto, dentro de la concepción general tomasiana del Universo creado. Así, pues, la libertad, como facultad de la razón y de la voluntad, no puede concebirse desgajada del conjunto de los seres creados por Dios, porque ésta es precisamente la búsqueda del bien. La moralidad –entendida como relación trascendental entre el acto humano y la norma moral– es, en cierto sentido, una prolongación de la creación, y se enmarca en el contexto del gobierno divino, como un caso suyo particular. El acto, por el cual Dios ha puesto en la existencia todas las cosas (creación), no es substancialmente distinto del acto por el cual Dios atrae a Sí todas ellas, como su causa final última.

### **El mal**

Como se ha dicho, la perfección del Universo exige que haya desigualdad en las cosas, para que se cumplan en él todos los grados de la bondad. Ahora bien, hay un grado de verdad que consiste en que algo sea bueno de tal modo que no pueda nunca fallar; mas otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, pero que pueda dejar de serlo. Encontramos, en efecto, ambos grados en la realidad; porque hay cosas que no pueden perder su ser como son las cosas incorruptibles; otras, en cambio, pueden perderlo, como las corruptibles. Consiguientemente, como la perfección del Universo exige que haya en él no sólo seres incorruptibles, sino también seres corruptibles, de igual modo exige que haya seres que puedan fallar en su bondad de lo cual se sigue naturalmente que fallen de hecho, algunas veces. Ahora bien, en esto consiste precisamente la razón de mal, a saber, en que alguna cosa decaiga de su bondad. Es, pues, manifiesto que el mal se encuentra realmente en las cosas, de igual modo que la corrupción, que por sí misma es ya un mal. Santo Tomás piensa que:

---

<sup>753</sup> *S. Th.*, I, q. 14, a. 13.

«Dios y la naturaleza y cualquier agente hacen lo mejor, tomado su efecto en conjunto; pero no hacen lo mejor en cada una de sus partes absolutamente, sino según la conveniencia de las mismas al todo. Ahora bien, el todo, o conjunto de las criaturas, es mejor y más perfecto si hay en él algunas cosas que pueden fallar en el bien, y que de hecho fallan algunas veces si Dios no lo impide. Primero, porque a la providencia pertenece no destruir la naturaleza, sino conservarla, como dice Dionisio; y la naturaleza lleva consigo el que aquellas cosas que pueden fallar fallen de hecho a veces. En segundo lugar, como San Agustín dice, Dios es tan poderoso que puede sacar bien de los mismos males. De suerte que se impedirían muchos bienes si Dios no permitiese existir ningún mal. Así, por ejemplo, no se produciría el fuego si no se descompusiese el aire, ni tampoco se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia de los que sufren resignadamente si no existiese la iniquidad de los perseguidores»<sup>754</sup>.

De lo dicho se deduce evidentemente que no hay un primer principio del mal, como hay un primer principio del bien porque el primer principio del bien es bueno por esencia, según se ha demostrado. Ahora bien, nada puede ser malo por su misma esencia. Se ha demostrado, en efecto, que todo ser, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no existe sino en el bien como sujeto<sup>755</sup>.

En segundo lugar, el primer principio del bien es un bien sumo y perfecto, que precontiene en sí toda bondad según se ha demostrado. Pero no puede haber igualmente un sumo mal; porque según queda demostrado, aunque el mal disminuya sin cesar el bien, nunca puede llegar a consumirle por completo; y por tanto, quedando siempre algo de bien, no puede haber algo que sea integral y perfectamente malo.

El mal es causa sólo accidentalmente, y, por tanto no puede ser causa primera, porque toda causa que obra accidentalmente es posterior a otra que obra por sí misma, como lo demuestra Aristóteles.

En efecto, dice Santo Tomás, las cosas generables y corruptibles únicas en que se da el de naturaleza, son una parte insignificante de todo el Universo. Y, además, en cada especie acontece las menos veces darse el efecto de naturaleza. Sólo en el hombre parece darse el caso de que lo defectuoso sea lo más frecuente; porque el bien del hombre, como hombre, no es el que se cifra en las sensaciones corporales sino el que es

---

<sup>754</sup> *S.Th.*, I q. 48 a. 2.

<sup>755</sup> *S.Th.*, I, 49 a. 3.

conforme a la razón; sin embargo, son más los hombres que se guían por los sentidos que los que se guían por la razón. Santo Tomás añade que el mal, aunque de por sí no es causa, lo es, sin embargo, accidentalmente<sup>756</sup>.

San Agustín fue el primero que sistematizó una explicación racional del mal. Santo Tomás, como en otros muchos temas asume y profundiza la solución agustiniana sobre el problema del mal. El mal no es intentado, no es causa final; en el origen del mal está un defecto, es decir, no tiene causa eficiente, sino deficiente, pues proviene de una causa agente por falta de virtud, y que por eso ya no es eficiente. En los actos humanos malos, el defecto está en que no son conformes con el fin, al que dirige la recta razón<sup>757</sup>. Santo Tomás puntualiza diciendo que:

«El vicio moral se da primeramente en el solo acto de la voluntad. Cuando la voluntad tiende al acto, movida por la aprehensión de la razón, que le ofrece su propio bien, tendremos una acción como es debido. Sin embargo, cuando actúa lanzándose a la prosecución de lo que le ofrece el apetito sensitivo o de otro bien que le presenta la razón, diverso del suyo propio, tendremos el defecto moral en la acción de la voluntad»<sup>758</sup>.

La verdadera causa del mal, la causa próxima e inmediata, añade, está en el acto de elección, en la libertad de la voluntad. Siempre, por consiguiente, el bien es causa activa del mal accidentalmente. El mal no puede tener ser por sí existencia, puesto que no tiene esencia. No obstante, Santo Tomás puntualiza:

«El mal es cierta privación. Se dice que una cosa es mala porque es nociva. Y se llama así porque hace daño al bien, ya que al dañar al mal es un bien, porque la destrucción del mal es buena. Y no dañaría al bien, hablando formalmente, si no estuviera en él, tal como la ceguera daña al hombre cuando se encuentra en él. Luego el mal debe estar en el bien»<sup>759</sup>.

El mal, por tanto, es privación de aquello que un ser tiene y debe tener por naturaleza. El mal siempre aparece al margen de la naturaleza de aquel en quien está,

---

<sup>756</sup> S.C.G., libro III c. 14.

<sup>757</sup> S.C.G., III, c. 9.

<sup>758</sup> S.C.G., III, c. 10.

<sup>759</sup> S.C.G., III, c. 11.



por ser privación de lo que uno tiene y debe tener. Luego es preciso que tenga una causa directa o accidental. Todo el mal es el resultado de algún bien, como toda corrupción lo es de una generación. Es así que todo bien tiene alguna causa, a excepción del primer bien, en el cual no puede haber mal alguno:

«Los que conocen el fin se ordenan siempre al bien, tomado como fin; porque la voluntad, que es el apetito del fin preconocido, sólo tiende a lo que tiene razón de bien, el cual es su propio objeto. Así, pues, incluso las cosas que no conocen el fin se ordenan al bien como a su fin. Por lo tanto, el fin de todas las cosas es el bien»<sup>760</sup>.

Para Santo Tomás, la perfección suma del hombre no puede consistir en su unión con cosas más bajas que él, sino en su unión con alguna más alta, porque el fin siempre es mejor que lo ordenado al fin. El fin último de todas las cosas es Dios. Así, pues, el último fin del hombre deberá establecerse en lo que más le aproxime a Dios. Por tanto, el amor de Dios es lo que principalmente hace buenos a los hombres. La bondad del hombre es fruto de la virtud. Por esto:

«Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina, pero las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios. Por ello, es preciso que esto sea el fin de la criatura intelectual, o sea, el entender a Dios. En esta unión intelectual con Dios el hombre encontrará la felicidad, porque no solo participa de la bondad divina, sino también de la bienaventuranza divina. El fin último del hombre y de toda substancia intelectual se llama felicidad o bienaventuranza, pues esto es lo que desea como fin último toda substancia intelectual, y lo desea de por sí»<sup>761</sup>.

Por esto fue necesario que el hombre fuese instruido por la revelación divina sobre las verdades que la razón puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades referentes a Dios cuando son investigadas por la razón llegan a los hombres por intermedio de pocos, después de mucho tiempo y, a pesar de esto siguen mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre purda

---

<sup>760</sup> S.C.G., III, c.16.

<sup>761</sup> S.C.G., III, c.18.

alcanzar la gloria de Dios, pues su salvación la hallará en Dios. Gilson expresa con claridad que:

«El hombre, ser razonable, no es sólo un gran bien en sí; lo es también por todo el destino que le espera, y muy particularmente por la beatitud de que es capaz. Ahora bien, para ser capaz de vivir en sociedad con Dios hace falta una inteligencia, mas para ser capaz de gozar de esa sociedad es menester una voluntad. Así, crea un ser capaz de los más altos bienes, es decir, capaz de participar en la beatitud divina, es por eso mismo un ser dotado de una voluntad»<sup>762</sup>.

Las virtudes, por ejemplo, son bienes superiores al libre albedrío, pues no se puede hacer mal uso de la templanza o de la justicia, y en cambio es posible emplear mal el libre albedrío. La verdad, pues, es que el libre albedrío es un bien, condición necesaria del mayor de los bienes, pero no condición suficiente; todo depende del uso, también libre, que de él haga el hombre<sup>763</sup>. El libre albedrío es uno de los valiosos regalos dados por Dios al hombre a través del cual ejercitamos la voluntad para tomar decisiones. El libre albedrío nos fue dado para que cada ser humano tome la decisión de su propia voluntad, de seguirle a Él; solamente haciéndolo así podemos disfrutar de las verdades de la libertad.

La libertad humana, sin duda, implica siempre la elección entre el bien y el mal. El hombre no tiene nunca una libertad de indiferencia ante el bien y el mal. La voluntad quiere necesariamente el bien, incluso cuando elige el mal, el hombre busca el bien. En la mala elección, el mal es visto como un bien, aunque sólo sea aparente o parcial; por los bienes que le acompañan, la libertad propia del hombre implica siempre la posibilidad del bien y del mal. En la libertad siempre hay elección entre lo bueno y lo malo.

Puesto que su voluntad es la voluntad del bien total. Es menester, pues, que todos los seres, cualesquiera sean, estén ordenados por la providencia de Dios en vista de él, pues así como es el principio de ellos, es su fin. De este modo el tema cristiano de la gloria de Dios da a la noción de providencia su pleno sentido. Si Dios dirige las cosas

---

<sup>762</sup> GILSON, Étienne, ob. cit., p. 125.

<sup>763</sup> SAN AGUSTÍN, *De lib. Arbit.*, III, 19, 50.

hacia él como hacia su fin, es para imprimir en ellas la perfección y comunicársela en la medida en que son capaces<sup>764</sup>.

La providencia de Dios es una ordenación o disposición acerca de las cosas creadas. El fin primero y principal de la providencia de Dios es —después de la bondad divina— la perfección y belleza del Universo. Pero esta belleza y esta perfección entrañan la existencia de seres contingentes y libres, pues, sin ellos el Universo sería necesariamente defectuoso e incompleto.

Lo que en Dios se llama providencia es la razón de las cosas a sus fines. La causalidad de Dios, que es el primer agente se extiende a todos los seres, sin excepción. Dice Santo Tomás que Dios conoce todo, lo universal y lo particular<sup>765</sup>.

El fin, que puede ser contemplado bajo los dos aspectos de fin de la obra o acción y fin del agente o intención, será la primera y más importante *fuerza de moralidad* de los actos humanos —actos que proceden de su voluntad deliberada—. El fin es, pues, la noción central de la moralidad o ética aquiniana, entendido tal fin como finalidad libre, es decir, no impuesta, como lo es la finalidad a los seres carentes de razón. Ahora bien, la existencia de acciones orientadas hacia fines particulares, tanto si son libres como impuestos, exige necesariamente la existencia de un fin último que comunique su finalidad a los fines particulares. Sin fin último no habría finalización posible de ningún tipo. Esto guarda una perfecta relación con toda la síntesis tomista, que observa que la causalidad divina se ejerce primeramente en el orden de la causalidad eficiente y, en segundo lugar, en el de la causa final<sup>766</sup>.

### **Libre albedrío**

Por consiguiente, la voluntad humana es un *libre albedrío* que no es eliminado ni disminuido por la ordenación finalista del mundo ni por la presciencia divina, ni

---

<sup>764</sup> S.C.G., III 97, Ex his autem.

<sup>765</sup> S.Th., I, q. 22 a. 2.

<sup>766</sup> RASSAM, Joseph, ob. cit., p. 287.

siquiera por la *gracia*, que es una ayuda extraordinaria de Dios, concedida gratuitamente. Según Santo Tomás:

«Dios mueve todas las cosas del modo que es propio a cada una de ellas. Así, en el mundo natural, mueve de determinada manera los cuerpos ligeros y de distinta manera los pesados, a causa de su diferente naturaleza. Por lo mismo, inclina el hombre hacia la justicia según la condición propia de la naturaleza humana. Por su propia naturaleza el hombre tiene el libre albedrío. Y, por tener libre albedrío, el movimiento hacia la justicia no lo produce Dios independientemente del libre albedrío, Dios infunde el don de la gracia justificante de manera que inicia al libre albedrío a aceptar ese don»<sup>767</sup>.

La presencia del *mal* en el mundo es debida al libre albedrío del hombre. Santo Tomás admite la teoría platónica-agustiniana de la no-sustancialidad del mal, el mal sólo es falta de bien. Ahora bien, todo lo que existe es bien, y es bien en el grado y medida en que existe; pero como el orden del mundo exige también la realidad de los grados inferiores del ser y del bien, que parecen (y son) deficientes, y, por lo tanto, malos con relación a los grados superiores, podemos decir que el propio orden del mundo exige el mal<sup>768</sup>. El mal es de dos clases: *pena* y *culpa*. La pena es deficiencia de *forma* (realidad o acto) o de una de sus partes, necesaria para la integridad de la cosa, por ejemplo, la ceguera es falta de vista. La culpa es la deficiencia de una acción, que o no ha sido hecha o no ha sido hecha de modo debido. Como en el mundo todo está sujeto a la providencia divina, el mal, en cuanto defecto o falta de integridad, siempre es pena. Pero el mal mayor es la culpa, que la providencia trata de eliminar o corregir mediante la pena<sup>769</sup>.

Ahora bien, la culpa (o pecado) es el acto humano de escoger deliberadamente el mal, es decir, la actuación disconforme con el orden de la razón y de la ley divina<sup>770</sup>. El hombre tiene la facultad de percibir y tender al bien. En efecto, como hay en él una disposición natural a entender los principios especulativos, de los que todas las ciencias dependen, también tiene una disposición natural para entender los principios prácticos, de los que dependen todas las buenas acciones. Esta facultad o *habitus* natural práctico

---

<sup>767</sup> *S. Th.*, I-2, q. 113, a. 3.

<sup>768</sup> *S. Th.*, I, q. 48, 2 ad Resp.

<sup>769</sup> *S. Th.*, I, q. 48, a. 5-6.

<sup>770</sup> *S. Th.*, II, 1, q. 21, a. 1.

es la *sinderesis*, que nos inclina al bien y nos aparta del mal; el acto derivado de esta disposición, y que consiste en aplicar los principios generales de la acción a una determinada acción es la *conciencia*<sup>771</sup>.

La forma, es decir, aquello por lo cual cada ser es específicamente distinto de los otros, supera en dignidad al principio material de individuación, que al particularizarlo lo sitúa en el seno de la especie. La multiplicación de las especies agrega, pues, más nobleza y perfección al conjunto del Universo, comparada con la multiplicación de los individuos en el seno de una misma especie; pero el Universo debe su perfección, ante todo, a las sustancias separadas que contiene; o sea que substituir una multitud de individuos de la misma especie por una multiplicidad de especies diferentes, no era disminuir la perfección total del Universo, sino al contrario, aumentarla y multiplicarla<sup>772</sup>.

### **La ley eterna como norma suprema de la moralidad**

En cuanto a la ley eterna como norma suprema de la moralidad, Santo Tomás es consecuente con su doctrina de la primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Aunque en Dios todo es lo mismo, salvo cuando media relación de oposición, y, por consiguiente, no hay distinción real entre los atributos divinos; siendo inteligencia y voluntad idénticas a la esencia divina, puede no obstante distinguirse en Dios, según nuestro modo de entender, una primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Primero con una prioridad que no es ni temporal ni esencial, sino sólo según nuestro modo de hablar de la Divinidad, en Dios hay la idea, el proyecto de lo que desea hacer, y después viene su ejecución. El proyecto de todo cuanto quiere hacer es lo que conocemos como ley eterna, porque las cosas son lo que Dios ha querido que fuesen, es decir, que Dios marca la ley constitutiva esencial a las cosas que son. Esa ley constitutiva esencial de las cosas es, por lo mismo, necesariamente reflejo del proyecto divino, y recibe el nombre de ley natural. Pues bien, según Santo Tomás:

---

<sup>771</sup> *S. Th.*, I, q. 79, a. 12-13.

<sup>772</sup> *S.C.G.*, II, 93 ad Id quod est, en Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 236.

«La ley eterna es conocida por cada hombre en sí mismo de forma inmediata y espontánea, al menos en sus principios más generales, y es aplicada a través de un juicio práctico o prudencial, que se denomina conciencia moral»<sup>773</sup>.

Los dos soportes de la ética aquiniana, el fin y la ley eterna, configuran al pensamiento moral de Santo Tomás sobre una base totalmente objetiva. Las finalidades particulares se orientan a un fin último del que obtienen su moralidad fundamental, fin último que trasciende al sujeto actuante. Por otra parte, la norma suprema de moralidad, que se identifica con el fin último, es la ley eterna, que expresa la esencia divina bajo la perspectiva intelectual. La moral o ética, por tanto, no queda a merced de la voluntad divina, que habría de ser entendida como voluntad puramente aleatoria o cambiante desde los primeros momentos del nominalismo bajo-medieval; sino a merced –valga la expresión– de las ideas divinas, que no son otra cosa que las infinitas formas como la esencia divina puede ser imitada por las realidades creadas. Por consiguiente, las cosas son y serán siempre expresión de la esencia divina y su comportamiento deberá ajustarse al ideal imitatorio de la esencia divina, ideal que se imita ineluctablemente por parte de los seres no racionales y que debe imitarse libremente por parte de los racionales.

Todo hombre anhela por naturaleza el saber, dice Aristóteles; Santo Tomás suscribe esta afirmación. Estima, no obstante, que a una luz natural se puede dar también una luz sobrenatural, la revelación. No hubiera sido Santo Tomás un hombre medieval si no hubiera reservado a la fe y a la ciencia de la fe el privilegio de desplegar la concepción del mundo en la que todo saber filosófico se ha de integrar. Declara que «es natural al hombre llegar a lo suprasensible a través de lo sensible, porque todo nuestro conocimiento arranca de lo sensible»<sup>774</sup>. Se rechaza expresamente la idea de que Dios es lo primero conocido, tal como supone la teoría del conocimiento en las razones eternas. «Lo primero que en esta vida nos es dado conocer, es la esencia de las cosas materiales, que constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento»<sup>775</sup>.

Por esta vía surgen igualmente los supremos valores, tanto del saber en general (leyes lógicas), como también los supremos fundamentos reales de las ciencias

---

<sup>773</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 288-89.

<sup>774</sup> *S. Th.*, I, 1, 9.

<sup>775</sup> “S. Th., I, 88, 3” en Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, p. 379.

particulares. Los principios más generales de todo saber en general se iluminan inmediata e intuitivamente con sólo conocer el concepto de ser. Este concepto es el concepto más general y lo primero conocido por el hombre; según Santo Tomás:

«Lo primero que cae en su conocimiento es el ser, cuyo concepto se incluye en todo aquello que conocemos. Y por ello el primer principio indemostrable es que no se puede simultáneamente afirmar y negar una misma cosa; lo cual se funda en el concepto de ser y no ser. Y sobre él descansan todos los otros principios, como dice Aristóteles. Y como el ser es lo primero que se nos da con la razón especulativa, así el bien es lo primero que cae en la razón práctica»<sup>776</sup>.

Los principios de las ciencias particulares, en cambio, sólo los tenemos cuando establecemos los correspondientes conceptos generales, genéricos o específicos (extensión, cuerpo, vida, planta, animal, alma, etc.), que sean base de aquellas ciencias, y que hemos de deducir de la experiencia<sup>777</sup>.

Volviendo a la moral, todo el valor de una virtud, lo que precisamente la hace ser tal, es hacer mejor al que la posee. Si lo hace mejor es porque lo dirige hacia el bien. La función propia de las virtudes morales es por consiguiente el hacer al hombre bueno. Para que una virtud lo sea se requiere ante todo que disponga al bien al que la posee. El bien común ganaría mucho si tal cosa fuera posible. Si esto fuera así, nada convendría tanto a la Ciudad (o al país) como no contar sino con ciudadanos virtuosos.

### **Filosofía política**

En el terreno de la filosofía política tiene el mérito Santo Tomás de haber dado por primera vez a conocer a la escolástica la *Política*. La doctrina política de Santo Tomás es una síntesis de la *política aristotélica* y de sus creencias cristianas. El hombre tiene un fin sobrenatural, pero debe conseguirlo mediante su actividad y su vida en el Estado, aunque de forma completa, sólo lo alcanza en la otra vida. El Estado es una institución natural fundamentada en la naturaleza del hombre. El hombre es un ser

---

<sup>776</sup> *S. Th.*, I-II, 94, 2.

<sup>777</sup> “*S. Th.*, I, 88, 4” en Johannes Hirschberger, *Ibid.*, p. 380.

político que vive en comunidad lo cual exige un gobierno que mire al bien común. Tanto la sociedad como el gobierno, por ser connaturales al hombre, tienen en último término su existencia en Dios, creador de la naturaleza humana. Como el fin sobrenatural del hombre consiste en conseguir la beatitud eterna, que es competencia de la Iglesia, el Estado, aún siendo autónomo, queda supeditado indirectamente a aquella. Así, el Estado, expresa Santo Tomás, debe guiar y legislar para que los ciudadanos vivan virtuosamente y alcancen el fin que les es propio, esto es la salvación eterna. Las leyes —mandatos que descansan en la razón y según los cuales algo es inducido a obrar—, deben, pues, orientarse hacia la consecución del bien común.

Entre todas las actividades del hombre, la más alta y noble, como señala Santo Tomás, es la capacidad de organizar políticamente su propia vida social. Si consideramos, pues, a los criterios que inspira la politicología tomasiana, basados en la convicción de que la causa primera de todo, tanto del orden natural como, en última instancia, del orden «artístico», es Dios; y nos apoyamos en el axioma de que todo intelecto es activo, tanto el divino como el humano, entonces el modelo de vida social que nos presenta el santo, y su correspondiente organización política, resultan irreprochables. El orden social y político sería tanto más perfecto, cuanto mejor imite el orden natural. El orden natural es un todo integral, con partes trabadas y jerarquizadas, armoniosamente dispuestas. De la misma forma, el orden social y político debe tender a ser un orden estructurado y ordenado, según una jerarquía descendente, donde todos y cada uno de los ciudadanos ocupan su lugar. El orden social es o debe ser, en definitiva, un todo orgánico o integral<sup>778</sup>.

Para que exista un buen orden social, Santo Tomás resalta la existencia de la ley natural, la cual dirige y ordena los actos de los seres naturales. Esta ley natural proporciona al hombre la posibilidad de distinguir la conducta buena de la mala. Dios, por mediación de su providencia que gobierna todas las cosas y esto ayuda al hombre a alcanzar su perfección. Sin embargo, en los seres irracionales la ley eterna inscrita en su naturaleza determina sus acciones de manera pasiva y necesaria.

---

<sup>778</sup> ARCHIBALD, Catherine, "Thomism and Politics" en Paul E. Sigmund, *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. Norton, New York, 1988, pp. 140-42.



Santo Tomás interpreta la ley natural como la ley moral, identificándola con la razón humana que ordena hacer el bien y prohíbe hacer el mal. La ley moral es racional pues es dictada por la razón y natural porque la razón es un rasgo de la naturaleza humana y porque describe las acciones convenientes para los fines inscritos en nuestra naturaleza. La ley natural contiene los preceptos básicos que rigen la vida moral, el primero de los cuales es «debe hacerse el bien y evitarse el mal» y en el que se fundan todos los demás preceptos de la ley moral.

Por lo tanto la ley que promulgan los Estados debe ser expresión de la ley natural para ser justa y buena y, por tanto, no será convencional. La ley natural tiene su origen y fundamento en un orden más amplio, el orden del Universo, orden que es expresión de la ley eterna, ley inmutable que descansa en la propia razón de Dios y de la cual derivan todas las demás leyes<sup>779</sup>.

El concepto de ley natural constituye uno de los mayores legados dejados por el mundo antiguo griego. Santo Tomás, en cierta manera adopta dichas ideas para construir el fundamento del derecho canónico que expresa que existe una *ley eterna*, o sea, una razón que gobierna todo el Universo y que existe en la mente divina; de esta ley eterna, la ley natural que está en los hombres, es un reflejo o una «participación» de ella<sup>780</sup>.

Dicha ley proporciona la inclinación al bien según la naturaleza racional que es propia del hombre, como lo es la inclinación a conocer la verdad, a vivir en sociedad<sup>781</sup>. De la ley natural, por tanto, que es la primera regla de la razón, debe derivarse toda ley humana. Además de esta ley eterna, que es para el hombre ley de naturaleza, existen otras dos clases de leyes, la *humana* «inventada por los hombres y merced a la cual se dispone de modo particular de las cosas a las que se refiere la ley de naturaleza»<sup>782</sup>; y la *divina* que es necesaria para encaminar al hombre a su fin sobrenatural. Santo Tomás afirma, conforme a la teoría del derecho natural que no es ley la ley que no sea justa y,

---

<sup>779</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía de la Edad Media*, p. 307.

<sup>780</sup> *S. Th.*, II, q. 91. a. 1-2.

<sup>781</sup> *S. Th.*, II, 1, q. 94, a. 2.

<sup>782</sup> *S. Th.*, II, 1, q. 91. a. 3.

que por lo tanto «de la ley natural, que es la primera regla de la razón, debe derivarse toda ley humana»<sup>783</sup>.

Es evidente que Santo Tomás, para quien el contenido de la ley moral coincide con el Decálogo, al descubrir y delinear el contenido de esta ley moral, no ha perdido de vista la revelación<sup>784</sup>. Cuando Dios proporciona al hombre la revelación, es porque poseemos en nuestro espíritu un juicio del bien y del mal moral, que dicta a todo hombre como hacer las cosas para alcanzar un buen conocimiento en religión<sup>785</sup>. En la *Secunda Secundae*, gran tratado de valores, delinea Santo Tomás la estampa ideal del hombre; ésta es una excelente *teoría de los valores*, fenomenológicamente elaborada. Las virtudes del corazón del hombre que allí se ensalzan, transparentan la vocación y grandeza del hombre en general, y dejan abierto a cada uno en particular el camino para convertirse en una persona que se conquiste el respeto de los otros. También aquí se ha seguido a Aristóteles, en lo que respecta a la teoría de la virtud tal como se describe en la *Ética a Nicómaco*<sup>786</sup>.

Yendo más lejos que Aristóteles, Santo Tomás expresa que la libertad de la voluntad es la presuposición básica de toda la ética. Santo Tomás entiende la libertad de la voluntad como la facultad que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra. Esta libertad queda tan a salvo dentro de la doctrina de la ley eterna y la providencia de Dios, como en San Agustín y en Boecio. Santo Tomás trata de hallar una solución al problema de conciliar la libertad con la ley, es decir, trata de hallar una solución al conflicto entre la libertad de decisión humana y la «predeterminación» o «presciencia» divina. Por esto dice:

«Sólo en los seres de la naturaleza inferiores al hombre, las razones eternas actúan como principios internos de movimiento de las cosas, por tanto necesaria y uniformemente; mas para el hombre toma la ley eterna el carácter de una regla o de un mandato, que, aun incluyendo en sí validez ética incondicional, no implica necesidad física»<sup>787</sup>.

---

<sup>783</sup> *S. Th.*, II, 1, q. 95, a. 2.

<sup>784</sup> REALE, Giovanni y Dario Antiseri, ob. cit., p. 413.

<sup>785</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 414; SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, 94, 2-3.

<sup>786</sup> *Ibid.*, p. 415.

<sup>787</sup> *S. Th.*, I-II, 93, 5-6: *S.C.G.*, III, 73.

## Derecho

El origen del Estado está según Santo Tomás en la naturaleza del hombre. El hombre es, como había formulado Aristóteles, un ser social por su misma naturaleza. En aislada soledad no hubiera podido desarrollarse para la vida; pues la naturaleza no le ha instruido de tantos y tan seguros instintos como a los animales. Ha de ayudarse con su razón. Pero esta ayuda se da del mejor modo posible dentro de la sociedad, donde todos se aúnan en el excogitar y descubrir lo necesario y deseable para la vida, y cada uno contribuye con su parte a la máxima perfección posible del todo. Pero en una comunidad de fin se requiere también un orden común, y esto se obtiene por los lazos sociales, comenzando por la familia, siguiendo por los gremios y asociaciones hasta la organización estatal. El mismo lenguaje revela, como ya lo notó Aristóteles, una natural sociabilidad de los hombres<sup>788</sup>.

Esta natural sociabilidad de los hombres conduce, Según Santo Tomás, a la colectividad que es la que ha de dictar las leyes. La ley, dice:

«Tiene como fin primero y fundamental dirigir al bien común. Por lo tanto, ordenar algo para conseguir un bien común es propio de toda colectividad o multitud, o de quien hace las veces de toda la colectividad. Por consiguiente, establecer leyes corresponde a toda la colectividad o a persona pública que cuide de la colectividad entera; porque en todas las cosas sólo puede dirigir hacia el fin aquel a quien el fin mismo pertenece»<sup>789</sup>.

En conexión con su doctrina de la ley natural y de la ley eterna, trata Santo Tomás de la ley humana, de su fuerza y obligación y de su mutabilidad. En la naturaleza humana se encierran inmensas fuerzas, estas fuerzas es preciso encauzarlas por vías justas, y para ello es necesaria la disciplina; pues el hombre se inclina fácilmente a seguir sus gustos y caprichos. Durante la juventud todavía es suficiente el freno de los padres; pero con los insolentes, desaprensivos y viciosos, es preciso emplear la fuerza externa por el temor al castigo, para hacerlos ir por el camino recto; que al fin vengan por la costumbre a hacer voluntariamente lo que al principio sólo eran. Por esta presión del poder del Estado pueden llegar a ser mejores ciudadanos. Por la ley es el hombre,

---

<sup>788</sup> REALE, Giovanni y Dario Santiveri, ob. cit., p. 418.

<sup>789</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 317.

dice Santo Tomás, citando a Aristóteles, el más noble ser; pero sin ley es el más bruto animal. Santo Tomás ve claramente que entre derecho y fuerza existe cierta relación, pero en modo alguno identifica simplemente el derecho con la fuerza. Se opone a ello su idea del orden; en consecuencia recurre también aquí a la razón del hombre. En ella tenemos las verdaderas armas contra el desenfreno y la brutalidad. Y ahí también vemos dónde tiene su origen y dónde se ha de anclar todo derecho<sup>790</sup>. Santo Tomás expone que:

«Hay también en el hombre un deseo, común con los animales, que es el goce de placeres, que los hombres persiguen principalmente viviendo voluptuosamente; y si este deseo es desordenado, los convierte en libertinos e incontinentes. Sin embargo, la verdadera felicidad se consigue con la sabiduría»<sup>791</sup>.

Por esto dice Santo Tomás que en esta felicidad hay un placer perfectísimo, muchísimo más perfecto y más íntimo, y de goce más duradero. Porque este bien es mayor que todo bien sensible, del cual no pueden participar los brutos. Santo Tomás resalta que el ser viviente es más perfecto que el que se limita a existir, y el ser sabio lo es más que el que simplemente vive; luego es más perfecto vivir que solamente existir, y saber lo es más que simplemente vivir<sup>792</sup>.

En cuanto al origen del derecho, los griegos supieron ver que la razón lleva, ya desde la antigüedad, si es recta razón, a la ley del cosmos y al orden de la naturaleza; principalmente en los estoicos, que influyeron en gran manera en el pensamiento jurídico de Roma. Así también aquí: todo derecho humano, si es verdadero derecho y no puro empleo de fuerza, habrá de ser deducido de la ley natural. Esta ley natural es para Santo Tomás, la primera regla de la razón<sup>793</sup>. La ley positiva humana es consiguientemente para Santo Tomás la interpretación del derecho natural. Las leyes eternas, que se ofrecen al entendimiento del hombre están integradas en el orden metafísico del mundo, han de ser presentadas y desplegadas en aquel cauce positivo,

---

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>791</sup> *S. C. G.*, III, c. 64.

<sup>792</sup> *S. Th.*, I, q. 4a. 2.

<sup>793</sup> *S. Th.*, II, 95, 2.

mediante el cual será el hombre conducido a su verdadero ser y a la dignidad propia de su vida<sup>794</sup>.

Tanto la ley natural como el derecho se manifiestan a través de las inclinaciones naturales del hombre, que en parte son disposiciones vitales innatas, en parte son comportamientos de valor morales y espirituales; y se explicita y se hace consciente al hombre mediante el *habitus principiorum* y la conciencia concreta (*ratio practica*). Las más importantes y fundamentales exigencias que se hacen de este modo patentes, son lo que constituye el derecho natural. Santo Tomás esboza su contenido, en sus rasgos capitales. Tiene por cosa evidente que el derecho natural se nos muestra a los hombres con claridad y firmeza en sus más universales principios, pero no en todas sus exigencias particulares. Debido a las peculiares circunstancias de la vida, se dan aquí múltiples complicaciones y espinosos problemas<sup>795</sup>. Así como es cierto que el derecho natural, por su misma realidad y naturaleza, implica un orden fijo de validez universal e intemporal, así también en cuanto a su conocimiento y determinación se presenta al hombre como una tarea siempre nueva que acompañará a la humanidad en todos sus caminos.

Es también ese derecho para Santo Tomás, una concepción ontológica, una norma que ayuda a todas las creaciones jurídicas de los hombres situadas en el tiempo, y así, según sus posibilidades, las hace a todas participar de la verdad eterna, de la ley eterna. Más importante aún que las concretas legislaciones e instituciones que se dan en la historia humana, y en las que puede el hombre equivocarse. La ley eterna nos capacita para levantarnos sobre nuestras propias obras, es el *habitus principiorum*<sup>796</sup>.

En el opúsculo *Regime Principium ad Regem Cypri*, Santo Tomás dice que es necesario que los hombres que viven juntos sean gobernados por alguien. Los hombres tienen un fin al que toda su vida y sus acciones se encaminan, porque son seres por entendimiento, por esto es propio manifestarse y obrar con algún intento. Y realmente acontece que diversamente caminan al fin propuesto, como lo muestra la diferencia misma de los estudios humanos y acciones, y así tienen necesidad de quien los guíe.

---

<sup>794</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, ob. cit., p. 416.

<sup>795</sup> *S. Th.*, 94, 4.

<sup>796</sup> HIRSHCHBERGER, Johannes, ibíd., p. 417.

Pero es propio al hombre como ser inteligente, social y político vivir entre la muchedumbre. El hombre con el trabajo de sus manos intenta hacer lo que puede, sin embargo un hombre sólo no se basta para llegar a buen fin. Y así decimos le es natural vivir en compañía de muchos. Por esto es necesario el vivir entre los muchos para que unos a otros se ayuden y se ocupen unos en inventar unas cosas y otros otras.

### **Formas de gobierno**

También aborda naturalmente Santo Tomás el tema clásico de las formas de Estado o de gobierno. De este modo, Santo Tomás afirmó explícitamente el origen popular de las leyes. Sin embargo, cree que entre las formas de gobierno citadas por Aristóteles, la mejor es la monarquía, es decir, la que mejor garantiza el orden y la unidad del Estado y la más semejante al gobierno divino del mundo<sup>797</sup>. No obstante, sostiene con Aristóteles que sería bueno temperarla con una mezcla de las otras formas de gobierno, para evitar las miras unilaterales; por ejemplo, hallar una mezcla con elementos aristocráticos y democráticos. La peor forma de gobierno es la tiranía<sup>798</sup>. El fin del Estado es el clásico, es decir, los ciudadanos deben ser conducidos por el Estado a una vida feliz y virtuosa. Para ello es ante todo necesaria la paz, aquel ideal que había puesto San Agustín a la cabeza del de las tareas del Estado. El fin supremo y último del Estado naturalmente es, y aquí habla de nuevo el cristiano y el teólogo en Santo Tomás, la construcción del fin eterno del hombre, su felicidad en Dios. El Estado no tiene sólo fines terrenos, sino también supraterranos y no se limita su actuación en este respecto a no poner obstáculos a los ciudadanos en la prosecución de aquel fin, sino que debe positivamente ayudarlos fomentando la vida religiosa. Como no reconoce ninguna religión fuera de la cristiana, tampoco conoce otro más alto señor que Jesucristo<sup>799</sup>.

No piensa Santo Tomás en un poder absoluto de la Iglesia sobre el Estado, pero admite sólo cierto poder restringido, la llamada *potestas indirecta in temporabilis*; es decir, sólo cuando el orden temporal entra en relación con el orden sobrenatural eterno, toca a la Iglesia deducir de dicho orden superior las normas teóricas y criterios de

---

<sup>797</sup> SANTO TOMÁS, *De reg. princ.* I, 14.

<sup>798</sup> *Ibíd.*, 6.

<sup>799</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, *ob. cit.*, p. 418.

solución práctica. Hay principios, dice Santo Tomás, que aparecen a nuestra razón como necesarios para la convivencia de los pueblos y Estados, y que de hecho suelen ser observados por todos los pueblos. En Santo Tomás el derecho no es mera cuestión de fuerza, sino esencialmente un orden de razón. Sólo en cuanto el orden temporal entra en relación con el orden sobrenatural eterno, toca a la Iglesia deducir de dicho orden superior las normas teóricas de solución práctica. Así entendió ya a Santo Tomás su discípulo Remigio de Jerónimo, el maestro de Dante, y en las postrimerías de la edad media también el cardenal Juan de Torquemada<sup>800</sup>.

Entiende Santo Tomás que siendo natural al hombre el vivir en compañía, necesario es que haya alguien quien rija esta muchedumbre. Sucede en las cosas que se ordenan a algún fin, proceder recta y no rectamente y por esto el gobernar a muchos se halla lo recto y lo que no lo es. Rectamente se gobierna una cosa, cuando al fin convenientemente se encamina, y al revés cuando a este fin no se gobierna. Diferente es el fin que conviene a una multitud de hombres libres que no a una de siervos, porque libre es el que es para sí mismo, y siervo es el que es de otro. Pues si la muchedumbre de los hombres libres se ordenase al bien de ellos mismos por el que los gobierna, será el gobierno justo y recto; mas si no se ordenase al bien común de la muchedumbre, sino al particular del que gobierna, será el gobierno injusto y perverso.

Si el gobierno, pues, injusto fuere de uno solo, que se procurase sus propias necesidades y no el bien de la muchedumbre que estuviere a su cargo, este gobierno sería un gobierno tirano. La tiranía no es necesariamente el gobierno de un solo hombre. Puede suceder que en un pueblo (o ciudad) un pequeño grupo de hombres llegue a dominar a todos los demás y a explotarlos para sus propios fines. Por esto Santo Tomás no considera que ninguna de ellas sea especialmente deseable por Dios<sup>801</sup>, por esto resalta la importancia de la moral. Una moral cuyos principios están tan profundamente enraizados en lo real y dependen tan estrechamente de la estructura del ser que rigen, no halla dificultad alguna en la solución del problema. El fundamento de la moral es la misma naturaleza humana. El bien moral es todo objeto y toda operación que permitan al hombre cumplir las virtualidades de su naturaleza y actualizarse según las normas de su esencia, que es la de un ser dotado de razón.

---

<sup>800</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>801</sup> GILSON, Étienne, *El tomismo*, p. 389.

## **Las acciones del conjunto de la sociedad se ordenan conforme a las exigencias de la razón**

La vida moral, para cada hombre, consiste en el máximo desarrollo de las posibilidades de su naturaleza, obrando en todas las circunstancias conforme a las exigencias de la razón. Se trata de la regulación de un conjunto de acciones que se ordenan con vistas a su fin común, que es la perfección del hombre, y, en consecuencia, su felicidad<sup>802</sup>.

No está la dificultad en saber en qué consiste la prudencia, sino en adquirirla. Es la obra de toda una vida. Hay mucha distancia entre la experiencia práctica acumulada por cada hombre al azar de las circunstancias, por la cual puede llegar a considerarse prudente, y la virtud paciente y cuidadosamente edificada que Santo Tomás llama prudencia. Para llegar a ser prudente es necesario adoptar la decisión de serlo.

Algunos consagran tantos esfuerzos a la solución de los bienes materiales que ya no disponen de tiempo para las cosas del espíritu, las más importantes de todas. Conservar la libertad de espíritu que exige la prudencia presupone, pues, el dominio más completo que sea posible sobre todas las pasiones.

La virtud de fortaleza consiste en dominar el miedo y refrenar la audacia. Lo primero es más difícil que lo segundo; incluso se requiere más coraje, en el peligro, para resistir que para atacar, y precisamente en eso consiste la fortaleza. Resistir bien, es en primer lugar comportarse de una manera digna de sí; es afirmarse uno mismo en una actitud que el hombre fuerte quiere adoptar porque es semejante a él. Pero la fortaleza de alma se propone además un fin más profundo, que es un fin último. Este fin último es la felicidad, es Dios<sup>803</sup>.

Dicha virtud, cualquiera que sea su manera de manifestarse, tiene algo de heroico, ya que normalmente se desarrolla en el dolor. A los placeres corporales del tacto la tortura. A los placeres que el alma halla en ciertas percepciones corresponden las tristezas del alma, consistiendo su fortaleza en encararlas con coraje. La perspectiva

---

<sup>802</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>803</sup> *S. Th.*, I-II, q. 123, ad Resp.



de perder la vida es cruel, ya que todos aman su vida; pero el sacrificio es más duro para el hombre de bien, para quien renunciar a la vida es renunciar a terminar la obra emprendida, a continuar dedicándose a los demás y a practicar la virtud. Animados de este noble deseo, los grandes corazones son siempre sencillos. No adulan ni desprecian a nadie<sup>804</sup>.

El peor de los desórdenes que corrompen la grandeza del alma, es el de desear las cosas grandes con el solo fin de ser grande. En esto, en esta grandeza de alma sin orgullo, podría la historia encontrar a justo título la ocasión de hacer ver la diferencia entre ciertas tendencias modernas y el ideal moral de la Edad Media. Conocerse es una virtud. El mal y la falta están en buscar la gloria en lo que no es digno de ella. Sólo una gloria hay que no sea vana: y es la que la verdadera grandeza, que la merece, tiene la sabiduría de ofrecer en homenaje a Dios<sup>805</sup>.

A continuación reflejo la importancia que tienen las siguientes virtudes que comprenden la templanza en el ser humano, pues son importantes para inducirnos a obrar moderadamente, de acuerdo con nuestra naturaleza. Su conjugación armoniosa tiende a transportar al hombre a un orden maravilloso.

La templanza está constituida por toda una serie de templanzas. El virtuoso puede encontrar tantas ocasiones de mostrar su templanza en cuantos órdenes de placeres sensibles existen. El temperante constituye el «hombre decente» en el sentido clásico de la expresión, puesto que la honestidad en las costumbres es una especie de belleza espiritual que, aunque acompaña a todas las virtudes, sigue particularmente a la templanza, que evita al hombre la indecencia suprema de comportarse como un bruto<sup>806</sup>.

Evita así la glotonería (gula) bajo todas sus formas, que son muchas. El hombre frugal sabe esperar la hora de las comidas, no se preocupa por manjares rebuscados, ni se harta de alimentos, y esa medida lo protege contra los defectos ordinarios que engendra la intemperancia: el embrutecimiento mental, la necedad pública, maneras de bufón, una locuacidad inagotable, y ese erotismo perpetuo de las gentes hartas de

---

<sup>804</sup> GILSON, Étienne, *El tomismo*, ob. cit., p. 405.

<sup>805</sup> *S. Th.*, I-II, q. 132, 1, ad Resp.

<sup>806</sup> GILSON, Étienne, *ibíd.*, p. 412.

alimentos<sup>807</sup>. El hombre honesto es frugal en las comidas y también sobrio en la bebida. No porque se abstenga del vino como si fuera una bebida condenable, sino que la templanza excluye estrictamente la ebriedad, que resulta de un abuso del vino.

En el extremo opuesto de la virtud de castidad se encuentra la lujuria, es decir la incapacidad de dominar las pasiones sexuales. Decir de un lujurioso que es un hombre «disoluto», no es simplemente designarlo, es describirlo, ya que el efecto directo de la lujuria es una especie de disolución general de la personalidad. Considerados en sí mismos, los placeres sexuales son tan normales y legítimos como los de la mesa. Si los placeres sexuales están más expuestos a convertirse en vicio es porque, debido a su misma intensidad, es más difícil que la razón los domine, y, además, porque si se desarreglan, la persona humana entera entra en vías de disolución<sup>808</sup>.

Y no es esto lo más grave. Abusar de la naturaleza es franquear sus límites y el que pasa los límites de la naturaleza corre el riesgo de volverse contra ella. Violar la naturaleza, es alzarse contra Dios. La peor manera de violarla es el corromperla hasta en su principio. La fornicación, la violación, el adulterio, el incesto, son sin duda faltas graves. Este vicio es, pues, la peor de las lujurias, primeramente bajo su forma más repugnante que es la bestialidad. De cualquier modo, este vicio afecta al hombre en lo que tiene de más íntimo, su naturaleza humana, y esto es lo que constituye su excepcional gravedad<sup>809</sup>.

Donde la templanza se manifiesta más completamente es en el dominio de los placeres sensibles; mas también las pasiones de la irascible le ofrecen materia en que ejercitarse. Corrientemente se habla de «dominar» la cólera, lo que es efecto de la virtud de mansedumbre. Saber moderarse al dar un castigo, aun merecido, es la virtud de clemencia. Una y otra merecen el nombre de virtudes, porque consisten en someter dos pasiones, la ira y el deseo de venganza, al control de la razón. Para medir su importancia basta con representarse el carácter de un hombre que carece de ellas.

---

<sup>807</sup> “S. Th. I-II, 148, 6, ad Respen en Étienne Gilson, *El Tomismo*, p. 413.

<sup>808</sup> “S. Th., I-II, q.153, 1 y 3”, en *ibíd*, p.414.

<sup>809</sup> *Ibid*, I-II, q. 158, 5, ad Resp., en *ibíd*, p. 415.

La ira que llega al arrebató, que nada justifica y que se desencadena en cualquier ocasi3n, he ah3 lo malo. Algunos tienen accesos de c3lera, que estalla a la menor causa; son los caracteres bruscos, gentes con quienes es dif3cil vivir. Otros revuelven incesantemente en sus mentes los agravios que les indignan, y son los resentidos. Otros en fin insisten en cada caso en obtener la satisfacci3n completa a la que creen tener derecho: son los hombres duros, que no se sosiegan hasta que se les ha hecho justicia<sup>810</sup>. A menudo estos 3ltimos tienden a exagerar el mal que han sufrido y en consecuencia el castigo que exigen. As3 es como la dureza degenera f3cilmente en crueldad.

El querer realizar plenamente la perfecci3n de la propia naturaleza es bueno y excelente; m3s a3n, es el principio de la moral. El movimiento por el cual la voluntad de un ser se dirige hacia fines que exceden sus l3mites reales, es la soberbia. Ella constituye un desorden profundo; el remedio contra la soberbia es la humildad, que nos impide querer ir m3s all3 de los l3mites de nuestra naturaleza como miembros de la especie, y de nuestras capacidades personales como individuos. Ser humilde no consiste en considerarse como 3ltimo de los hombres, sino m3s bien en comprender que todo lo que uno es se lo debe a Dios y, en atribuirle el m3rito de lo que uno tiene de bueno<sup>811</sup>.

Referentes a la vestimenta se plantean problemas morales del mismo orden. Algunas mujeres, y hasta algunos hombres, afectan una elegancia rebuscada, ya para llamar la atenci3n, ya por el simple placer personal que en eso encuentran. No hay mal alguno en vestirse bien. El vestido es una necesidad de la vida humana y nada m3s natural que su empleo para protegernos del fr3o, el calor y la intemperie; pero es preciso hacer uso de 3l con decencia y sencillez, teniendo en cuenta los h3bitos recibidos y los deberes de estado. Es decir que no debe uno vestirse ni con ostentaci3n ni con negligencia<sup>812</sup>.

Aspirar a ser elegante para provocar al mal es pecar moralmente. Pero muchas elegantes no son m3s que casquivanas o vanidosas; se visten bien para presumir, sin otra pretensi3n. Como podemos comprobar, en moral s3lo los principios son universales. En cuanto se trata de decir de una acci3n voluntaria cualquiera, se hace necesario todo un

---

<sup>810</sup> *Ib3d.*, q. 159, 2. ad Resp., en *ib3d.*, p. 416.

<sup>811</sup> *Ib3d.*, q. 162, 1 y 2, en *ib3d.*, p. 417.

<sup>812</sup> *Ib3d.*, q. 169, 1, ad Resp., en *ib3d.*, p. 419.

juego de principios, seguidos de la discusión detallada de las circunstancias, cuyo conjunto define la ocasión. Todo acto moral es un acto particular. Esta síntesis y este orden son el resultado de algo más que de una simple habilidad intelectual.

Por esto se hace necesario referir todos nuestros actos morales a lo que hace de cada uno de nosotros una persona, para determinar su carácter de bien o mal. La *Ética a Nicómaco* es y seguirá siendo un libro de universal importancia, en el que deberán inspirarse siempre quienes propongan la formación de sujetos morales completamente adaptados a la vida social y política de la ciudad (o de un país). Con toda seguridad es una virtud el que un hombre se resigne a sus propios límites, y que limite su ambición a lo que su valor y sus recursos le permitan alcanzar<sup>813</sup>. En cuanto a lo justo y lo injusto se pueden entender como la justicia y la injusticia. Un hombre justo puede cometer una injusticia por ignorancia o por error, de buena fe, y no por eso sigue siendo menos justo. Pero la injusticia propiamente dicha consiste en el hábito de realizar actos injustos, a sabiendas, y con propósito deliberado. La *intención habitual* de hacer lo injusto es por lo tanto esencial al vicio de injusticia<sup>814</sup>.

Dado que la voluntad del hombre justo se regula según su razón, puede decirse de él que se comporta como un juez que sin cesar hace justicia y pronuncia juicios. Esto no es sin embargo, sino una metáfora, o a lo más, una extensión del sentido. En su verdadero sentido, el juicio que define a la justicia es el privilegio del jefe del Estado, ya que él establece el derecho positivo al promulgar la ley. El juez se limita a aplicar la ley así establecida; al juzgar, no hace otra cosa que realizar el juicio del soberano<sup>815</sup>.

Sospechar, según Cicerón, es presumir el mal por ligeros indicios. Los malos sospechan con facilidad, pues juzgan a los demás por lo que son ellos mismos; pero basta despreciar a alguien, odiarlo o estar irritado contra él, para estar inclinados a pensar mal de esa persona. Dudar de la bondad de alguien por ligeros indicios constituye una de las tentaciones humanas de las que nadie se libra es falta leve ceder a ella; pero es grave juzgar a un hombre como ciertamente malo no fundándose sino en conjeturas.

---

<sup>813</sup> GILSON, Étienne, *El tomismo*, p. 423.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>815</sup> *Ibid.*, p. 431.

La apropiación individual de los bienes es necesaria para la vida humana. Procurar que cada cual posea en propiedad aquello cuyo uso le es necesario es excelente, ya que así a nadie faltará nada, ni nadie será abandonado. Pero sucede todo lo contrario desde el momento que algunos acumulan en calidad de propiedades individuales, muchos más bienes que los que pueden utilizar. Apropiarse de lo que no se necesita es adueñarse de las cosas fundamentales comunes, cuyo uso debe seguir siendo común. El rico que no distribuye su excelencia priva a los necesitados de bienes cuyo uso les pertenece por derecho y de los que se ven despojados por violencia. Las riquezas, recordémoslo, no son malas en sí; pero es preciso saber usarlas conforme a la razón<sup>816</sup>. Lo que los ricos poseen en exceso sobre sus necesidades está por consiguiente destinado, *por derecho natural*, a subvenir las necesidades de los pobres.

Lo bello es, para Santo Tomás un aspecto del bien. Es idéntico al bien, porque el bien es aquello que todos desean, es decir, el fin; también lo bello es deseado y, por tanto, también es un fin. Pero lo que se desea de lo bello es la visión (*aspectus*) o el conocimiento; a diferencia del bien, lo bello está en relación con la facultad de conocer. Por ello, la belleza sólo se refiere a los sentidos que tienen mayor valor cognoscitivo, o sea, la vista y el oído, que sirven a la razón; llamamos bellas las cosas visibles y los sonidos; pero no los sabores y los olores. En la belleza lo que nos place no es el objeto, sino la aprehensión del objeto<sup>817</sup>.

Siguiendo al Pseudo Dionisio (*De dividir nominibus* cap. 4, 7), Santo Tomás atribuye a lo bello tres características o condiciones fundamentales, la integridad o perfección, porque lo que es inacabado o fragmentario es feo; la proporción o congruencia de las partes; la claridad. Pero estas características no sólo se dan en las cosas sensibles, sino también en las espirituales, que, por lo tanto, también tienen su propia belleza. Si decimos que un cuerpo es bello cuando sus miembros son proporcionados y tiene el color debido, también llamamos hermoso un discurso o una acción bien proporcionada y que tiene la claridad espiritual de la razón. Y la virtud es bella porque, con la razón, modera las acciones humanas<sup>818</sup>.

---

<sup>816</sup> *S.C.G.*, III, 127.

<sup>817</sup> *S. Th.*, I, q. 5, a.4; II, 1, q. 27, a. 1

<sup>818</sup> *S. Th.*, II, q. 2, a. 1.

Además, se llama hermosa una imagen si representa perfectamente su objeto, aunque sea feo. En este sentido, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín<sup>819</sup>, ve la belleza perfecta en el Verbo de Dios, que es la imagen perfecta del Padre<sup>820</sup>.

Se ha hablado de su *apasionamiento por la verdad*, como dijera de él León XIII; fue a buscar la verdad allí donde estuviera, sin hacer acepción de personas, ya fueran árabes (Avicena, Averroes), ya fueran judíos (Ibn Gabirol, Maimónides), ya paganos, griegos o latinos (Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca), ya cristianos como San Agustín, San Juan Damasceno, Boecio, el Pseudos-Dionisio, Pedro Lombardo, San Alberto Magno, entre otros. Tiene en cuenta a todos y acepta agradecido la gran o pequeña parte de verdad que le ofrecen. Porque la verdad es algo divino, ya que se encuentra en Dios. Realmente Santo Tomás sirvió a la verdad con todas sus fuerzas, y la puso por encima de todo. Supo ver que en todos los filósofos y teólogos que le habían precedido se encontraba algo aprovechable, e incorporó esas aportaciones a su propio sistema, de manera sencilla y genial<sup>821</sup>.

Un estudio efectuado por Santiago Ramírez nos dice que un estudio profundo y detenido de las obras de Aristóteles y San Agustín descubre que el verdadero espíritu entre ambos no era ni antético ni antagonista, sino perfectamente armonizable en el fondo. Su trabajo respondía a las exigencias de una verdadera Filosofía perenne, a que aspiraron siempre estos dos grandes pensadores arriba citados. En este sentido profundo y verdadero fue Santo Tomás más aristotélico y más agustiniano que los aristotélicos y agustinianos de todos los tiempos<sup>822</sup>.

---

<sup>819</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, VI, 10.

<sup>820</sup> *S. Th.*, I, q. 39, a. 8.

<sup>821</sup> GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Editorial Cincel, Madrid, 1985, p. 25.

<sup>822</sup> RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid, 1975, p. 23.

## PARTE CUARTA

### El Pensamiento Humano en General y la Ciencia, en Particular son Productos de la Historia del Ser Humano

Considero esta parte importante ya que forma parte del núcleo de mi trabajo; no sólo ayuda a complementar y entender mejor el pensamiento de Maimónides y de Santo Tomás sobre la creación, sino que gracias a los esfuerzos de Einstein y al de otros del mundo científico, ayudaron a construir una sociedad ordenada, modelada sobre el cosmos. Maimónides, Santo Tomás y Einstein se tomaron la ciencia con mucha seriedad y fueron capaces de interpretar el conjunto de la experiencia humana en relación a Dios.

#### *CAPÍTULO I*

##### *La Ciencia se ha de Entender como un Producto Natural de la Evolución del Ser Humano*

Como ya hemos visto, el deseo de saber, la capacidad de plantearse problemas, es algo que nos caracteriza como seres humanos. Desde hace muchísimos años, el hombre ha cuestionado el papel que afrontan entre sí la religión y la ciencia. El proceso de evolución, la creación del Universo y el inicio de la vida en nuestro planeta, son buenos ejemplos para muchos de nosotros que nos preguntamos por estas cuestiones intelectuales y espirituales.

En este conocimiento, el pensamiento humano en general y la ciencia, en particular, son productos de la historia del ser humano. No obstante, si nuestra historia hubiera sido diferente, la forma de pensar que ahora poseemos también hubiera sido diferente. Algunos de los resultados de la ciencia nos dicen que vivimos en un vasto Universo. Éste consiste casi completamente de «espacio vacío», de materia y está lleno de radiación. En este Universo encontramos una parte pequeña de materia viviente y

además encontramos una parte aún más pequeña que contiene conocimiento. Es decir, existe materia inanimada, vida y conocimiento.

Muchos de nosotros nos movemos en nuestro ambiente diario sin entender casi nada acerca del mundo. Dedicamos poco tiempo a pensar en el mecanismo que genera la luz solar que hace posible la vida, en la gravedad que nos ata a la Tierra y que de otra forma nos lanzaría al espacio, o con los átomos de los que estamos constituidos y de cuya estabilidad dependemos de manera fundamental. Sin embargo existen seres extraordinarios que piensan que es obligación nuestra pensar en qué consiste nuestro Universo y en como están relacionadas los tres componentes arriba mencionados. Especialmente la posición que ocupa el hombre en el Universo y como se va desarrollando<sup>823</sup>.

Durante toda la historia de la humanidad, las mentes más brillantes de cada cultura han dirigido sus esfuerzos a estudiar el cielo. Los hombres de la antigüedad percibían los cambios periódicos en la posición de las estrellas y los movimientos de los planetas. Por esto la astronomía es considerada como la disciplina más antigua y una de las que ha contribuido mayormente a la evolución intelectual de la humanidad. En el mundo primitivo, la ciencia y la religión siempre estuvieron unidas, más tarde la filosofía también participaría de esta unión; después con el tiempo, a medida que el conocimiento humano fue expandiéndose, fue necesario que dicho conocimiento se dividiera en las mencionadas áreas, pero nunca estuvieron completamente separadas. Pues las cuestiones centrales de la cosmología son los problemas relacionados con el origen del Universo, las leyes que rigen su evolución y cual será su destino.

El problema de los universales, desde sus primeros planteamientos, constituye la señal de un nuevo interés por el hombre y en particular por sus facultades cognoscitivas; el resultado inmediato de este interés es una mayor autonomía reconocida a tales facultades. Pero el siglo XII nos ofrece también, en algunas orientaciones filosóficas, el ejemplo de un nuevo interés por el mundo de la naturaleza, y también en este caso, el resultado de este interés es el reconocimiento de una mayor autonomía de la naturaleza con respecto a su mismo creador.

---

<sup>823</sup> POPPER, Karl, *Open Universe*. Totowa, New Jersey, 1982, p. 89.



## La existencia de una ciencia general

El renacimiento filosófico del siglo XII hizo posible la sistematización de la teología. Este período puede decirse que se caracteriza mayormente por la coordinación entre la teología y la filosofía con predominio del pensamiento aristotélico. El siglo XIII fue una época brillantísima, en este período de esplendor sobresalieron hombres extraordinarios como ya se ha comentado. La lógica aristotélica fue considerada de forma especial para la codificación de las leyes del razonamiento, y empezó a tener gran importancia en Europa gracias al esfuerzo aportado por hombres como Avicena, Averroes, Maimónides y santo Tomás de Aquino. Así, la lógica seguiría las nuevas orientaciones de la investigación filosófica que del campo de la teología, en la que se había mantenido durante el primer período de la escolástica, se acercaría cada vez más a los de la física y la antropología considerados como más accesibles a la capacidad de la razón humana. De este modo la fe se convertiría en instrumento del entendimiento, ya que el fin del entendimiento no es creer, sino entender, y la fe se interpretaría como la intermediaria entre el entendimiento y Dios.

De este modo, la lógica, como ciencia de las condiciones formales e ideales de la verdad, sería interpretada por hombres como Raimundo Lulio o Ramón Lull —*Ars magna et ultima*— en el sentido de que cada ciencia tiene sus propios principios, diferentes de los principios de las demás ciencias. No obstante, ha de haber una ciencia general, en cuyos principios estén implícitos los principios de las ciencias particulares, como lo particular está comprendido en lo universal. Mediante esta ciencia general las demás ciencias pueden aprenderse fácilmente, de modo que se formen con ellas las verdades naturales que el entendimiento humano puede alcanzar.

Así, siguiendo esta línea de pensamiento, se puede obtener un punto de vista más claro para darnos cuenta de que existe un grado de concordia entre ciencia, filosofía y religión. Esto puede verse en la creencia religiosa y en la ciencia empírica que nos dicen que Dios creó el mundo y por tanto los seres humanos, por lo que se desprende que él dispuso que el hombre conociera el mundo. Maimónides manifiesta claramente, sin lugar a dudas, que la metafísica, la religión y las ciencias están estrechamente unidas. Dice que:

«Es importante ocuparse de las ciencias matemáticas y de la lógica para después continuar con las ciencias físicas. Pero esto aún no es suficiente para convertirse en un verdadero sabio, «para ello se necesita todavía el estudio de la metafísica para llegar a serlo. Aquellos que, tras de haber dominado la metafísica, ocupan su pensamiento en Dios alcanzan el grado de los profetas»<sup>824</sup>.

Esto está apoyado por la interpretación de *imago dei*, según nos explica las palabras de Santo Tomás, dice que:

«Desde que los seres humanos están hechos en la imagen de Dios en virtud de poseer una naturaleza que incluye el intelecto, tal naturaleza se parece mayormente a la imagen de Dios en virtud de ser capaz de imitar a Dios»<sup>825</sup>.

Para Santo Tomás, Dios es la causa ejemplar de todas las cosas. Él es el modelo supremo del cual se deriva cada perfección que se encuentre en el hombre. El concepto de *imago dei* es central en la revelación bíblica.

En la época medieval algunos pensadores judíos, cristianos e islámicos, como hemos visto, anunciaron un proyecto de síntesis entre religión, filosofía y ciencia natural. Por ejemplo, Averroes, Maimónides y Santo Tomás mantuvieron que si la enseñanza religiosa contradijera ciertas observancias sobre la Escritura, entonces sería obligatorio re-evaluar la interpretación de los hechos científicos o el contenido de las Escrituras. El mejor conocimiento del Cosmos era interpretado como una parte importante para poder llegar a un mejor conocimiento de la Sagrada Escritura.

En el siglo XVI, los pueblos de Occidente habían comenzado a crear un tipo de civilización enteramente nueva y sin precedentes, que se basaba en un cambio radical en la estructura económica de la sociedad. Los pueblos occidentales comenzaban a adquirir confianza para mirar al futuro y ya no al pasado. Por consiguiente, en Europa, estaba en acción un proceso complejo. Sin embargo, esto no significaba que las gentes tuvieran que desencantarse de su fe; al contrario, probablemente eran más religiosas de lo que habían sido en la época medieval. El humanismo del Renacimiento, por ejemplo, era profundamente religioso. Los humanistas fueron en gran parte responsables de la

---

<sup>824</sup> *Guía III*, 51.

<sup>825</sup> CLAREEN, Eugene M., *Religious Origins of Modern Science*. Gran Rapids, Eerdmans, 1977, p. 244.

creación del concepto de individuo que sería crucial para el *ethos* moderno. Su actitud fue más allá del concepto medieval, centrado en Dios; era el deseo de recuperar al hombre y a la humanidad como centro de la existencia.

Durante el Renacimiento, hombres como Giordano Bruno, Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Galileo y más tarde, Newton, creían que el proceso científico apoyaría el sentimiento religioso del ser humano. Evidentemente el conocimiento del Universo ensalza la obra de su Creador, y por lo tanto, el progreso de la ciencia. Lo cual acerca la humanidad hacia Dios. El único camino para acercarnos a Él es comprendiendo su obra, el Universo; por esto saber cómo funciona el Universo es crucial para la humanidad si quiere llegar al entendimiento de Dios. A medida que avanza en el desarrollo de sus conocimientos, el hombre siempre tiene más preguntas para responder, que se suman a los problemas que nunca ha logrado explicar satisfactoriamente con la razón. Por esto las religiones monoteístas coexisten con las diferentes ciencias, aunque esto de origen a muchos debates.

La filosofía también influyó en el desarrollo de las tareas especializadas en el conocimiento, la misma filosofía también se ha beneficiado con la ciencia. En no pocas ocasiones se ha comentado que la filosofía antigua era materialista. Ésta es una afirmación que aunque sea engañosa, contiene algo de verdad. Sin embargo, el descubrimiento del carácter moral del hombre nos conduce al verdadero mundo del ser humano, hombres como Pitágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles y otros filósofos que ya se han comentado trataron siempre de trascender el «mundo materialista».

Los éxitos alcanzados por la ciencia han sido resumidos y muy valorados en declaraciones filosóficas. La geometría euclidiana, las mecánicas de Galileo y Newton, que tanto han influenciado las mentes de los hombres fueron unos logros importantísimos. Jugaron un papel muy significativo en los descubrimientos científicos posteriores. La teoría heliocéntrica de Copérnico produjo una evolución intelectual que cambió todo el concepto que se tenía hasta entonces de la estructura del Universo.

Hacia el año 1500 el sistema tolemaico resultaba tan extremadamente complicado que se fue creando un ambiente intelectualmente propicio para que se comenzaran a generar ideas que iban a cuestionarlo. La suposición de una Tierra

inmóvil en el centro del Universo ya no podía sostenerse. Giordano Bruno pensaría que incluso el Sol es una estrella más en el Universo. Él estableció una correspondencia entre la infinidad de Dios y la del Universo. Gracias a su esfuerzo la astronomía experimentaría un impulso decisivo durante este período. Nicolás Copérnico, en su libro *De Revolutionibus Coelestium*, propuso el sistema heliocéntrico, que como sabemos, revolucionó la astronomía y se considera el paso de la Edad Media hacia la ciencia moderna.

Galileo en su obra *Dialoghi delle due nuove scienze* explica su famosa ley de la inercia y presenta las leyes referidas al movimiento rectilíneo y uniforme y al movimiento acelerado de los cuerpos en caída libre. En ese tratado se establecen las bases de lo que sería más tarde la génesis de la física moderna. En las consideraciones, y demostraciones matemáticas sobre las ciencias nuevas, según manifiestan historiadores recientes, los átomos, según los entendía Galileo, son puntos carentes de toda dimensión, claramente indivisibles e imposibles de partir, pero desprovistos también de las formas que Demócrito había imaginado. De esta manera Galileo acercó su idea a la versión moderna de los quarks y los leptones<sup>826</sup>. Estos son aún más abstractos y difíciles de visualizar que los átomos. La historia de la relatividad se inicia, de hecho, en 1632, cuando Galileo articuló el principio de que las leyes de movimiento y de la mecánica (las leyes del electromagnetismo aún no habían sido descubiertas) eran las mismas en todos los marcos de referencia de velocidad constante<sup>827</sup>.

La obra de Galileo constituye una de las bases principales de la física clásica y es un ejemplo paradigmático del movimiento de transformación de la concepción medieval del mundo en el pensamiento científico moderno. Después de publicar su obra *Dialogo sopra i due massimi del mondo tolemaico e copernicano*, Galileo fue acusado de defender las ideas copernicanas, por lo que fue confinado de por vida, a su casa de Arcetri. Sin embargo, y a pesar de esto, lo cierto es que algunos enfoques religiosos admiten que existe una relación histórica entre ciencia y las doctrinas religiosas.

---

<sup>826</sup> LEDERMAN, Leon y Teresi, Dick, *La partícula divina*. Editorial Crítica, 2ª ed., 2008, p. 116.

<sup>827</sup> HAWKING, Stephen W., *Historia del tiempo*, trad. José Manuel Sánchez Ron. Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 42.

Un claro ejemplo de lo que acabamos de comentar lo demuestra las palabras que pronunció su Santidad el papa Juan Pablo II en 1981, refiriéndose a Galileo, dijo que:

«La Biblia misma nos habla del origen del Universo y como fue creado, no para proporcionarnos un tratado científico sino para exponer la relación correcta del hombre con Dios y el Universo. La Sagrada Escritura desea simplemente declarar que el mundo fue creado por Dios, y para enseñar esta verdad se expresa en los términos cosmológicos que se usaban en el tiempo de su escritor»<sup>828</sup>.

Cinco años más tarde con motivo de la celebración del 350 aniversario de la publicación de la gran obra de Galileo, antes mencionada, su Santidad el papa Juan Pablo II volvía a expresar en 1986 que:

«[...] La experiencia de la Iglesia durante el caso Galileo y después, la ha llevado a una actitud más madura y a una comprensión más exacta de la autoridad que le es propia. Repito ante vosotros lo que afirmé ante la Academia Pontificia de ciencias el 10 de noviembre de 1979: Espero que los teólogos, los eruditos y los historiadores, animados por un espíritu de sincera colaboración, estudiarán el caso de Galileo con mayor profundidad [...] para la fructífera concordia de la ciencia y la fe»<sup>829</sup>.

La historia de la supuesta oposición de la Iglesia y los Santos Padres y autoridades eclesiásticas a la ciencia en cualquiera de sus ramas, se basa enteramente en la exageración de la significancia del *Incidente de Galileo*. Solamente las personas que no conocen la historia de la ciencia y la religión siguen teniéndolo presente. Dave Armstrong<sup>830</sup> indica que el biógrafo Giorgio de Santillana declaró que «ha sido conocido por mucho tiempo que la mayor parte de los intelectuales de la Iglesia estaban del lado de Galileo». Hay que añadir, además, que el papa Urbano VIII no sólo apoyó a Galileo sino que también le ayudó en sus momentos difíciles. Como podemos observar la comunidad religiosa y científica consiste de escolares que están implicados con lo que se conoce como el «diálogo entre religión y la ciencia».

---

<sup>828</sup> LEDERMAN, Leon y Dick Teresi, *La partícula divina*. Crítica, 2ª ed., Barcelona, 2008, p. 99.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>830</sup> ARMSTRONG, Dave, *Galileo: The Myths and the Facts*, trad. Alejandro Villarreal. Biblia y Tradición, 2008.

El concepto de la física de Galileo tuvo mucha influencia en la religión y en la filosofía. Al poner como base los fenómenos mensurables y matemáticos, inicia además de las razones intelectuales la «razón física», muy influyente en Descartes, Kant y en toda la filosofía moderna.

### **Newton quería crear una ciencia universal capaz de interpretar el conjunto de la experiencia humana**

Sin embargo, las leyes de la gravitación universal siguieron desconocidas hasta que Isaac Newton, con la ayuda de los descubrimientos de Kepler y Galileo, pudo formular su famosa ley de la gravitación universal en su obra *Philosophia Naturales Principia Mathematica*. De esta forma creó el primer sistema de física teórica, en el cual el principio de la causalidad, basado en la previsión de los hechos que luego resultaron confirmados por la experiencia, supuso una nueva orientación en la evolución del espíritu humano al poder aplicarse a las demás ciencias. Newton, por tanto, estableció los fundamentos de la física clásica a finales del siglo XVII. Basándose en los descubrimientos de Galileo y otros, desarrolló una serie de leyes que describían un Universo mecánico bastante comprensible.

Cuando Newton coincidió la idea de la gravitación, expuso que:

«Me parece, que si la materia de nuestro Sol y de nuestros planetas, y toda la materia del Universo, fuera dispersada uniformemente a lo largo de todos los cielos, y cada partícula tuviera una gravedad innata para con todas las demás, y todo el espacio a lo largo del que esta materia está dispersa fuera finito, la materia fuera de este espacio mediante su gravedad tendería hacia toda la materia en el interior, y consecuentemente caería en medio de todo el espacio, y allí compondría una gran masa esférica. Pero si la masa estuviera dispuesta uniformemente por todas partes de un espacio infinito, nunca se reuniría en una sola masa; sino que alguna de ésta se reuniría en una masa y alguna en otra, de modo que se crearían un número infinito de grandes masas, dispersas a grandes distancias unas de las otras por todo ese espacio infinito. Y así, el Sol y las

estrellas fijas se podrían formar, suponiendo que la materia fuera de una naturaleza lúcida»<sup>831</sup>.

Newton comprendió que, de acuerdo con su teoría de la gravedad, las estrellas deberían atraerse unas a otras, de forma que no parecía posible que pudieran permanecer en reposo. Si esto era así, la pregunta obligada que se hacían era: ¿no llegaría un determinado momento en el que todas ellas se juntarían? Newton argumentaba que esto sucedería si sólo hubiera un número finito de estrellas distribuidas en una región finita del espacio. Pero pensaba que si, por el contrario, hubiera un número infinito de estrellas, distribuidas más o menos uniformemente en el espacio infinito, ello no sucedería, porque no habría ningún punto central donde aglutinarse<sup>832</sup>. Es importante notar que nadie había sugerido antes del siglo XX que el Universo se estuviera expandiendo o contrayendo. De acuerdo con distintas cosmologías primitivas y con la tradición judeo-cristiana-musulmana, el Universo comenzó en cierto tiempo pasado finito, y no muy distante. Un argumento a favor de un origen tal fue la creencia de que debía tener una «Causa Primera» para explicar la existencia del Universo.

Mientras la búsqueda de Descartes había sido solitaria, Newton comprendió la importancia de la cooperación en la ciencia. Quería construir sobre los logros de sus grandes antecesores. En una serie de charlas publicadas en 1687, argumentaba que la ciencia universal no era la matemática, como había creído Descartes, sino la mecánica, «que propone y demuestra con precisión el arte de medir»<sup>833</sup>. Su mecánica universal comenzaría midiendo los movimientos del Universo, y luego, sobre la base de estos descubrimientos, seguiría explicando todos los demás fenómenos<sup>834</sup>. Newton logró una tesis magnífica que reunió en una sola teoría la física cartesiana, las leyes del movimiento planetario de Kepler y las leyes del movimiento terrestre de Galileo. La gravedad demostraba ser la fuerza fundamental que daba cuenta de toda la actividad celeste y terrestre. La gravedad hacía que todos los cuerpos se inclinaran mutuamente uno hacia otro; impedía que los planetas se alejaran unos de otros en el espacio,

---

<sup>831</sup> Carta a Richard Bentley, citada por James Jeans, en *Astronomy and Cosmogony* (Cambridge University Press, 1929).

<sup>832</sup> HAWKING, Stephen, *Historia del tiempo*. Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 44.

<sup>833</sup> NEWTON, Isaac, “Philosophia Naturalis Principia Mathematica”, Prefacio en Karen Armstrong, *En defensa de Dios*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 231.

<sup>834</sup> *Ibid.*, pp. XVII-XVIII

manteniéndolos en órbitas estables a las velocidades y distancias relativas especificadas por Kepler<sup>835</sup>.

Newton argumentaba que el Sol, los planetas y los cometas se habían posicionado así precisamente porque «sólo podían proceder según el consejo y la dominación de un Ser inteligente y poderoso». En realidad, explicaba Newton en una obra posterior, la discusión sobre Dios era un asunto prioritario en la ciencia:

El asunto principal de la filosofía natural es argumentar desde los fenómenos sin fingir hipótesis, y deducir las causas de los efectos, hasta que lleguemos a la verdadera Causa primera, que sin duda no es mecánica; y no sólo exponer el mecanismo del mundo, sino principalmente resolver estas preguntas y otras semejantes<sup>836</sup>.

Hasta entonces, los teólogos habían argumentado que la Creación no podía decirnos nada acerca de Dios; en realidad, nos demostraba que Dios era incognoscible. Las «cinco vías» de santo Tomás de Aquino habían mostrado que, aunque se pudiera probar que «lo que todo el mundo llama Dios» había hecho surgir algo de la nada, era imposible saber que es lo que era Dios. Pero Newton no tenía ninguna duda de que su mecánica universal podía explicar los atributos divinos. En las leyes de la gravedad que mantenían unido el Universo, Newton veía la evidencia de este «dominio» divino, la fuerza abrumadora que domina y controla el Cosmos, y está siempre presente<sup>837</sup>; gobierna todas las cosas y sabe lo que sucede y lo que puede suceder<sup>838</sup>. La existencia de Dios era ahora comprendida más racionalmente.

Por su parte, el físico y químico irlandés Robert Boyle (1627-1691), estaba también convencido de que los intrincados movimientos del Universo mecánico probaban la existencia de un ingeniero divino. En una de sus conferencias, Boyle argumentó que la eficaz maquinaria del Cosmos exigía un diseñador todopoderoso y completamente bondadoso. También Samuel Clarke (1675-1729), defensor de la física de Newton y Boyle, sostuvo que «casi todo el mundo nos demuestra esta gran Verdad y

---

<sup>835</sup> *Ibíd.*, p. 232.

<sup>836</sup> NEWTON, Isaac, *opticks*, libro 3, cuestión 28, en Karen Armstrong, *En defensa de Dios*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 369

<sup>837</sup> NEWTON, Isaac, "Principia" p, 546 en *ibíd.*, p. 233.

<sup>838</sup> NEWTON, Isaac, *ibíd.*, p. 545 en *ibíd.*, p. 234



brinda argumentos innegables para probar que el mundo y todas las cosas que hay en él son los efectos de una Causa inteligente y cognoscente»<sup>839</sup>. Sólo las matemáticas y la ciencia podían contrarrestar los razonamientos de hombres como Spinoza, ya que su forma de pensar había separado a Dios de su creación, haciendo de él un ser muy superficial. La mecánica universal de Newton había probado lo que las Escrituras habían sostenido: «Que él es Grande sobre todas sus obras» (Eclesiástico 43, 28). Newton había refutado a aquellos escépticos que creían que «todos los argumentos de la naturaleza están del lado del ateísmo y la irreligión».

Se tenía ahora la convicción de que para gran parte de la élite educada, el siglo XVIII fue estimulante; ésta era una época iluminada por la razón que disipó el oscurantismo pasado. Se tenía gran fe en un mundo renovado, asentado sobre normas lógicas y naturales. El entendimiento era, originalmente, una *tábula rasa*, vacía de todo contenido, una cámara oscura que solo progresivamente se va clarificando en virtud del contacto que mantiene con el mundo.

### **La razón hay que formarla y garantizarla mediante una adecuada disciplina**

La figura de John Locke nos dice que «hay una gran variedad visible entre las inteligencias humanas». La infabilidad de la razón resulta imposible por la limitada disponibilidad de las ideas, por su frecuente oscuridad, por la falta de pruebas, y se excluye por la presencia en la mente humana de falsos principios y por el carácter imperfecto del lenguaje que, sin embargo, la razón lo necesita<sup>840</sup>.

Locke había afirmado que los científicos habían mostrado que el mundo natural ofrecía pruebas suficientes del Creador. La Ilustración era la culminación de una visión que había estado mucho tiempo en proceso de elaboración. Se levantó sobre la ciencia mecánica de Galileo, la búsqueda de Descartes de una certeza autónoma, y las leyes

---

<sup>839</sup> CLARKE, Samuel, “A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation”, p. 126 London, 1738 en *ibid.*, p. 242.

<sup>840</sup> LOCKE, John *Ensayo*, IV, 9-13 en C. A. Viano, *Dal racionalismo all'illuminismo*, Turín, 1960 en Concha Aguilar, *Historia del pensamiento*, vol. I, Sarpe, Barcelona, 1988, p. 364.

cósmicas de Newton, de esta forma los filósofos estaban convencidos de que habían adquirido una manera uniforme de evaluar el conjunto de la realidad. La razón era el único camino de la verdad. Los filósofos estaban seguros de que la religión, la sociedad, la historia y los mecanismos de la mente humana podían ser explicados por los procesos naturales regulares descubiertos por la ciencia. Pero su ideología racional dependía por completo de la existencia de Dios<sup>841</sup>.

Durante casi trescientos años, el universo mecánico de Newton, basado en certezas y leyes resolutas, había constituido el fundamento de la Ilustración y del saber social, con su creencia en las causas y efectos. Sin embargo a mediados del siglo XIX, sólo la ciencia podía validar la moral, la religión, la política e, incluso, las artes<sup>842</sup>. Se creía que los científicos ya no consideraban su disciplina una rama de la filosofía, que siempre había estado interesada en la metafísica. En este período, no eran sólo los físicos, sino los geólogos, los botánicos y los biólogos quienes formulaban sus ideas con el lenguaje exacto de las matemáticas. Como parte de su nuevo *ethos* profesional, estaban empezando a insistir en una evaluación «positivista» de la verdad que excluía todo lo que no era cuantificable<sup>843</sup>. Suponían que el concepto de Dios era un dato externo al hombre y al mundo. Estaban convencidos de que la ciencia, que durante tanto tiempo había sido una *criada* servicial de la religión, sería la que eliminaría a ésta. Charles Lyell, en su volumen *Principios de teología*, llegó a afirmar que la ciencia «debe conducirse como si las Escrituras no existieran»<sup>844</sup>.

Por el contrario, Georges Leópolo Cuvier, fundador de la paleontología, había llegado a la conclusión de que *todos* los animales fósiles diferían de las especies modernas y ninguna especie moderna existía en forma auténticamente fósil<sup>845</sup>. Él consideraba que el Génesis tiene el significado y la importancia de ser uno de los primeros documentos donde se refleja el modo en que el pueblo judío entendía el papel desempeñado por Dios en la creación.

---

<sup>841</sup> ARMSTRONG, Karen, op. cit., p. 242.

<sup>842</sup> HOLBACH, Paul Heinrich, “The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World”, with notes by Diderot. Nueva York, 1835 en Karen Armstrong, *ibíd.*, p. 253.

<sup>843</sup> TURNER, James, “Without God, Without Creed the Origins of Unbelief in America”. Baltimore, 1985, pp. 185-186 en Karen Armstrong, *ibíd.*, p. 276.

<sup>844</sup> RUDWICK, Martin T.S., “The Shape and Meaning of History”, en Lindberg and Numbers, “God and Nature”, pp. 313-413, en Karen Armstrong, *ibíd.*, p. 272.

<sup>845</sup> LARSON, Edward, J., *Evolución*, trad. Mercedes García Garmilla. Random House Mondadori, Barcelona, 2006, p. 22.

Algo más tarde, siguiendo a Cuvier, Charles Darwin recopiló datos que le permitieron desarrollar su teoría. En 1859, Darwin publicó *El origen de las especies por medio de la selección natural*, en dicha obra manifestaba que su teoría de la selección natural permitía que la evolución operase sin formas de vida planificadas intencionalmente y sin el diseño divino. Esta obra aceleró la creciente tendencia que se tenía entonces a excluir a la teología del debate científico.

Darwin propuso que las especies descienden unas de otras y que la causa de su evolución es la selección natural, debida a la competencia por unos recursos que, a la larga, propician la supervivencia de los individuos más adaptados. El desarrollo del hombre seguía la misma ley que las demás especies, y por tanto era susceptible de sufrir transformaciones según su teoría. Partiendo del supuesto de que todos los individuos de cualquier especie difieren de forma natural unos de otros, planteó la idea de que dentro de cada especie se produciría una lucha competitiva que eliminaría a los miembros más débiles y dejaría vivos a los más fuertes o mejor adaptados.

La teoría de la evolución de Darwin ayudó a mejorar la antigua teoría de Anaximander sobre el desarrollo de «la vida a partir de la no-vida». Su teoría tuvo un impacto profundo en el concepto que se tenía de la situación del hombre en la naturaleza. Su teoría, desde luego, fue un gran descubrimiento.

La consecuencia de sus conclusiones hizo pensar a sus seguidores que Dios era un ser más que superfluo dentro de los orígenes que empezaba a emerger en su mente. Como mínimo, la teoría de la evolución prescindía de la necesidad de un Creador para formar especies individuales, incluida la especie humana. Lo que es más grave, es que el darwinismo social consideraba que la selección natural era un mecanismo que se basaba en una competición encarnizada entre las especies, para evolucionar hacia un tipo de vida más de acuerdo con sus intereses.

Durante casi un siglo, los científicos discreparon radicalmente sobre el modo en que actúa la evolución. Hubo que esperar hasta la década de 1930 para ver cómo emergía dentro de la comunidad científica una respuesta de consenso, cuando un conocimiento más profundo de la genética dio lugar a la síntesis neodarwinista

moderna. Sin embargo, los científicos discuten todavía sobre los detalles de la teoría de la evolución.

Afortunadamente, para otras personas como William Buckland y muchos otros naturalistas británicos de principios del siglo XIX, la sucesión de las especies observada en el registro fósil reflejaba la dirección que Dios había fijado para el desarrollo de la vida en la Tierra. Dicha sucesión tenía un principio, y nosotros somos su final<sup>846</sup>.

Pero desafortunadamente, el alemán Ernst Haeckel usó el evolucionismo como base científica para el racismo particularmente violento que infectó algunos sectores del pensamiento alemán a finales del siglo XIX y principios del XX, para culminar más adelante en la teoría nazi de la raza<sup>847</sup>.

El darwinismo social también afectaría algunos sectores en la industrialización y el cambio a la vida urbana que estaban transformando Europa occidental y Estados Unidos durante los últimos años del siglo XIX. La industria estaba en pleno auge y las personas se apiñaban en las ciudades. El darwinismo social aprobaba la competencia implacable en los negocios y despreciaba los esfuerzos del gobierno por ayudar a los necesitados<sup>848</sup>.

Este tipo de darwinismo social influyó también en la cultura popular. Ciertos magnates de la Edad de Oro del capitalismo, como John D. Rockefeller y James J. Hill, justificaron públicamente sus prácticas comerciales monopolistas en términos de supervivencia de los más aptos. Los que eran contrarios a la sanidad pública y a los programas de bienestar se basaron en las ideas del darwinismo social para afirmar que la libertad personal exigía nada menos que el final de la legislación social<sup>849</sup>.

El racismo era anterior al darwinismo social, por supuesto, pero para muchos partidarios del darwinismo social la teoría de la evolución parecía corroborar su sentido de superioridad racial. Según Larson:

---

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>848</sup> LARSON, Edward J., *ibid.*, p. 234

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 235.

«Estas inquietudes, llevadas al extremo por un pequeño grupo de evolucionistas radicales, alimentaron una variante racista de la eugenesia que abogaba por una política gubernamental de exclusión o eliminación étnica»<sup>850</sup>.

En casi todos los estados de Estados Unidos mantuvieron instituciones para la segregación forzosa de aquellos que padecían incapacidades hereditarias, y entre 1900 y 1935, treinta y dos estados promulgaron leyes de esterilización obligatoria. Finalmente, más de sesenta mil personas fueron esterilizadas en Estados Unidos en cumplimiento de estas leyes<sup>851</sup>.

Estos acontecimientos hizo que el destacado genetista estadounidense Francis Collins, que dirigió el Proyecto del Genoma Humano durante la década de 1990 y en años posteriores, siguiendo la senda de otros científicos, manifestara que:

«La ciencia ciertamente no arrojará luz alguna sobre lo que significa amar a alguien o concebir una dimensión espiritual de nuestra existencia, y tampoco nos dirá gran cosa sobre el papel de Dios en todo esto»<sup>852</sup>.

Hay que hacer constar también que la Iglesia Católica Romana manifiesta que en vez de decir la teoría de la evolución, deberíamos hablar de *varias* teorías de la evolución. Su Santidad el papa Juan Pablo II en 1996 con ocasión de un mensaje a la Academia Pontificia de las Ciencias manifestó que:

«Las teorías de la evolución que, de acuerdo con las filosofías que las inspiran, consideran que la mente emerge de las fuerzas de la materia viva, o es un mero epifenómeno de dicha materia, o son incompatibles con la verdad sobre el hombre»<sup>853</sup>.

---

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>851</sup> Las listas de leyes estatales relativas a la esterilización, con sus fechas de entrada en vigor o el número de esterilizaciones realizadas, pueden verse en Moya Woodside, *Sterilization in North Carolina: A Sociological Study*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1950, pp. 194-195, en Edward J. Larson, *Ibid.*, p. 243.

<sup>852</sup> COLLINS, Francis S., "Human Genetics, en John F. Kilner, "Cutting Edge of Bioethics, en Edward J. Larson, *ob. cit.*, p. 353.

<sup>853</sup> Juan Pablo II, «Message to the Pontifical Academy of Sciences», *Quarterly Review*, 72 (1997), pp. 382-383, en Edward J. Larson, *ibid.*, p. 355.

Al final, dicha teoría, acabaría convirtiéndose en una doctrina racial para exaltar los méritos y derechos de una raza determinada con menosprecio de los que corresponden a otras razas. Esta forma de pensar condujo a Hitler a la tristemente promulgación de las increíbles «Leyes de Nuremberg» del 15 de septiembre de 1935, las cuales conducirían a la exterminación y el genocidio del pueblo judío en Alemania, y en otros países europeos, bajo la denominación nazi. Como vemos, frecuentemente se olvida de que las acciones bellas y verdaderamente inteligentes que producen los *seres humanos más aptos* nos conducen a la verdadera moralidad, y en consecuencia, al *verdadero desarrollo* de la raza humana.

Las ciencias naturales hoy hegemónicas sobrevaloran en su soberbia esa pretensión de estar en posesión de la verdad. También ellas yerran, y en algunos puntos lo hacen de una manera peligrosa. Los seres humanos no deberíamos seguir presuponiendo que estamos realmente separados de los otros seres humanos, sino pensar que nos influimos los unos sobre los otros. Somos todos partes del mismo Uno, de la misma potencialidad, y en ella fundamos nuestros conocimientos<sup>854</sup>.

Aunque el darwinismo suponga que el desarrollo del Universo se deba a elementos ciegamente caprichosos, lo cierto es que todo el Universo, desde sus comienzos nos deja ver que es algo extraordinario. Si hubiera evolucionado de otra manera, lo más probable es que no existiríamos. El mismo Universo y todo lo que hay en él nos confirma la existencia de un Creador.

El mismo Darwin después de la muerte de su hija Annie declararía que no deseaba acabar con la religión. Una de las primeras personas en comprender a Darwin fue Charles Hodge, profesor de teología de Princeton, señaló que:

«Los científicos habían estado tan inmersos en el estudio de la naturaleza que creían *solamente* en las causas naturales y no apreciaban que la verdad religiosa se basaba también en hechos reales y debía ser respetada como tal»<sup>855</sup>.

---

<sup>854</sup> DÜRR, Hans-Peter, *Ciencia y religión*, trad. Manuel Laguillo. Ellago Ediciones, Castellón, 2009, p. 73.

<sup>855</sup> HODGE, Charles, “what is Darwinism?”, Princeton, 1874, p. 142, en Karen Armstrong, *En defensa de Dios*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 275.

Como vemos, la variedad de las épocas, aunque algunos piensen lo contrario, no impide que los siglos se enlacen uno con el otro mediante lazos vivos, y no se debe intentar separarlos ya que es la forma más realista para vigorizar y comprender la historia del hombre. Hegel insistió en la importancia que en la Historia han tenido las relaciones del hombre con la naturaleza que le rodea. Los modernos historiadores conciben la historia como un compendio de hechos económicos, políticos, culturales y religiosos, con su correspondiente y necesaria conexión con la ciencia<sup>856</sup>. Louis Althusser, escribe que lo real forma un todo con sus medios de conocimiento, lo real es su estructura conocida o por conocer y en este sentido es un «campo teórico inmenso y vivo, continuamente en evolución, en el que los acontecimientos de la historia humana pueden ser dominados por la práctica del hombre»<sup>857</sup>. A esto podemos añadir que la filosofía moderna auténtica representa un diálogo en los espíritus de todas las naciones. Lo mismo ocurre con la religión ya que ambas forman parte de nuestra historia.

Como vemos la religión y la filosofía nos ayudan a entender la verdad, esta expresión se convierte en la expresión más elevada del conocimiento. Si el hombre tiene que pedir sus bienes supremos, entonces tiene que pedir la verdad. En cuanto a la ciencia, entendemos que es un conocimiento cierto de las cosas por sus principios y causas. Es un cuerpo metódicamente formado y ordenado, que constituye una rama particular del saber.

Esta forma de entender la verdad tiene sus orígenes en los filósofos griegos. Un ejemplo claro es Sócrates, él tenía un concepto muy claro del verdadero saber del hombre. Para Sócrates, el conocimiento era una auténtica convicción personal<sup>858</sup>. Estaba convencido que la virtud consiste en un saber o conocimiento del bien, único fin cierto del hombre.

Cuando Platón fundó la Academia (388-387 a.J.C.) —se la puede llamar con razón la primera universidad europea— los estudios que en ella se seguían no se limitaban a los filosóficos propiamente dichos, sino que abarcaban gran cantidad de

---

<sup>856</sup> Diccionario enciclopédico Plaza & Janes, vol. V, 2ª ed. Barcelona, 1974.

<sup>857</sup> Eco, U., *La struttura assente*, Milán, 1968 en Concha Aguilar, *Historia del pensamiento*, vol. 6, Sarpe, Barcelona, 1988, pp. 368-369.

<sup>858</sup> STACE, W.T., “A critical History of Greek Philosophy”, pp. 147-8 en Frederick Copleston, *Sócrates y Platón, vida, pensamiento y obra. Ariel*, Barcelona, 2004, p. 46.

ciencias. Platón, siguiendo las enseñanzas de Sócrates, supo entender muy bien que el mejor entrenamiento para la vida pública era la prosecución de la ciencia por sí misma<sup>859</sup>.

Su aporte al conocimiento humano y el de otros que les siguieron ha sido extraordinario. Frecuentemente la historia de la ciencia se ha construido mediante el fácil recurso de centrar el progreso en un número limitado de autores individuales, sin tener en cuenta que, casi siempre, los grandes logros son el resultado de una amplia comunidad de pensadores que reflexiona sobre los mismos problemas, como es el caso en el astrofísico John Gribbing, entiende que la ciencia es una actividad común en la que todo es mayor que la suma de sus partes<sup>860</sup>, de modo que ha surgido una descripción convincente, consecuente y casi completa de cómo funciona el mundo, y de cómo el Universo que vemos a nuestro alrededor tiene que ser del modo que es. Una de las características más fascinantes de esta historia es que el misterio del origen de la vida cae de lleno dentro del área de la física.

En cuanto al Universo, Gribbing manifiesta, que existen las mismas limitaciones que antes existían aplicadas a cualquier intento de escribir la historia, o la vida del Universo. Aunque tenemos un notable conocimiento sobre el modo en que se ha desarrollado el Universo, en algunos casos con una precisión exquisita, no obstante siempre habrá espacios en blanco en ese conocimiento, donde tendremos que usar conjeturas instruidas para resolver lo que pasó.

Como parte del esfuerzo que constantemente nos ayuda a mejorar nuestros conocimientos, Hans-Peter Dürr, físico teórico y alumno de Werner Heisenberg, nos dice que hay que tener en cuenta que el aporte constante de la energía posibilita — gracias a la creatividad intrínseca en la naturaleza— y hace que aparezcan estructuras altamente diferenciadas de ordenación de organismos, que son superiores debido a que internamente son más variados tras haber efectuado el ciclo varias «veces», y con un grado increíble de flexibilidad y vitalidad, son el *milagro* de los mundos vegetal y animal, y de nosotros, los seres humanos. El origen de este desarrollo dinámico se sitúa

---

<sup>859</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>860</sup> GRIBBING, John, *Biografía del Universo*, trad. Susana, Martínez Mendizábal. Crítica, Barcelona, 2007, introd.



en un acontecimiento inicial explosivo, en un suceso único por su creatividad, hace 15 mil millones de años.

## CAPÍTULO II

### *El Conocimiento del Universo*

El conocimiento que ahora poseemos del Universo es el mejor conocimiento que jamás hemos tenido. Una prueba de este conocimiento nos la proporciona el mismo Dürr<sup>861</sup>, nos señala que las partículas más pequeñas que conocemos son piezas abstractas, mínimas, «individuales», de la materia y que son siempre idénticas consigo mismas. Estos componentes elementales de la materia permanecen inalterados en el tiempo. De esta forma, por así decirlo, garantizan la *continuidad temporal* de nuestro mundo. En esta concepción mecanicista del Universo los procesos de mezcla obedecen a unas determinadas leyes. Estas «leyes de conservación», se reflejan en la energía que existe en el Universo y que permanece constante, no cambia. Pero hacen que la naturaleza sea un continuo desenvolvimiento creativo. El futuro es, por tanto, algo que se configura por lo que sucede ahora.

También hombres como Martin Heidegger declararían brillantemente que Dios era algo más que el mero ser. Se daba cuenta que los seres humanos se estaban haciendo conscientes de un vacío, de una ausencia en el centro de sus vidas. Como diría Bernard Lonergan, el conocimiento exigía una penetración, un «mirar adentro», la capacidad de profundizar en un objeto y contemplarlo en sus diversas formas: matemática, científica, artística, moral y, finalmente, metafísica<sup>862</sup>.

Afortunadamente, a principios del siglo XIX surgiría otra visión del Universo, conocida como relatividad. Esta búsqueda era importante ya que era necesario integrar en una teoría dos teorías incompatibles: la teoría especial de la relatividad de Albert Einstein y la teoría de la gravitación de Newton.

Antes de 1915, se pensaba en el espacio y en el tiempo como si se tratara de un marco fijo en el que los acontecimientos tenían lugar, pero que no estaba afectado por lo que en él sucediera. Esto era cierto incluso en la teoría de la relatividad especial. Los cuerpos se movían, las fuerzas atraían y repelían, pero el tiempo y el espacio

---

<sup>861</sup> DÜRR, Hans-Peter, *ibíd.*, p. 31.

<sup>862</sup> LONEGAN, Bernard, *An Insight: A Study of Human Understanding* (1957), en Karen Armstrong, *ob. cit.*, p. 315.

simplemente continuaban, sin ser afectados por nada. Era natural pensar que el espacio y el tiempo habían existido desde siempre.

Sin embargo, como señala Stephen W. Hawking<sup>863</sup>, esta situación cambió cuando Einstein presentó su teoría de la relatividad general. En ella, el espacio y el tiempo son cantidades dinámicas: cuando un cuerpo se mueve, o una fuerza actúa, afecta a la curvatura del espacio y del tiempo, y, en contrapartida, la estructura del espacio-tiempo afecta al modo en que los cuerpos se mueven y a las fuerzas que actúan. El espacio y el tiempo no sólo afectan, sino que también son afectados por todo aquello que sucede en el Universo.

Einstein era un científico que estaba convencido de que por encima de todo existía *una causalidad completa*. Él fue un pionero dotado de una gran imaginación y guiado por la fe en la armonía de la obra de la naturaleza. Su fascinante historia refleja los triunfos y tumultos de la época moderna, el trastorno de las certidumbres sociales y los absolutos morales que caracterizó la atmósfera de este período modernista<sup>864</sup>, como antes hemos mencionado.

Indirectamente, debido a los malentendidos populares más que a una supuesta lealtad al pensamiento de Einstein, el concepto de *relatividad* pasó a asociarse al nuevo *relativismo* que irrumpía en la moral, el arte y la política. Había ahora menos fe en los absolutos, no solo en cuanto al tiempo y el espacio, sino también con respecto a la verdad y la moralidad. En un editorial sobre la teoría de la relatividad de Einstein publicado en diciembre de 1919, y titulado «Asalto a lo absoluto», el *New York Times* afirmaba con inquietud que «se han socavado los cimientos de todo el pensamiento humano»<sup>865</sup>. Einstein se sintió horrorizado ante aquella confusión de relatividad con relativismo. Además, él no era relativista en su propia moral, o siquiera en sus gustos. El término *relatividad* ha sido ampliamente malinterpretado como relativismo, es decir, era la negación de, o las dudas sobre la objetividad de los valores morales —esto hizo lamentarse posteriormente al filósofo británico Isaiah Berlin. De una manera clara, esto era lo contrario de lo que creía Einstein. Por tanto, rechazó el idealismo y el positivismo

---

<sup>863</sup> HAWKING, Stephen W., ob. cit., p. 46. p. 77.

<sup>864</sup> ISAACSON, Walter, *Einstein, Su vida y su universo*. Trad. Francisco J. Ramos. Randon House Mondadori, Barcelona, 2008, p. 28.

<sup>865</sup> *New York Times*, 7 de diciembre de 1919.

lógico, exaltando la filosofía como la «reina de las ciencias», capaz de establecer la verdad fundamental y absoluta. En esto si estaba de acuerdo Einstein.

Einstein era un hombre de convicciones morales sencillas y absolutas, que estaban expresadas en todo lo que fue e hizo<sup>866</sup>. Tanto en su ciencia como en su filosofía moral, Einstein se sintió impulsado por la búsqueda de la certeza y de unas leyes deterministas. Si su teoría de la relatividad produjo una serie de derivaciones que perturbaron los ámbitos de la moral y la cultura, ello se debió no a lo que creía Einstein, sino al modo en que esto se interpretó popularmente.

En su novela *Baltasar*, Lawrence Durrell por mediación de su personaje declararía que: «La propuesta de la relatividad fue directamente responsable de la pintura abstracta, la música atonal y la literatura informe». Hay momentos históricos en que el extraordinario descubrimiento de algún hombre, como en el caso de Einstein y antes con Darwin, produce un cambio en la perspectiva humana. Eso fue lo que le ocurrió al arte, a la filosofía y a la ciencia en los inicios del Renacimiento y, de nuevo, en los comienzos de la Ilustración. Ahora, a principios del siglo XX, nació el modernismo quebrantando las viejas restricciones y verdades. Se produjo una reacción espontánea que incluiría las obras de Einstein, Picasso, Matisse, Stravinski, Schönberg, Freud y Wittgenstein, y varias docenas más de otros pioneros que parecían romper los vínculos del pensamiento clásico<sup>867</sup>.

Hasta este nuevo amanecer de la ciencia a últimos del siglo XIX y a principios del siglo XX, no había ninguna respuesta clara en lo que se refiere a este vasto Universo impersonal. Nuestro conocimiento se limitaba a símbolos que eran meras sombras de una realidad indescriptible. Sería Max Planck quien con su aportación y su fe manifestaría de una manera clara que la religión y la ciencia eran compatibles. La ciencia se ocupa del mundo material objetivo, y la religión de valores y principios éticos. En sus últimos años Planck se dedicó principalmente a la filosofía defendiendo el principio de causalidad.

---

<sup>866</sup> BERLIN, Isaiah, "Einstein and Israel" en Holton, Heral y Yehuda Elkana, en Albert Esintein, *Historical and Cultural Perspectives, The Centennial Symposium in Jerusalem*. Dover Publications, Mineola (NY), 1997, p. 282.

<sup>867</sup> HOLTON, Gerald, "Einstein's Influence on the Culture of Our Time" en Gerald Holton *The Rebellion against Science at the End of the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 127.

En 1900, Max Planck, que entonces era miembro de la Sociedad Física alemana, formuló que la energía se radia en unidades pequeñas separadas denominadas cuantos, avanzando en el desarrollo de esta teoría, descubrió una constante de naturaleza universal que se conoce como la *Constante de Planck*. Los descubrimientos proporcionaron los cimientos para la investigación en campos como el de la energía atómica<sup>868</sup>. En 1910, Planck abogó abiertamente por la teoría de la relatividad en su conferencia que tuvo lugar en Königsberg. Expresó que mediante la teoría de la relatividad general el tiempo se introducía en los cálculos físicomatemáticos como cuarta dimensión, y con ello surgía un nuevo concepto del mundo. En 1918 recibió el premio Nobel de Física por su descubrimiento de la mecánica cuántica<sup>869</sup>. Planck se convirtió en el primer físico que reconoció inmediatamente lo significativo de esta nueva teoría científica de Einstein. Su reconocimiento no sólo contribuyó al desarrollo de la teoría de la relatividad, sino que ayudó también a legitimarla entre otros físicos<sup>870</sup>. Por su parte, Einstein convertiría la teoría de los cuantos en uno de los elementos fundamentales de la teoría de la relatividad. El descubrimiento de la mecánica cuántica revolucionó la manera de pensar sobre los procesos atómicos y subatómicos.

### **Hay una causa fundamental de toda la existencia**

Aaron Bernstein, como le ocurriría a Einstein más tarde, estaba ansioso por unir todas las fuerzas de la naturaleza. Así, por ejemplo, después de analizar cómo todos los fenómenos electromagnéticos, como la luz, podían considerarse ondas, especulaba con la posibilidad de que pudiera ocurrir lo mismo con la gravedad. Había una unidad y una simplicidad, según Bernstein, que subyacían a todos los conceptos aplicados por nuestras percepciones. La verdad en ciencia, consistía en descubrir teorías que describieran esta realidad oculta. Einstein admiraba esta estricta causalidad, que consideraba «la característica más profunda de las enseñanzas de Newton»<sup>871</sup>.

---

<sup>868</sup> SEELIG, Carl, *Albert Einstein*, 2ª trad., trad. María Luisa Pérez Torres. Espasa, Barcelona, 2005, p. 161.

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>870</sup> ISAACSON, Walter, *ob. cit.*, p. 170.

<sup>871</sup> Carta a la Real Sociedad Geográfica sobre el bicentenario de Newton, marzo de 1927.

Bernstein, en sus volúmenes de ciencia popular, había reconciliado la ciencia con la inclinación religiosa. Como él mismo había señalado:

«La inclinación religiosa radica en la vaga conciencia que reside en los seres humanos de que toda la naturaleza, incluyendo en ella a los propios humanos, no constituye en absoluto un juego accidental, sino una obra legítima, de que hay una causa fundamental de toda la existencia»<sup>872</sup>.

Einstein se aproximaría más tarde a esos mismos sentimientos. Pero por entonces su alejamiento de la fe era manifiesto. No obstante, de la etapa religiosa de su juventud sí conservó una profunda reverencia por la armonía y la belleza de lo que él denominaba la mente de Dios, tal como se expresaba en la creación del Universo y sus leyes.

Einstein, igual que Planck y Bernstein, no sólo hizo una contribución extraordinaria a la ciencia, sino a la religión, a pesar de que algunos piensen lo contrario. Einstein construyó todas las herramientas teóricas y conceptuales necesarias para enfrentarse a los problemas del origen, evolución y destino del Universo. Su teoría de la Relatividad General cambió paradigmas establecidos acerca de la estructura y propiedades del espacio y del tiempo. El espacio-tiempo, como un todo, es un tejido cuyas propiedades dependen de la presencia de objetos masivos. Einstein creía que el Universo era estático, de modo que introdujo en sus ecuaciones de la Relatividad General un término de expansión, llamado «constante cosmológica», cuyo efecto era compensar la acción de la gravedad causada por toda la masa del Universo.

Entonces, en medio de toda esta actividad, cuando la mayor parte de la gente creía en un Universo estático e inmóvil, entonces se produjeron una serie de asombrosos descubrimientos; en 1924, Edwin Hubble hizo la observación crucial de que donde quiera que uno mire las galaxias distantes se estaban alejando de nosotros y que, cuanto más lejos se encontraban, más rápidamente se alejaban. Esto sólo tenía sentido si el propio Universo, incluido el espacio entre galaxias, se estaba expandiendo<sup>873</sup>. Esto significa que en épocas anteriores los objetos deberían de haber estado más juntos entre

---

<sup>872</sup> HOLTON, Gerald, "Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein". Harvard University Press, Cambridge", 1973, p. 32 en Walter Isaacson, *ibid.*, p. 46.

<sup>873</sup> SILK, Joseph, *The Big Bang*. W.H. Freeman and Co., New York, 2<sup>nd</sup> ed., 1989, p. 23.

sí. De hacerlo, parece ser que hubo un tiempo, hace unos quince mil millones de años, en que todos los objetos estaban en el mismo lugar exactamente y en el que, por lo tanto, la densidad del Universo era infinita. Si el Universo se está expandiendo, tienen que existir poderosas razones físicas para que tenga que haber un principio. Un Universo en expansión no puede excluir la existencia de un Creador<sup>874</sup>.

Tres años más tarde se publicó «Una solución dinámica ha sido aportada por el doctor Georges Lemaître» en un artículo publicado en 1927. Consideraba que la energía del Universo es constante y que puede distribuirse en múltiples cuantos, era posible que inicialmente hubo un átomo tan denso, contenedor de toda la masa y energía del Universo, que resultó inestable. A partir de ese átomo primitivo, por desintegraciones sucesivas semejantes a las desintegraciones de las sustancias radiactivas, aparecieron la materia, el espacio y el tiempo, tal como hoy los conocemos<sup>875</sup>.

Es decir, que si las galaxias se alejan en el presente unas de otras parece lógico pensar que en el pasado debieron de estar mucho más juntas; tanto que hubo de existir un instante de tiempo en que el Universo que hoy conocemos se encontraba comprimido en una región muchísimo más pequeña y densa. El valor de la constante de Hubble es crucial, y constituye uno de los parámetros físicos del Universo a cuya estimación precisa dedican un mayor empeño los astrónomos y cosmólogos. La constante de Hubble es importante porque de ella se puede derivar una estimación de la edad del Universo. Los cosmólogos la usan invirtiendo la expansión hacia atrás en el tiempo hasta llegar al Big Bang<sup>876</sup>.

Si imaginamos volviendo atrás la expansión del Universo, parece que debería haber habido un tiempo en el que todo estaba acumulado en un punto de densidad *casi* infinita, llamada singularidad. Este concepto del nacimiento del Universo está corroborado por la *Teoría general de la relatividad*. Pero no sabemos que pasó realmente justo al principio.

---

<sup>874</sup> EINSTEIN, Albert, “Lo que creo”, escrito originalmente en 1930 y grabado para la Liga Alemana de Derechos Humanos; publicado luego con el título de “El mundo tal como yo lo veo” en *Living Philosophies*, Simon & Schuster, Nueva York, 1931 en Walter Isaacson, ob. cit., p. 425.

<sup>875</sup> RIAZA, Eduardo, *La historia del comienzo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2010, p. 65.

<sup>876</sup> FERNÁNDEZ, Telmo y Benjamín Montesinos, *El desafío del Universo*. Espasa Calpe, 2007, p. 285.

Está ahora ampliamente aceptado que el Universo surgió tal como predijeron Hubble y Lemaître. En los años veinte y treinta, los astrónomos descubrieron por primera vez que nuestra Galaxia es simplemente una isla de estrellas dispersas entre muchas galaxias similares, y que grupos de estas galaxias se están apartando una de la otra a medida que el espacio entre ellas se estira. Esta idea de un Universo en expansión fue realmente predicha por la teoría general de la relatividad de Einstein en 1916, pero no se tomó en serio hasta que los observadores hicieron sus descubrimientos<sup>877</sup>.

Cuando se tomó en serio, los matemáticos descubrieron que las ecuaciones describían exactamente el tipo de expansión que observamos, con la implicación de que si las galaxias se van alejando con el tiempo entonces deberían haber estado más juntas en el pasado, y hace mucho tiempo toda la materia en el Universo debería estar acumulada en una densa bola de fuego. Estas comprobaciones hacen que la idea del Big Bang sea tan convincente; en los años sesenta llegó una clara evidencia con el descubrimiento de un siseo débil de ruido de radio, la radiación cósmica de fondo, que viene de todas las direcciones del espacio y se interpreta como la radiación restante del mismo Big Bang. Como la expansión del Universo, la existencia de esta radiación de fondo fue predicha por la teoría antes de ser observada<sup>878</sup>.

Gribbin expone que:

Utilizando las ecuaciones de la teoría general de la relatividad, podemos trabajar atrás en el tiempo, desde la etapa de bola de fuego del Universo para calcular la temperatura y densidad del Universo en el principio de los tiempos. Esto nos dice que una diezmilésima parte de un segundo después del momento del Big Bang, el Universo entero estaba a la densidad del núcleo de un átomo en la actualidad y estaba a una temperatura de un billón de grados<sup>879</sup>.

### **La aportación de Albert Einstein**

---

<sup>877</sup> GRIBBIN, John, *Biografía del Universo*, trad. Susana Martínez Mendizábal. Crítica, Barcelona, 2007, p. 63.

<sup>878</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>879</sup> *Ibid.*, p. 65.



Cuando Hubble y Lemaître probaron que el Universo estaba expandiéndose, Einstein había considerado la constante cosmológica como una de sus mayores equivocaciones, pero años más tarde se comprobó que lo que Einstein consideró su mayor error puede que casi cien años después no lo sea. Ahora parecía que la constante cosmológica que Einstein había inventado a regañadientes para explicar un Universo estático ya no era necesaria, puesto que de hecho el Universo se expandía<sup>880</sup>. Al final resultó que la constante cosmológica no solo era difícil de eliminar, sino que hoy sigue siendo necesaria para los cosmólogos, que la utilizan para explicar la expansión acelerada del Universo. La misteriosa energía oscura que parece causar esta expansión se comporta exactamente como si fuera una manifestación de la constante de Einstein.

La forma noble de pensar de Einstein siempre estuvo reflejada en su manera de interpretar la ciencia, siempre confió en que hallaría una teoría unificada que podría hacer la mecánica cuántica compatible con la electrodinámica y la mecánica en un solo sistema lógico<sup>881</sup>. La mecánica cuántica acabó revelándose una teoría fructífera, y posteriormente Einstein fue adoptando lo que podría calificarse de su propia versión de incertidumbre. Ya no denunciaba la mecánica cuántica como incorrecta, sino solo incompleta. Él estaba convencido de que esta teoría contenía una parte de «la verdad última». Einstein concluiría en su conferencia de Oxford de 1933, diciendo: «Sigo creyendo en la posibilidad de un modelo de realidad; es decir, de una teoría que represente las propias cosas, y no meramente la probabilidad de que estas sucedan»<sup>882</sup>.

Para Einstein, unos de los científicos más importantes del siglo XX, sino el más sobresaliente, la existencia de Dios ni siquiera era motivo de cuestionamiento. El decía que «Sólo quiero conocer el pensamiento de Dios, lo demás son detalles». Einstein se consideraba un hombre profundamente religioso, aunque no en el sentido tradicional de la ortodoxia judía. Si Einstein hubiera conocido más de su propia religión se hubiera dado cuenta de que contiene los conceptos que él vislumbraba, y que la Biblia era una especie de ADN del Universo. Para el judaísmo, y lo mismo para el cristianismo, la

---

<sup>880</sup> GAMOW, George, *Thirty Years that Shook Physics: The Story of Quantum Theory*. Dover, New York, 1996, p. 170.

<sup>881</sup> EINSTEIN, Albert, “Los principios de investigación”, brindis en honor de Max Planck, 26 de abril de 1918, CPAE 7:7 en Walter Isaacson, ob. cit., p. 375.

<sup>882</sup> EINSTEIN, Albert, *Ideas and Opinions*. Randon House, Nueva York, 1954. Trad. cast. Ana Golder, Barton, Barcelona, 2000, p. 270.

Creación y su Artífice son fundamentales para el entendimiento del Cosmos y de la vida, porque da sentido a todo<sup>883</sup>.

En cierto sentido la tradición judío-cristiana representa una actitud moral con respecto a la vida. La esencia del concepto monoteístico es la afirmación de la vida en todos los seres. La vida de cada ser humano alcanza su más alto sentido si está al servicio del embellecimiento y la nobleza de todo lo existente. La vida es sagrada, esto significa que es el supremo valor, del que dependen todos los demás seres. La santificación de la vida misma trae consigo la estimación suprema de todo lo espiritual<sup>884</sup>. Todo ello constituye un rasgo especialmente característico de la tradición judío-cristiana, que se manifiesta en algunos de los salmos. De esta forma el pensamiento religioso es una manifestación de la admiración de la belleza y de la sublimidad de este mundo.

Las siguientes palabras de Einstein son muy reveladoras, según nos las recuerda Karen Armstrong:

«La emoción más bella que podemos experimentar es la mística. Es la sembradora de todo arte verdadero y de toda ciencia verdadera. Aquél a quien esta emoción le es desconocida [...] está prácticamente muerto. Saber que lo que es impenetrable para nosotros existe realmente, que se nos manifiesta como la sabiduría suprema y la belleza más radiante, que nuestras torpes facultades pueden comprender sólo en sus formas más primitivas, es un conocimiento, un sentimiento, que está en el centro de toda religiosidad verdadera. En este sentido, y solamente en éste, yo pertenezco a las filas de los hombres devotamente religiosos»<sup>885</sup>.

Esta maravilla es la que Einstein admiraba. Se sentía humildemente maravillado ante semejante belleza de la obra de la naturaleza. Precisamente esta propiedad es la que nos hace amar al mundo en el que habitamos, infundiendo en nosotros un deleite espiritual. Por esto Einstein manifestaba convencido que todo aquel que se dedica en serio a la actividad de la ciencia:

---

<sup>883</sup> SEELIG, Carl. ob. cit., p. 156.

<sup>884</sup> Ibid., p. 144.

<sup>885</sup> EINSTEIN, Albert, "Strange is Our Situation Here on Earth", en Pelikan, "Modern Religious Thought", p. 225, en Karen Armstrong, ob. cit., p. 299.

«Se convence de que un Espíritu se manifiesta en las leyes del Universo. Un Espíritu inmensamente superior al del hombre, y uno ante el que nosotros, con nuestros modestos poderes, debemos sentirnos humildes. De este modo la actividad de la ciencia lleva a una clase especial de sentimiento religioso»<sup>886</sup>.

### **La ciencia tiene como fin último la verdad**

Para Einstein toda la ciencia tiene como fin último la verdad. La verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas. La inteligencia necesita aprender a acercarse a las cosas, para que éstas se le manifiesten cada vez más. Las mayores conquistas de la física moderna se deben al audaz impulso con que el hombre, en lugar de seguir a la naturaleza, se anticipa a ella mediante un interrogatorio. Toda búsqueda, aún la más modesta, supone que el hombre se pregunte por qué ocurre algo<sup>887</sup>.

Einstein, como confirman sus escritos, era un hombre que se guiaba por la fe, como indica su famosa frase, «Dios no juega a los dados», es decir, creía en un Dios que no jugaba a los dados dejando que las cosas acontecieran por casualidad. Un siglo después de los grandes triunfos de Einstein seguimos viviendo todavía en su Universo, un Universo definido a escala macroscópica por su teoría de la relatividad y a escala microcósmica por una mecánica cuántica, que se ha revelado duradera pese a seguir resultando desconcertante. Podía mostrarse despegado y distante de las personas cercanas a él, pero con respecto a su humanidad en general, emanaba una auténtica bondad y una amable compasión. Su vida ejemplar como persona y científico hizo que el presidente Eisenhower declarara que «Ningún otro hombre [Einstein] ha contribuido tanto a la vasta expansión del conocimiento en el siglo XX<sup>888</sup>.

La idea de que pudiera haber una aleatoriedad fundamental en el Universo no formaba parte del pensamiento de Einstein, no creía que los acontecimientos simplemente pudieran suceder sin que hubiera una causa. Esto no solo era motivo de malestar, sino que socavaba íntegramente el programa de la física. De hecho, Einstein jamás llegaría a reconciliarse con dicha idea. Durante el resto de su vida, Einstein

---

<sup>886</sup> Einstein a Phyllis Wright, 24 de enero de 1936, AEA 52-337 en Walter Isaacson, ob. cit., p. 594.

<sup>887</sup> EINSTEIN, "Science, Philosophy, and Religion, en Walter Isaacson, ibíd., p. 601.

<sup>888</sup> New York Times, art. "Einstein the Revolutionist" publicado el 19 de abril de 1955, en Walter Isaacson, ibíd., p. 602.

seguiría oponiéndose a la noción de que en el campo de la mecánica cuántica la naturaleza se rigiera por probabilidades e incertidumbres. En relación a esto, en cierta ocasión unos años más tarde, estando enfadado, le comentó a su amigo Niels Bohr lo siguiente:

«Considero completamente intolerable la idea de que un electrón expuesto a radiación elija *por su propia voluntad* no solo el momento de saltar, sino también su dirección. En ese caso, preferiría ser zapatero remendón, o incluso empleado de una casa de juego, antes que físico»<sup>889</sup>.

En 1927, Einstein aprovechó el bicentenario de la muerte de Newton para explicar que era un defensor del orden establecido y de Newton. En la nueva mecánica cuántica, decía:

«La causalidad estricta parece desaparecer, pero todavía no se ha dicho la última palabra. Que el espíritu del método de Newton nos otorgue la capacidad de restaurar la unión entre la física y la más profunda característica de las enseñanzas de Newton: la causalidad estricta»<sup>890</sup>.

Einstein seguiría siendo un realista, cuyo credo se basaría en la creencia en una realidad objetiva, arraigada en la certeza, que existía independientemente de que nosotros pudiésemos observarla o no. La creencia en un mundo externo independiente de la persona que lo observaba —diría repetidamente— era la base de toda ciencia<sup>891</sup>.

Su creencia en descubrir las leyes que conciernen el comportamiento de todos los objetos del Universo guarda una estrecha relación con el pensamiento de Maimónides. Este sabio judío estaba convencido de que el hombre tiene un papel muy importante que jugar para asegurar la continuidad de su existencia. Con su habilidad para pensar abstractamente, el hombre puede descubrir verdades científicas y por tanto controlar su medio ambiente. Un ser humano, dice Maimónides, que tenga un

---

<sup>889</sup> Einstein a Max Born, 29 de abril de 1924 en Walter Isaacson, *ibíd.*, p. 394.

<sup>890</sup> Einstein dirigiéndose a la Real Sociedad en el bicentenario de Newton, marzo de 1927 en Walter Isaacson, *ibíd.*, p. 397.

<sup>891</sup> EINSTEIN, Albert, “Maxwell’s Influence on the Evolution of the Idea of Physical Reality” en Walter Isaacson, *ibíd.*, p. 369.

conocimiento preciso del Universo podrá poseer nociones correctas de Dios, pues entenderá que existe un estrecho insalvable entre la física y los transcendentales. Una vez entendido esto, la ciencia podrá avanzar y el hombre podrá cumplir su destino<sup>892</sup>.

### **La ciencia es una disposición ordenada de los conocimientos comprobados**

Para Einstein el espacio y el tiempo eran los auténticos actores en un Cosmos en evolución, confirmaba que:

«La materia de aquí hace que se deforme el espacio de allí, lo cuál hace que la materia de acá se mueva, y esto hace que el espacio de allá se deforme todavía más, y así sucesivamente. La relatividad general proporciona la coreografía de una entrelazada danza cósmica de espacio, tiempo, materia y energía»<sup>893</sup>.

La gravedad, imaginó, era una deformación del espacio y el tiempo, e ideó unas ecuaciones que describían cómo la dinámica de esta curvatura se deriva de la interacción entre materia, movimiento y energía.

En tal Universo curvo, un rayo de luz que parta en cualquier dirección puede recorrer lo que parece una línea recta y, sin embargo, curvarse sobre sí mismo. Esta concepción hizo exclamar a Max Born que, «la sugerencia de un espacio finito pero ilimitado constituye una de las más grandes ideas sobre la naturaleza del mundo que jamás se hayan concebido»<sup>894</sup>. Einstein estaba convencido de que «el espacio está dotado de cualidades físicas»<sup>895</sup>. A través de la teoría de la relatividad general, todo el conjunto de la física se convertiría en un sistema de pensamiento completo.

Einstein estaba convencido de que un Universo absolutamente infinito lleno de estrellas y otros objetos no resultaba plausible. Porque entonces habría una cantidad infinita de gravedad tirando desde cada punto y una cantidad infinita de luz brillando en

---

<sup>892</sup> *Guía* III, 25.

<sup>893</sup> GREENE, Brian, *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Textura of Reality*, Knopf, New York, 2004, p. 74.

<sup>894</sup> BORN, Max, *My Life, Recollections of a Nobel Laureate*. Scribner, New York, 1978, p. 287.

<sup>895</sup> ISAACSON, Walter, op. cit., p. 355.

todas direcciones. Por otra parte, un Universo infinito flotando en algún emplazamiento aleatorio del espacio resultaba igualmente inconcebible. Entre otras cosas, ¿qué evitaría que las estrellas y la energía escaparan fuera y vaciaran el Universo? De modo que desarrolló una tercera opción, un Universo finito pero sin límites. Las masas del Universo hacían que el espacio se curvara, y a lo largo de toda la extensión del Universo hacían que el espacio —de hecho, toda la estructura tetradimensional del espacio-tiempo— se curvara completamente sobre sí mismo. El sistema es cerrado y finito, pero carece de fin o de límites<sup>896</sup>.

En este esfuerzo humano, la visión física del Universo cambia profundamente desde Galileo hasta Einstein, y la mecánica cuántica de Planck, pero todos estos cambios acontecen dentro de un intento definido como es el estudio del Universo.

Mientras la ciencia inmadura es imperfecta, la filosofía consiste en el proceso mismo de su madurez. La filosofía consiste en este abrirse camino. De aquí que, a diferencia de lo que acontece en la ciencia, la filosofía tiene que madurar en cada filósofo. La definición de la física no es obra de la ciencia física, mientras que la obra de la filosofía es la conquista de su propia idea. Ya no es el filósofo quien lleva el concepto de la filosofía como acontecía al comienzo, sino que la filosofía y su concepto son quienes llevan al filósofo<sup>897</sup>.

José Brechner en su obra *Newton, Einstein, Hawking y Dios*, expone que donde hay un razonamiento lógico, hay inteligencia, y donde hay inteligencia necesariamente tiene que existir un ser inteligente. Según él, Newton escribió varios tratados religiosos desmenuzando la interpretación literal de la Biblia. Su concepción del mundo físico proporcionaba un modelo natural que reforzaba el modelo cívico de estabilidad y armonía. Su frase contundente era: «Todo es Dios». El brillante científico le dedicó más tiempo al estudio de las Sagradas Escrituras que a la ciencia.

Cuando Einstein publicó su obra *Fundamentos de la teoría general de la relatividad* en 1916, consideraba que la teoría de la relatividad general conduciría a una descripción más profunda de dichas certezas y absolutos —lo que él denominaba

---

<sup>896</sup> *Ibid.*, pp. 285-6.

<sup>897</sup> SEELIG, Carl, *ob. cit.*, p. 156.

«invariancias»— basándose en la combinación de espacio y tiempo en una estructura tetradimensional. La mecánica cuántica, por su parte, se basaría en auténticas incertidumbres subyacentes en la naturaleza, acontecimientos que únicamente podían descifrarse en términos de probabilidades. En sus contactos con Born, no solo hablaron de la mecánica cuántica, sino de otras cuestiones relacionadas con el conocimiento y la filosofía. Su disputa abordó el núcleo fundamental del diseño del Cosmos:

«¿Había una realidad objetiva que existía independientemente de que nosotros pudiéramos observarla o no? ¿Había leyes que restauraban la causalidad estricta en los fenómenos que parecían intrínsecamente aleatorios? ¿Había algo predeterminado en el Universo?»<sup>898</sup>

### **La realidad parece confirmar que sí existe un diseñador del Cosmos**

La brillante forma de pensar de Einstein ayudaría a otros físicos a concebir una *teoría de cuerdas*. Dicha teoría es un modelo fundamental de la física que básicamente asume que las partículas materiales aparentemente puntuales, son en realidad «estados vibracionales» de un objeto extendido más básico llamado «cuerda» o «filamento». De acuerdo con esta propuesta, un electrón no es un «punto» sin estructura interna y de dimensión cero, sino una *cuerda* minúscula que vibra en un espacio-tiempo de más de cuatro dimensiones. Un punto no puede hacer nada más que moverse en un espacio tridimensional.

A nivel «microscópico» se percibiría que el electrón no es en realidad un punto, sino una cuerda en forma de lazo. Una cuerda puede hacer algo además de moverse, puede oscilar de diferentes maneras. Si oscila de cierta manera, entonces, macroscópicamente veríamos un electrón; pero si oscila de otra manera, entonces veríamos un fotón o un quark, o cualquier partícula del modelo estándar. Esta teoría, ampliada con otras como la de las *supercuerdas* pretende alejarse de la concepción del *punto-partícula*<sup>899</sup>. Algunos físicos consideran que la teoría de cuerdas es la mejor candidata para convertirse en la *teoría unificada* que predecía Einstein.

---

<sup>898</sup> BOHR, Niels, “Discusión with Einstein” en Schilpp, Paul Arthur, ed. “Albert Einstein: Philosopher-Scientist” Open Court Press, La Salle, 1949, p. 211 en Walter Isaacson, ob. cit., p. 361.

<sup>899</sup> Greene, Brian, *El Universo elegante*. Crítica, Barcelona, 8ª ed., 2010, pp. 17-18.

Para Einstein el objetivo último de la física —decía repetidamente— era descubrir las leyes que determinan estrictamente las causas y efectos. «Yo soy muy, muy reacio a renunciar a la causalidad completa», le dijo a Max Born —Einstein a Max Born, 27 de enero de 1920<sup>900</sup>. Su actitud demostraba una gran fe en el diseño divino reflejado en las elegantes leyes que gobernaban el funcionamiento del Universo. Einstein mostraba una profunda fe en el carácter ordenado del Universo. Esto servía de base a su perspectiva científica, y también a su perspectiva religiosa. «La mayor satisfacción para un científico», escribía en 1929, es llegar a darse cuenta de:

«... que el propio Dios no podría haber dispuesto esas conexiones de ninguna otra manera que de la que de hecho existe, no más de lo que habría estado en Su poder hacer del cuatro un número primo»<sup>901</sup>.

Esto nos demuestra que aunque Einstein nunca fue un judío practicante en el sentido estricto de la palabra, no desechó como una ilusión la creencia en Dios; más bien intentó redefinirla como hiciera Maimónides en su *Guía de perplejos y Mishneh Torah*, en un cuerpo de conocimiento claro y racional. En realidad el logro de Einstein se detuvo en la formulación de la teoría de la relatividad general. Pero en la mente general introdujo, no una nueva y gran sencillez, sino una nueva y gran complejidad. Estaba convencido de que el conocimiento que un hombre poseía debía renovarlo constantemente e incansablemente. Einstein sostenía que «la investigación científica» era un todo. «Todas las religiones, las artes y las ciencias son ramas de un mismo árbol»<sup>902</sup>. Es justamente esta unión de fe y ciencia la que nos proporciona una imagen de fondo. Su ejemplo es un ejemplo para todos nosotros.

Einstein seguía la vieja tradición de Galileo, quien se pasó más años estudiando filosofía que física. En cierta ocasión, Einstein manifestó a Solovine, que siempre le había interesado la filosofía. Él explicaba que la teoría del conocimiento preparaba el trabajo de la física, pues agudiza la conciencia crítica. «Los estudiantes más aplicados»,

---

<sup>900</sup> ISAACSON, Walter, *ibid.*, p. 287.

<sup>901</sup> EINSTEIN, Albert, “Ueber den Gegenwertigen Stand der Feld-Theorie”, 1929, EAE 4-38 en Walter Isaacson, *ibid.*, p. 368.

<sup>902</sup> INFELD, Leopold, “Albert Einstein. Universitas, 1968, p. 462 en Johannes Wickert, *Albert Einstein*, trad. Nuria Roig. Ediciones 62, Barcelona, 1990, p. 21.



destacaban «no por simple agilidad, sino por autonomía y juicio»<sup>903</sup>. Una noche, en Berlín, Einstein y su esposa estaban en una cena y uno de los invitados le manifestó que la creencia en Dios era como una especie de superstición, a lo que Einstein contestó en tono calmado:

«Trate de penetrar con nuestros limitados medios los secretos de la naturaleza y se encontrará con que, detrás de todas las leyes y conexiones discernibles, sigue habiendo algo sutil, intangible e inexplicable. La veneración por esta fuerza que va más allá de todo lo que podemos comprender es mi religión. Y en esa medida ciertamente soy religioso»<sup>904</sup>.

Este esfuerzo extraordinario que hacen los hombres más inteligentes de nuestra sociedad se podría deducir de la siguiente manera, como solía decir Einstein, «la naturaleza existía porque tenía un propósito». Esta existía porque creaba mentes que cuestionaban, que producían una apreciación del Universo que él comparaba con los sentimientos religiosos. En una ocasión explicaba que: «uno no puede por menos que sentir admiración cuando contempla los misterios de la eternidad, de la vida, de la maravillosa estructura de la realidad»<sup>905</sup>.

La ciencia, como hemos podido observar, era para Einstein estimulante y noble y su búsqueda constituía una misión que ennoblecía al hombre. Einstein creía que las escuelas debían hacer mayor hincapié en el estudio de las personalidades que beneficiaron a la humanidad a través de la independencia de carácter y juicio. La tiranía le repugnaba, y veía la tolerancia no simplemente como una virtud agradable, sino como una condición necesaria para una sociedad creativa. Einstein, en no pocas ocasiones, manifestaba que era importante fomentar la individualidad ya que solo el individuo puede producir nuevas ideas.

---

<sup>903</sup> EINSTEIN, Albert, “Verhandlungen der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte, en Johannes Wickert, p. 38.

<sup>904</sup> KESSLER, Charles, ed., “The Diaries of Count Harry Kessler”. Grove Press, New York, 2002, p. 322 en Walter Isaacson, ob. cit., p. 423.

<sup>905</sup> Einstein a William Millar, citado en la revista *Life*, 2 de mayo de 1955, en Walter Isaacson, *Einstein*, ob. cit., p. 592.

Georges Lemaître, sacerdote, astrofísico y matemático belga autor de *Discusión sur l'évolution de l'Univers* (1933), como antes hemos adelantado, estableció la hipótesis que lleva su nombre, según la cual el Universo en su estado actual se deriva de la explosión o disgregación de un conglomerado inicial de masa de muy elevada densidad y volumen relativamente pequeño. Lemaître siempre mantuvo que la religión jamás quiso explotar la ciencia para su propio beneficio. Estaba convencido de que la ciencia y la religión eran dos áreas que se complementaban mutuamente. En 1960 se hizo cargo de la Presidencia de la Academia Pontificia de Ciencias; decía que:

«El científico religioso va hacia delante libremente con la seguridad de que su investigación no puede entrar en conflicto con su fe. Lo que ocurre, es que en cierto sentido, el científico prescinde de su fe en su trabajo, no porque esa fe pudiera entorpecer su investigación, sino porque no se relaciona directamente con su actividad científica»<sup>906</sup>.

Lemaître nunca intentó explotar la ciencia en beneficio de la religión, estaba convencido de que ambas tienen caminos diferentes para llegar a la verdad. La autonomía de la ciencia con respecto a la fe quedó probada en la hipótesis del átomo primitivo cuando declaró que, desde un punto de vista físico, todo sucede como si el cero teórico fuera realmente un comienzo; a saber si era verdaderamente un comienzo o más bien una creación, algo que empieza a partir de la nada, es una cuestión filosófica que no puede ser resuelta por consideraciones físicas o astronómicas. Añadió que no se puede reducir a Dios a una mera hipótesis científica<sup>907</sup>.

Estas palabras caracteriza la compatibilidad entre la ciencia y la religión, a pesar de que algunos digan lo contrario.

La actitud de algunos investigadores científicos es opinar que si Dios es el creador del Universo, entonces será mucho más fácil entender los procesos de la naturaleza sin hacer referencia alguna de Dios, como asimismo en lo que respecta a la moral. Sin embargo es necesario entender que la realidad de Dios no es incompatible con alguna forma de conocimiento abstracto concerniente a las regularidades de los

---

<sup>906</sup> DE RATH, Valérie, *Le Père du big bang*. Ediciones Labor, Bruselas, 1994, p. 159.

<sup>907</sup> RIAZA, Eduardo, ob. cit., p. 68.

procesos naturales, este es un conocimiento que se extrae de la concreta realidad física y por tanto, ignorar la presencia de Dios en su creación es un gran error, ya que si se hace, niega a Dios por implicación.

Esto se debe en gran parte al ateísmo, que históricamente ha experimentado cambios a lo largo de la historia. A partir del siglo XVIII se inicia un ateísmo relacionado con el naturalismo y el materialismo, ligado a interpretaciones científicas del mundo —mecanicista, materialista, evolucionista— afirmando la posibilidad de explicar científicamente todos los hechos sin necesidad de «recurrir a la hipótesis de Dios». Este *ateísmo* ha sido duramente criticado por Einstein, Max Planck y otros grandes científicos. No obstante, el llamado *ateísmo lógico* moderno que impera en algunos círculos de la ciencia moderna y que está muy lejos de ser inocente, ha sido clasificado de fenómeno ambiguo.

### **Religiosidad de Einstein**

A partir de ahora es cuando Einstein empezó a expresar con mayor claridad —en varios ensayos, entrevistas y cartas— su cada vez más profunda apreciación de su tradición judía, así como de su creencia en Dios.

Sin duda alguna, Einstein creía en un ser Todopoderoso. Sus sentimientos religiosos de reverencia y humildad informaban también su sentido de la justicia social, el cual le impulsaba a rebelarse ante las trampas de la jerarquía o la diferencia de clase, a evitar el consumo excesivo y el materialismo, y a dedicarse a los esfuerzos a favor de los refugiados y los oprimidos.

Einstein siempre permanecía en una actitud humilde que se correspondía con la debilidad de nuestra comprensión intelectual de la naturaleza y de nuestro propio ser. Para Einstein, la belleza de su fe residía en que esta informaba e inspiraba su trabajo científico antes que entrar en conflicto con él. «El sentimiento religioso cósmico —decía— constituye el motivo más fuerte y noble de la investigación científica».

Hasta la finalización y confirmación de su teoría de la relatividad general, se había dedicado casi totalmente a la ciencia, dejando en un segundo plano incluso sus relaciones personales, familiares y sociales. Pero el tiempo que estuvo en Berlín le había hecho cada vez más consciente de su identidad de judío. Así, pues, en 1921 Einstein se comprometió de una forma más clara con el pueblo judío. Después de su ciencia, este vínculo se convertiría en su principal interés. Como él mismo señalaría hacia el final de su vida.

Hay que señalar que en este desarrollo religioso de su judaísmo, jugó un papel muy importante Kart Blumenfeld —secretario de la German Federation of Zionists desde 1909 a 1911 y secretario general de la World Zionist Organization desde 1911 a 1914— pues le ayudó a «extraer de su interior aquello que estaba escondido en Einstein», es decir sus sentimientos judíos. Einstein se consagró a la causa de Israel, incluso una vez fue crítico de su gobierno. Cada vez que se refería a *Israel* como pueblo se incluía él mismo, como un judío más. Con el paso de los años se iba sintiendo más y más judaizado. En una ocasión Einstein escribió a Blumenfeld dándole las gracias por haberle hecho consciente de su verdadera identidad judía<sup>908</sup>.

Se ha comentado mucho sobre su religiosidad, incluso se ha dicho que era agnóstico y que creía en el Dios impersonal de Spinoza, como expone Alice Calaprice, en su libro *Dear Professor Einstein* cuando se refiere a Einstein. Según la mencionada autora, su idea de un Dios impersonal, cuya mano se ve reflejada en la gloria de la creación forma parte de una respetable tradición tanto en Europa como en América.

Dicha creencia se encuentra en algunos de los filósofos preferidos de Einstein, y en general concuerda también con las creencias religiosas de muchos de los padres fundadores de Estados Unidos, como Jefferson y Franklin. No obstante, durante toda su vida, Einstein fue coherente a la hora de rechazar la acusación de que era ateo. «Hay personas que dicen que no hay Dios —le diría un amigo—. Pero lo que de verdad me enfada es que se citen frases mías para respaldar tales opiniones»<sup>909</sup>.

---

<sup>908</sup> PAIS, Abraham, *The Science and the Life of Albert Einstein*. Oxford University Press, Oxford and New York, 1982, pp. 517-518.

<sup>909</sup> CALAPRICE, Alice, *Dear Professor Einstein*. Prometheus, New York, 2002, p. 214.

Escritores como Alice Calaprice demuestran que las personas que hacían dicha acusación, no siguieron el desarrollo religioso que Einstein estaba viviendo. Su acercamiento al pueblo judío cada vez se fue haciendo más manifiesto con el paso de los años. Al mismo tiempo Einstein iba conociendo más y más la creación de Dios, este Universo que se rige con unas leyes extraordinarias que de otra forma el Universo no habría podido ser lo que es. La mayoría de fuentes indican que él claramente creía en un Dios personal. Einstein, cuando escribía, se refería a su creencia en una forma noble cuando hacía referencia a su sentimiento religioso cósmico. Su forma de pensar ayudaba a otros científicos a avanzar en sus descubrimientos.

Le bastaba reflexionar sobre la maravillosa estructura del Universo, y tratar humildemente de penetrar siquiera en una parte infinitesimal de la sabiduría que se manifestaba en la naturaleza, para concluir que Dios todo lo hace de una forma extraordinaria. Refiriéndose a la ciencia y a la religión manifestó que: «La ciencia sin la religión está coja, la religión sin la ciencia está ciega». Añadía que el científico ha de ser profundamente religioso. Esto fue publicado cuando fue galardonado con el premio Nobel en 1921<sup>910</sup>.

Para valorar adecuadamente la situación religiosa de Einstein hay que tener en cuenta que, como indica su bibliógrafo Carl Seelig, en la familia de Einstein y como ocurría en la mayoría de los judíos alemanes de la época, muy dispuestos a la asimilación, imperaba una actitud muy laxa en cuanto a la observación de los ritos religiosos. El padre era libre pensador y enviaba a Albert a una escuela primaria católica, dejando la enseñanza de la religión judía en manos de un pariente lejano, que se encargó de transmitir al pequeño los conocimientos fundamentales de la fe judía<sup>911</sup>.

En cierta ocasión, Einstein explicaría su visión de la relación entre religión y ciencia en una conferencia sobre el tema pronunciada en el Seminario Teológico de la Unión de Nueva York, manifestó que:

---

<sup>910</sup> SEELIG, Carl, ob. cit., p. 247.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 27.

«El ámbito de la ciencia consistía en averiguar cuál era el caso, pero no en evaluar los pensamientos y acciones humanos acerca de cuál debería ser el caso. La religión tenía el mandato contrario. Sin embargo, en ocasiones ambos empeños iban de la mano. Solo se puede crear ciencia por parte de quienes se hallan completamente imbuidos de la aspiración a la verdad y la comprensión [...]. Pero el origen de este sentimiento proviene de la esfera de la religión. Nuestro equilibrio interior e incluso nuestra existencia dependen de ello. Solo la moralidad en nuestras acciones puede dar belleza y dignidad a la vida»<sup>912</sup>.

La religiosidad de Einstein, sus conocimientos científicos y su pasión por la filosofía como demuestran sus visitas al *Círculo de Viena*, le convierten en el símbolo ideal de la gran conexión que existe entre estas tres disciplinas.

Einstein estaba convencido de que un conflicto legítimo entre religión, filosofía y ciencia no podía existir. La ciencia y la filosofía solo pueden ser entendidas para aquellos que tienen una aspiración hacia la verdad y el entendimiento. Esta fuente de entendimiento surge de la esfera de la religión. Decía que «No podía concebir que hubiera un científico genuino que no poseyera una fe profunda»<sup>913</sup>.

Cuanto más avanza la evolución espiritual de la humanidad, dice Einstein, más cierto es que el camino de la religiosidad no se basa en el miedo a la vida o a la muerte, sino intentar ir por el camino del conocimiento racional<sup>914</sup>. Él reconocía que existía una armonía extraordinaria en el Cosmos y se asombraba que todavía hubiera gente que decía que no existe Dios. Su intenso sentido religioso, a pesar de todo, estaba en armonía con el sentido religioso judío. Esto era debido a la emoción que le producía el orden y la armonía del Cosmos. Reconocía que los principios más altos para nuestras aspiraciones y juicio nos los dan la tradición judía-cristiana.

Einstein explica con toda claridad que su creencia consistía:

---

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>913</sup> Einstein a Maurice Solovine, 1 de enero de 1951, en Maurice Solovine, *Albert Einstein: Letters to Solovine*. Philosophical Library, New York, 1987, p. 131.

<sup>914</sup> A response to a greeting sent by the liberal Ministers Club of New York, published in the *Christian Register* June, 1948. Published in Einstein, *Ideas and Opinions*. Crown Publishers Inc., New York, 1954.

«En la adoración humilde de un ser espiritual infinito, de naturaleza superior, que se manifiesta en los pequeños detalles que alcanzamos a percibir, con nuestros débiles e imperfectos sentidos. Esa profunda convicción del sentimiento que nos hace estar seguros de la existencia de una inteligencia que se manifiesta en el impenetrable Universo, constituye el contenido de mi concepción de Dios. Nada puede ser más hermoso que lo maravilloso. El que permanece insensible y nunca se ha quedado absorto ante lo maravilloso, el que desconoce el profundo estremecimiento del alma arrobada, podría muy bien estar muerto, pues en vida tiene ya los ojos cerrados»<sup>915</sup>.

Sin duda Einstein en su vida sufrió cambios internos, pero su actividad religiosa se mantuvo constante, como manifiestan sus palabras:

«No puedo imaginarme un Dios personal que influya directamente en las acciones de cada una de las criaturas, ni que se siente a juzgarlas...Mi religiosidad consiste en la admiración a ese espíritu infinitamente superior que se manifiesta en lo poco que con nuestra débil y caduca razón podemos reconocer de la realidad. La moral es algo importantísimo para nosotros, no para Dios»<sup>916</sup>.

### **Antisemitismo**

Este movimiento que se estaba creando en Alemania, se oponía a la influencia de los judíos en la sociedad. Las medidas discriminatorias y ataques que se empezaban a producir en ese país contra los judíos en 1920, hizo que Einstein se manifestara ante la Asociación central de ciudadanos alemanes de religión judía en Berlín, decía que:

«... Sólo cuando consigamos contemplarnos a nosotros mismos podremos lograr el respeto de los demás, es decir, vendrá éste por sí solo [...].Yo no soy ciudadano alemán...pero soy judío y me alegro de pertenecer al pueblo judío...»<sup>917</sup>.

Estas circunstancias provocaron que Einstein no sólo se mantuviera firme, sino que se explicara de manera cada vez más apasionada a cada nuevo ataque, en los términos siguientes:

---

<sup>915</sup> SEELIG, Carl, ob. cit., p. 70.

<sup>916</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>917</sup> *Ibíd.*, p. 220.

«Aquí en Berlín fue donde vi la miseria de muchos judíos jóvenes. Ví como se les hacía imposible, por el ambiente antisemita, seguir con orden sus estudios, procurarse una existencia segura. Sobre todo los judíos del Este, a los que más se hostiga y molesta [...]. Soy judío nacional en el sentido de que reclamo la posición de la nacionalidad judía. Considero la nacionalidad judía como un hecho y mi opinión es que todo judío debe sacar por sí mismo las consecuencias de ese hecho. La elevación de la autoconciencia judía estimo que es conveniente también para el desenvolvimiento normal de la convivencia con los judíos. Este fue el motivo principal que hizo que me incorporase al movimiento sionista...La nación judía es un hecho viviente tanto en Palestina como en la diáspora, y el nacionalismo judío debe desenvolverse en Palestina tanto como en todos los demás países donde actualmente habitamos los judíos»<sup>918</sup>.

Consideraba que renegar de su nacionalidad en la diáspora, o no confirmarla con hechos era mala cosa. Sobre todo después de que en 1917, Lord Balfour se pronunciase a favor del plan sionista; en 1937 se propuso la división del territorio palestino y la fundación de un estado israelita. Este era un período importante para la causa judía que ofrecía perspectivas para una existencia más digna y humana a los innumerables judíos que languidecían en el «infierno ucraniano» o «se hundían económicamente» en Polonia. El retorno de los judíos a Palestina ofrecía una posibilidad mejor de una vida económicamente sana y normal. En este sentido Einstein manifestaba que «ya tiene el sionismo una misión importante, que enriquece a toda la sociedad humana... Siempre me resultó repulsivo el maligno afán de asimilación que advertí en muchos»<sup>919</sup>.

Después de entender mejor la vida de Einstein y de otros científicos, es natural que uno se plantee la pregunta ¿cómo es que un físico reflexiona sobre problemas éticos generales y humanos y los elabora? Como cualquier otra persona un investigador posee su propia concepción del mundo. Piensa también Einstein, que los problemas y contratiempos son una fuente valiosa de la fuerza y bienestar de toda la comunidad. No habríamos sobrevivido estos milenios como una comunidad si hubiéramos estado «sobre un lecho de rosas». Como nos dijo Einstein en una ocasión:

«Pero a vosotros os digo que el ser y el destino de nuestro pueblo dependen menos de los factores exteriores que del hecho que permanezcamos fieles a unas tradiciones

---

<sup>918</sup> *Ibíd.*, p. 222.

<sup>919</sup> *Ibíd.*, p. 223.



morales que nos han ayudado todos estos milenios a superar todas las dificultades que hemos sufrido»<sup>920</sup>.

En 1952, tras la muerte del presidente Chaim Weizmann se le ofreció, por acuerdo unánime del pueblo israelita la presidencia de Israel, recientemente fallecido. Einstein rechazó el honroso requerimiento en una carta donde hacía constar:

«Estoy triste y avergonzado aún más porque mi relación con el pueblo judío ha llegado a constituir para mí la obligación humana más poderosa desde que adquirí la conciencia plena de nuestra difícil situación entre los otros pueblos. Deseo de todo corazón que encuentren un presidente que por su historia y su carácter pueda aceptar responsablemente esta difícil tarea»<sup>921</sup>.

En la carta que envió a Abba Eban, embajador israelí en Washington, el 17 de noviembre de 1952 rehusando la presidencia, manifestaba además, que:

«Estoy de acuerdo con su sentir de que la propuesta de la Presidencia de los ministros representa el supremo reconocimiento que el pueblo judío puede tributar a uno de sus hijos. Con ese aprecio personal asociamos el sentimiento de que si bien Israel, en cuanto a la extensión de su territorio es un pequeño estado, puede elevarse a gran altura si encarna las bellas tradiciones espirituales y culturales que el pueblo judío ha afirmado en sus mejores representantes, tanto en el pasado como en el presente...»<sup>922</sup>.

Tan sólo días más tarde añadiría que «tras rechazar la presidencia de Israel: Mi relación con el pueblo judío ha sido el más fuerte de mis vínculos humanos»<sup>923</sup>.

No es de extrañar que en varias ocasiones se comentara que Einstein fuera la única persona occidental que ha ejercitado una influencia moral supranacional en su generación comparable a la de Ghandi. La fuerza de esta influencia se basaba

---

<sup>920</sup> Einstein "Einstein, Hedwig und Max Born", *Briefwechsel*. Munic, 1969, p. 91; The born-Einstein Letters: correspondende between Albert Einstein and Max and Hedwin Born from 1916 to 1955. MacMillan Publishers Limited en Johannes Wickert, *Mi vision del mundo*. Tusquets, Barcelona, 1980, p. 98.

<sup>921</sup> WICKERT, Johannes, ob. cit., p. 273.

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>923</sup> Declaración de Einstein a Abba Eban, 18 de noviembre de 1952 en Walter Isaacson, ob. cit., p. 389.

principalmente en el ejemplo que dio en la práctica de su vida. Pensaba que la ciencia, lo mismo que la filosofía y la religión, era capaz de elevar la persona más allá de la esfera de la existencia puramente corporal y de conducir al individuo a la libertad. Es decir, llevarle más allá de la vida puramente terrenal<sup>924</sup>. Se cuentan numerosas historias acerca de la compasión que sentía por todos los seres humanos. Admiraba a Albert Schweitzer por su visión del mundo basada en su idea de la *reverencia por la vida*, que el creyó que fue su mayor y más simple contribución a la humanidad. Schweitzer veía una decadencia en la civilización occidental debido a un paulatino abandono de las raíces éticas. Desafortunadamente esto es algo que todavía sigue ocurriendo.

Einstein, por su parte, cuando se refería a la afirmación de la vida misma, se refería a ella como valor supremo. Algunos compararon su filosofía con la de San Francisco de Asís, comparación que él no rechazó. En una encuesta del *New York Times* en 1932, expresó que «Sólo la vida que se emplea en servir a los demás merece ser vivida». Su compasiva preocupación por los demás ha dejado huellas en muchas de sus cartas. La naturaleza ha de ser comprensible mediante la lógica y las matemáticas. Esta forma de pensar inspiró a Einstein haciéndole pensar en que un día hallaría la *Teoría del campo unificado*<sup>925</sup>. Albert Schweitzer ganó el premio Nobel de la Paz en 1952. Y se le nombró miembro de la Académie des Sciences Morales et Politiques de París<sup>926</sup>.

---

<sup>924</sup> WICKERT, Johannes, ob. cit., p. 103.

<sup>925</sup> SEELIG, Carl, ibíd., p. 240.

<sup>926</sup> Salvat, Salvat Universal, Diccionario enciclopédico, 16ª ed., tomo 18. Barcelona, 1986, p. 262.

## CAPÍTULO III

### *Los Límites del Conocimiento*

Como ha sucedido con las teorías de mayor éxito, nuestras nuevas ideas plantean preguntas aún más precisas. De ello resulta que algunos de los interrogantes que actualmente nos hacemos no invaliden el escenario cosmológico estándar, pues ilustran algunos aspectos incómodos que sugieren la necesidad de una teoría más profunda.

En 1981 Alan Guth<sup>927</sup> propuso la *teoría de la inflación cósmica*, dicha teoría nos dice que el universo naciente pasó por una fase *Métrica de Expansión* del Universo —la expansión métrica del espacio es una pieza clave de la ciencia actual para comprender el Universo, a través del cual el propio espacio-tiempo es descrito por una *métrica* que cambia con el tiempo de tal manera que las dimensiones espaciales parecen crecer o extenderse según el Universo se hace más viejo—, crecimiento exponencialmente que fue producida por una densidad de energía del vacío de presión negativa; como consecuencia directa de esta expansión todo el Universo observable podría haberse originado en una región pequeña, *conectada casualmente*. Ahora ya sabemos que toda la materia del Universo estaba concentrada en una zona extraordinariamente pequeña del espacio. La inflación contesta a los interrogantes clásicos de la cosmología del Big Bang. La inflación también explica el origen de la estructura a gran escala del Universo. Las fluctuaciones cuánticas en la región microscópica inflacionaria, magnificada a tamaño cósmico, podrían entonces ser las semillas para el crecimiento de estructuras del Universo.

Según la teoría del Big Bang, la expansión del Universo pierde velocidad mientras que la teoría inflacionaria lo acelera o induce al distanciamiento cada vez más rápido de unos objetos de otros. Ésta velocidad de separación, según Alan H. Guth, llega a ser superior a la velocidad de la luz, sin detrimento de la teoría de la relatividad.

---

<sup>927</sup> GUTH, Alan, “The Inflationary Universe: A Possible Solution to the Horizon and Flatness Problems, en Walter Isaacson, ob. cit., p. 347.

Lo que sucede es que el espacio alrededor de los objetos se expande más rápido que la luz, mientras que los cuerpos permanecen en reposo con relación a él.

La inflación resuelve varios problemas en la cosmología del Big Bang que fueron señalados en los años 1970. Estos problemas vienen de la observación que para parecerse a como es el Universo *hoy*, el Universo tendría que haber empezado de unas condiciones iniciales «especiales» o muy puestas a punto acerca del Big Bang. La inflación resuelve estos problemas proporcionando un mecanismo dinámico que conduce al Universo a este estado especial, de esta manera formando un Universo como el nuestro mucho más natural en el contexto de la teoría del Big Bang. Nuestro Universo es muy grande pero no infinito como decía Einstein. Si lo fuera, habría infinita materia en infinitas estrellas, pero esto no es así.

Otra de las ideas más revolucionarias del modelo inflacionario es que toda la materia y energía del Universo hayan surgido casi de la nada, idea que enfrenta este modelo con todas las tradiciones científicas y que, de alguna manera, nos recuerda las predicciones de la teoría del estado estacionario de Hoyle y sus colaboradores. El modelo inflacionario es la teoría más acertada, las estructuras que observamos hoy en día se formaron como consecuencia del crecimiento de *fluctuaciones primordiales* debido a la inestabilidad gravitacional. Las fluctuaciones primigenias causaron que los gases fueran atraídos hacia áreas de material más denso, jerárquicamente se formaron los supercúmulos, las agrupaciones galácticas, las galaxias, los cúmulos estelares y las estrellas. Una consecuencia de este modelo es que la localización de las galaxias indica áreas de alta densidad del Universo primigenio. Así, la distribución de las galaxias está íntimamente relacionada con la física del Universo primigenio<sup>928</sup>. La teoría inflacionaria, predice que el Universo debe ser esencialmente plano, lo cual puede comprobarse experimentalmente, ya que la densidad de materia de un Universo plano guarda relación directa con su velocidad de expansión.

En 1998 Un grupo de astrónomos encabezado por Adam Riess del Instituto de Ciencia del Telescopio Espacial Hubble descubrieron algo totalmente inesperado.

---

<sup>928</sup> SEARLE, L. and ZINN, R., “Compositions of halo clusters and the formation of the galactic halo” en *Astrophysical Journal*, vol. 225, pp. 357-8 en Joseph Silk, *The Big Bang*. W.H. Freeman and Co., New York, 1989, p. 389.

Utilizando el brillo de supernovas que explotaron hace cientos de millones de años en galaxias muy distantes, pudieron demostrar que la expansión del Universo se está acelerando, tal como había dicho Alan H. Guth. Concluyeron que el Cosmos parece estar dominado por un tipo de energía de origen desconocido denominado energía oscura que gana terreno al dominio de la gravedad. Esta misteriosa forma de energía hace que las galaxias se separen unas de otras, permanentemente y a un ritmo cada vez más acelerado. Este descubrimiento nos ofrece la primera evidencia observacional de que la gravedad comenzó a frenar la expansión del Universo después de la Gran Explosión, y que solo después, la fuerza repulsiva causada por la energía oscura ganó terreno sobre el dominio de la gravedad. Esto confirma que la constante cosmológica de Einstein estaba en lo cierto, aunque él no tenía la certeza de que ésta era real<sup>929</sup>.

La mejora sustancial que aportó la teoría del Universo inflacionario sobre la teoría estándar del Big Bang es que permitía que el estado del Universo actual pudiera provenir de un conjunto de condiciones iniciales menos restrictivas. Sin embargo, añadió un nuevo e inquietante interrogante. La teoría del Universo inflacionario es consistente con el Universo plano en el que la densidad es igual a la densidad crítica.

### **Materia oscura**

Cuando la teoría fue formulada, se estimaba que la materia oscura constituía la gran mayoría de la masa en el universo observable, dicha materia es de origen todavía desconocido. Se sabe que existe un tipo de materia que produce efectos gravitatorios pero que no podemos detectar con las herramientas de que disponemos. Se trata de un tipo de materia que no emite radiación, o si lo hace, es extremadamente débil para detectarla. Al analizar las curvas de rotación de las galaxias espirales, es decir, al verificar como giran sus estructuras en el espacio, se ha podido detectar que este giro se produce de tal forma que esas galaxias deben contener mayor cantidad de materia de la que se observa. Este comportamiento dinámico es un indicio directo de la presencia de una gran cantidad de materia oscura en el halo o parte más exterior de esas galaxias<sup>930</sup>.

---

<sup>929</sup> FERNÁNDEZ, Telmo y Montesinos, Benjamín, ob. cit., p. 318.

<sup>930</sup> *Ibid.*, p. 308.

Una dificultad añadida era que algunos cálculos teóricos sobre cómo se formaron los elementos ligeros en el Big Bang indicaban que la materia ordinaria de la que están compuestos los objetos celestes, como galaxias, estrellas o planetas, debía estar en una proporción tal que no se alcanzara ese 10 por 100 de la densidad crítica. De superar ese valor, se habría producido mayor cantidad de helio, en una proporción que no se observa. Esta circunstancia tenía una consecuencia adicional muy importante. En un principio se pensaba que la materia oscura podía encontrarse en forma de materia ordinaria en planetas, cometas, estrellas y galaxias, que no se observaba debido a su débil luminosidad. Ahora bien, si se parte de la teoría de la inflación y de los modelos de la formación de elementos químicos en el Big Bang, se deduce que la materia oscura ha de tener una clase de materia «exótica» (a la que técnicamente se le llama *materia no bariónica*), que además no pueda interactuar con la materia ordinaria (*materia bariónica*). Pues de lo contrario no sería oscura<sup>931</sup>.

Por su especial naturaleza, a la materia oscura no le afecta la radiación, pero sí la gravedad. Por tal motivo, la materia oscura pudo comenzar a formar estructuras antes que la materia ordinaria visible. Se cree que pudo hacerlo unos 10.000 años después del Big Bang. Al cabo de unos 380.000 años, la materia ordinaria se hizo transparente a la radiación y comenzó a ser atraída por las estructuras formadas de materia oscura. Según se iba incorporando la materia ordinaria a esas estructuras se fueron formando las estrellas, las galaxias, etc.

La evolución pasada, presente y futura del Universo puede resumirse en una sencilla «ecuación»: *destino = densidad*. Cuanto mayor sea la densidad de materia del Universo, más grande será el efecto de la gravedad para frenar la expansión. De una forma intuitiva, un universo con una densidad de masa muy grande se habría expandido mucho más rápido en el pasado que en el presente porque la materia habrá desacelerado esa expansión. Por el contrario, un universo con una cantidad de materia muy baja tendrá un ritmo de expansión mucho más sostenido y rápido comparado con el de un universo más masivo. Sin embargo, esto no ocurrió así, los cosmólogos postulan que la expansión del Universo fue más *lenta* en el pasado porque en la actualidad la expansión del Universo *se está acelerando*<sup>932</sup>.

---

<sup>931</sup> *Ibíd.*, p. 309.

<sup>932</sup> *Ibíd.*, p. 328.

En la situación actual, donde sabemos que existe un elemento extra influenciando la expansión, la densidad del Universo ha de ser definida de modo que contenga *todos* los ingredientes que lo constituyen: materia ordinaria, materia oscura y una energía que parece tener los efectos de una antigravedad o una presión negativa. El concepto de densidad crítica no implica ahora una línea divisoria entre modelos que se expandirán eternamente o colapsarán, ya que la gravedad deja de ser la fuerza dominante y es ese nuevo y extraño componente el que va a determinar la evolución del Universo. Hay que subrayar que la materia oscura no debe ser interpretada como energía oscura. La materia oscura no emite luz, pero cuyos efectos son gravitatorios.

### **La energía oscura**

Los cosmólogos llamaron *energía oscura* a este nuevo ingrediente del Universo, un término quizá no demasiado acertado que quiere llamar la atención sobre el desconocimiento de su origen. En cosmología física, la energía oscura es una forma hipotética de materia que estaría presente en todo el espacio, produciendo una presión negativa y que tiende a incrementar la aceleración de la expansión del Universo, resultando en una fuerza gravitacional repulsiva. En el modelo estandar de la cosmología, la energía oscura actualmente aporta un 70 por 100 de la masa-energía total del Universo, la materia oscura el 25 por 100 y la materia ordinaria tan sólo el 5 por 100. La densidad de radiación, que fue muy importante en el Universo primitivo, es prácticamente muy pequeña en la actualidad.

La explicación más simple para la energía oscura es que simplemente es el «coste de tener espacio»: es decir, un volumen intrínseco. Esto es la constante cosmológica o Lambda que predijo Einstein. Algunas veces es llamada *energía del vacío* porque su densidad de energía es la misma que la del vacío.

Es importante notar que la energía oscura puede convertirse en materia oscura cuando es golpeada por partículas bariónicas, conduciendo así a excitaciones como de partículas en algún tipo de *campo* dinámico, conocido como la quintaesencia. La quintaesencia difiere de la constante cosmológica en que puede variar en el espacio y en el tiempo. No se ha encontrado todavía ninguna prueba de la quintaesencia, pero

tampoco ha sido descartada. El futuro último del Universo depende de la naturaleza exacta de la energía oscura<sup>933</sup>. Ambas teorías, a pesar de ser similares, predicen futuros distintos para el Universo: la aceleración provocada por la energía del vacío sería constante y no cambiaría con el tiempo, ya que es una *propiedad intrínseca del espacio*, mientras que la aceleración derivada de la quintaesencia disminuiría conforme el universo se hace más viejo.

### **El futuro del Universo**

Si la aceleración de la expansión continúa, el futuro del Universo es el de partirse en pedazos gracias a la acción de esta energía ente la cual la gravedad no puede hacer nada. El espacio entre las galaxias que ahora vemos se expandirá de una forma tan rápida que esos objetos desaparecerán gradualmente de nuestra vista. Dentro de unos cientos de miles de millones de años, mucho antes de que muera la última estrella del Universo, no podremos observar más que unas pocas galaxias, las que estén más cercanas a nosotros, en el Grupo Local. El Cosmos que se observará entonces desde cualquier punto del Universo será oscuro y desolador<sup>934</sup>.

Los físicos teóricos siguen elaborando teorías que puedan encajar con las observaciones y proporcionar al Universo la cantidad justa de energía oscura que se precisa. Por otro lado, los cosmólogos observacionales tienen planes para mirar aún más lejos en el Universo. La idea, de nuevo, es simple, pero su realización es todo un reto. Cuando el Universo era mucho más pequeño, por tanto más joven, debió de existir un instante en el que las densidades de energía oscura y de materia eran iguales. Esto se supone que es así porque la energía oscura es una propiedad del espacio, mientras que la materia se ha expandido por el Universo, disminuyendo por tanto su densidad.

Varias de las ideas básicas que surgen como resultado de la teoría de la inflación muestran consecuencias ciertamente inquietantes. Una de ellas es que el desarrollo teórico admite varias opciones para la estructura global del Cosmos, un Cosmos que

---

<sup>933</sup> PUEBLES, P.J.E. y Bharat Ratra, “La constante cosmológica y la energía oscura”. *Reviews of Modern Physics*, vol. 75, pp. 565-586 en Telmo Fernández y Benjamín Montesinos, ob. cit., pp. 333-34.

<sup>934</sup> FERNÁNDEZ, Telmo y Montesinos, Benjamín, ob. cit., p. 336.



para todas ellas es mucho mayor en tamaño de lo que se pensaba, siendo el Universo observable sólo una pequeña parte del total y, con ello, aún más insignificante el lugar que ocupamos en él.

La ciencia moderna muy fácilmente se presta al abuso y no puede prevenirlo en principio. Este riesgo no puede ser tratado en el nivel de la descripción científica misma sino que debe ser tratado en el nivel de la reflexión de la filosófica científica. Es en este nivel que la forma abstracta de la descripción científica debe ser considerada con especial atención. Nuestro conocimiento nos ayuda a pensar que ya no estamos científicamente condenados a la creencia de la existencia de un Universo creado por un ser inactivo, sino que podemos describir un Universo dotado de ser. Como decía Parménides, como lo que hay o existe.

Desde los últimos años podemos ver una resurgencia entre aquellos científicos que intentan profundizar seriamente en el estudio de cómo se formó el mundo en el que vivimos. Reconocen que existe la posibilidad de que tienen que contar con la creencia de un Dios creador. La estructura extraordinaria de las leyes de la física junto con el delicado balance de sus operaciones, por las cuales el proceso del mundo se hace fructífero, indica la presencia de una inteligencia que existe detrás de la evolución existente en el Universo. Ciertamente el reconocimiento de que existe un Dios que preserva el orden regular del mundo no se puede negar. Esto lo podemos observar en el orden que reina en el Universo, y en nuestro planeta. Esto es algo más que un orden mecánico como decía Newton. Él no es sólo el Dios abstracto de la teología natural sino que es también el Dios de Israel, del Cristianismo y del Islam.

Hasta que no se considera a Dios correctamente, dice Wolfhart Pannenberg en su libro *Toward a Theology of Nature: Essays on science and faith*, ninguna teoría científica podrá completamente entender la realidad del mundo que intenta conocer y explicar. El mundo natural es una criatura de un Dios creador, y hasta que esto no se haya entendido correctamente, el mundo no podrá ser entendido como debe ser. Einstein dijo en cierta ocasión que la ciencia puede solamente establecer lo que es, pero no lo que debe ser. En ciencia, uno puede tener una cuestión, después se puede hacer un descubrimiento, y entonces uno podrá conseguir una respuesta. Pero existen, además, otras cuestiones que no nos pueden proporcionar dicha respuesta. Esta sólo se puede

conseguir con la ayuda de la filosofía, que trata con esas cuestiones difíciles de hallar una respuesta clara.

Su creencia en la causalidad estricta que implica la certidumbre y el determinismo clásico, no incluía en la idea de que las probabilidades desempeñaran un papel en la realidad. Esto le resultaba tan desconcertante como la idea de que nuestras observaciones pudieran desempeñar un papel a la hora de «colapsar» dichas probabilidades. «Algunos físicos», entre ellos yo mismo —decía Einstein—, no podemos creer que debemos aceptar la visión de que los sucesos de la naturaleza son análogos a un juego de azar<sup>935</sup>. Pero Einstein volvía una y otra vez a mantener su esperanza y su fe en la religión, la ciencia y la filosofía, manifestando que estas tres áreas debían ir unidas.

Esa reverencia ante tal asombrosa e inesperada inteligibilidad del Universo constituye el fundamento de su realismo, así como el carácter definitorio de lo que él calificaba de su fe religiosa. Así lo expresaba en un ensayo escrito en 1936<sup>936</sup>. En su libro *La evolución de la física* argumentaba que la creencia en una «realidad objetiva» había conducido a grandes avances científicos en todas las épocas, demostrando, así, que se trataba de un concepto útil aun cuando no resultara demostrable, decía que:

«Sin la creencia en que es posible comprender la realidad con nuestros medios teóricos, sin la creencia en la armonía interior de nuestro mundo, no podría haber ciencia. Esta creencia es, y seguirá siendo siempre, la razón fundamental de toda creación científica»<sup>937</sup>.

### **El Universo está gobernado por leyes bien definidas**

---

<sup>935</sup> EINSTEIN, Albert, “The Fundamentals of Theoretical Physics”. Science, 24 de mayo de 1940 en Walter Isaacson, ob. cit., p. 502.

<sup>936</sup> EINSTEIN, Albert, “Ideas and Opinions. Random House, New York, 1954, p. 292 en Walter Isaacson, ibid., p. 503.

<sup>937</sup> EINSTEIN and Infeld, Leopold, “The Evolution of Physics: The Growth of Ideas from Early Concepts to Relativity and Quanta. Simon & Schuster, New York, 1938, p. 296 en Walter Isaacson, ibid., p. 504.

El eminente rabino alemán Samson Raphael Hirsch, que tuvo una considerable influencia en el desarrollo del Judaism ortodoxo en el siglo XIX, estaba de acuerdo con Einstein. Explica, siguiendo a Maimónides, que el judaísmo considera vitalmente importante que tengamos en cuenta que el Universo está gobernado por leyes bien definidas, y que cada ser humano se convierte en lo que es él solamente dentro del marco de leyes que están fijadas por un diseñador extraordinario. Cada fuerza de la naturaleza puede operar solamente dentro de límites especiales.

El Universo se muestra ante nosotros aparentemente imperturbable y eterno, en un espacio lleno de paz y armonía. Sin embargo, siglos de observación e investigación nos han llevado a la conclusión de que el Universo no es ese mar en calma que aparenta. Muy al contrario, todo en él se está transformando continuamente, de un modo impresionante y espectacular. Tormentas, erupciones y explosiones inimaginables para nosotros, se suceden ahí arriba, sobre nuestras cabezas. Tienen lugar cada minuto, cada segundo, sin que nos demos cuenta. Aunque no lo parezca, los planetas, las estrellas y las galaxias han sido objeto de multitud de fenómenos en los que se libera una gran cantidad de energía. Pertenece a un Universo cuyas estructuras han surgido como resultado de sorprendentes sucesos marcados por una potencia abrumadora. Sin ellos, nada sería como es, no habría vida, el Cosmos estaría muerto<sup>938</sup>.

Sin embargo es un hecho de que nuestro Universo sea en muchos sentidos «justamente el correcto» para la aparición y la evolución de la vida. El hecho es que vivimos en un Universo donde hay determinadas leyes de física bastante bien entendidas. En los primeros años del siglo XXI, los astrónomos descubrieron evidencias más directas de la existencia de nubes de materia oscura entre las galaxias. Sorprendentemente descubrieron que esta materia oscura no visible no era fría como se creía, sino caliente, en la forma familiar de hidrógeno y helio. La evidencia sugiere que el gas se mantiene caliente por explosiones de material energético expulsado por los centros activos de algunas galaxias, que son detectadas como fuentes de radio energéticas y probablemente están asociadas con los supermasivos agujeros negros<sup>939</sup>.

---

<sup>938</sup> FERNÁNDEZ, Telmo y Montesinos, Benjamín, ob. cit., p. 361.

<sup>939</sup> GRIBBIN, John, op. cit., p. 126.

Nuestro conocimiento de la nucleosíntesis primordial nos dice que alrededor del catorce por ciento de la masa necesaria para hacer el Universo plano está presente en la forma de bariones, y sabemos por las observaciones que alrededor de una quinta parte de éstos está en la forma de materia brillante en el Universo actual.

### **Los agujeros negros y las partículas elementales**

Una de las sorpresas a principios del siglo XXI fue que, ya que las tecnologías habían mejorado y los observadores eran capaces de mirar retrospectivamente más atrás en el tiempo a corrimientos al rojo cada vez mayores, concluyeron que los agujeros negros se formaron muy pronto en la vida del Universo y actuaron como las semillas a partir de las que crecieron las galaxias. Algunos cálculos sugieren que las semillas de agujeros negros primordiales se formaron a partir de fluctuaciones de densidad en el Universo alrededor del tiempo de la nucleosíntesis primordial<sup>940</sup>.

Para Gribbing y otros científicos, tales agujeros negros debían haber sido semillas importantes para el crecimiento de la estructura a principios de la historia del Universo. El hecho de que la estructura creciese tan rápido como lo hizo sugiere que los agujeros negros estaban presentes desde los primeros momentos después de la recombinación, y que pueden haber sido producidos a partir de procesos que no entendemos completamente<sup>941</sup>.

Los científicos también se preguntan cómo y por qué se desarrollan los agujeros negros. Se preguntan si realmente todo colapsa hasta un punto con volumen cero. Nadie lo sabe, ya que por definición no podemos ver dentro de un agujero negro; sin embargo, vale la pena recordar que los mismos procesos que hacen a los agujeros negros también alimentan el Universo con los elementos químicos necesarios para la vida. Nuestra vida está íntimamente ligada a la existencia de los agujeros negros<sup>942</sup>.

---

<sup>940</sup> Gribbing, John, ob. cit., p. 128.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>942</sup> *Ibid.*, pp. 186-7.

Habitualmente describimos los agujeros negros como los cuerpos celestes más enormes y voraces, mientras que las partículas elementales son las pizcas o porciones mínimas de materia más diminutas que existen. Sin embargo, las investigaciones de unos cuantos físicos a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, entre los que se encontraban Demetrios Christodoulou, Werner Israel, David Robinson, Hawking y Penrose, demostraron que los agujeros negros y las partículas elementales no son quizá tan diferentes como se podía pensar. Hoy se sabe que todos los agujeros negros son parecidos. La similitud de los rasgos definatorios ha inducido a algunos físicos a lo largo de los años a la extraña especulación según la cual los agujeros negros podrían ser en realidad partículas elementales gigantes<sup>943</sup>.

Nótese que aquí estamos discutiendo la estructura general de los agujeros negros, no el punto central único del interior del agujero negro, en el que todo colapsa y cuyo tamaño diminuto requiere ciertamente una descripción en el marco de la mecánica cuántica. Sin embargo, en la medida en que intentemos hacer cada vez menor la masa de los agujeros negros, se llega a un punto en que son tan ligeros y pequeños que la mecánica cuántica *sí* que resulta totalmente aplicable<sup>944</sup>. El comentario de Greene es significativo, porque conecta lo que acabamos de mencionar con la teoría de cuerdas, que más adelante explicaremos.

En realidad, los agujeros negros son un posible producto final de la evolución de las estrellas.

---

<sup>943</sup> Greene, Brian, *El universo elegante*. Crítica, 8ª ed. Barcelona, 2010, p. 454.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 455.

## CAPÍTULO IV

### *Las Estrellas más Ricas en Elementos Pesados están Asociadas con Planetas y la Vida*

En cuanto a los tipos de estrellas que vemos hoy en abundancia en nuestra galaxia, todas estas estrellas están enriquecidas con elementos más pesados que el helio, de modo que no pueden estar hechas del material bariónico básico que surgió del Big Bang. Ésta debe haber sido al menos una generación de estrellas «originales», que fabricaron, por ejemplo, el carbono que participa en el ciclo CNO en estrellas algo más masivas que nuestro Sol actualmente —las estrellas ligeramente más calientes que el Sol pueden quemar hidrógeno y oxígeno así como carbono, este proceso es conocido como CNO<sup>945</sup>. Las estrellas comunes de la Vía Láctea y galaxias similares se presentan en dos familias básicas, conocidas como poblaciones. Las estrellas de la Población I son estrellas como nuestro Sol, la mayoría en el disco de la Galaxia, que contienen la mayor proporción de elementos pesados. Han sido producidas a partir del material procesado en varias generaciones previas de estrellas, y debido a que las nubes de material interestelar del que se han formado eran relativamente ricas en elementos pesados, son las estrellas con más probabilidades de estar asociadas con planetas y la vida. La segunda Población II, se encuentra principalmente en un halo esférico que rodea el disco de la Vía Láctea, y son estrellas más viejas que, debido a que se formaron cuando el Universo era más joven y se había procesado menos material dentro de las estrellas anteriores, están menos enriquecidas con elementos pesados que las estrellas de la Población I. Hay muy pocas posibilidades de encontrar un planeta rocoso parecido a la Tierra asociado con una estrella de la Población II<sup>946</sup>.

Pero la espectroscopia, según Gribbing, muestra que las capas externas de incluso estas estrellas, las regiones más frías donde la nucleosíntesis no ha estado sucediendo, todavía contienen rastros de los elementos pesados, de modo que éstas no son las primeras estrellas que se formaron.

Por una extensión lógica del sistema de asignación de nombres que nos dio la Población I y la Población II, las primeras estrellas en el Universo, solamente hechas de

---

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 188.

hidrógeno y helio, son referidas como Población III, aunque no se hayan identificado todavía. Deben estar ahí para crear los rastros de los elementos pesados vistos incluso en las estrellas de la Población II, y empezaron el proceso que llevó a la formación de estrellas como el Sol, planetas como la Tierra y seres humanos.

La característica clave del ciclo de vida de las estrellas de la Población III con una masa de unas pocas decenas de veces la masa del Sol es que no se destruyen completamente al final de sus vidas. Aunque explotan como las supernovas Tipo II, y las capas externas ricas en carbono y nitrógeno, son expulsadas al espacio, la explosión no es lo suficientemente violenta como para destruir el núcleo de hierro de la estrella. En su lugar, el material del núcleo, rico en hierro y otros elementos pesados, retrocede hacia atrás sobre sí mismo para crear un vestigio con una masa de entre tres y diez masas solares. Esto está por encima del límite de estabilidad para una estrella de neutrones, de modo que el vestigio debe ser un agujero negro<sup>947</sup>.

Gribbing expone que este concepto nos dice que, además de dar exactamente el tipo de enriquecimiento del medio interestelar necesario para explicar las abundancias de los elementos en estrellas extremadamente pobres en metales, proporciona los primeros agujeros negros, los que, como se ha visto, son importantes en sí mismos al animar a las estrellas a agruparse a medida que el Universo se expande. Se tiene la creencia de que ya había abundantes agujeros negros de éstos en el Universo temprano, que se pueden mezclar y crecer para hacerse objetos supermasivos detectados ahora en los centros de las galaxias<sup>948</sup>.

De modo que podemos describir el origen de los elementos químicos en todo el camino hacia atrás hasta la formación de las primeras estrellas, poco después del momento de la recombinación. La historia de la formación de las estrellas está escrita en su composición, de manera que las estrellas más viejas contenían las fracciones más pequeñas de los elementos pesados y las más jóvenes contienen la mezcla más rica de elementos. La historia empieza con la mezcla de hidrógeno y helio, además de rastros de deuterio y litio, que surgieron del Big Bang. Los siguientes pocos millones de años fueron dominados por estrellas con unas pocas decenas de masas solares, y vidas

---

<sup>947</sup> *Ibíd.*, p. 191.

<sup>948</sup> *Ibíd.*, p. 192.

inferiores a un millón de años. Éstas proporcionaron la materia prima para las siguientes generaciones de estrellas, y las más pequeñas de estas estrellas de la siguiente generación sobreviven hoy como estrellas extremadamente pobres en metales. Pero las estrellas más grandes de la segunda generación, con masas de quizá entre ocho y diez veces la masa de nuestro Sol y vidas de sólo decenas de millones de años, dominaron el escenario de 30 a 100 millones de años después del Big Bang, acumulando elementos más pesados como el bario y el europio y desparramándolos a través del medio interestelar cuando fueron supernova al final de sus vidas. El material enriquecido proporcionado por esta generación de estrellas permitió que se formasen estrellas en abundancia con una masa sólo de tres a siete veces la masa del Sol para distribuir a través del espacio el tipo de mezcla de metales pesados que se ve hoy en día en el Sol y en otras estrellas de su generación.

A medida que pasa el tiempo, el medio interestelar y las generaciones posteriores de estrellas continúan siendo enriquecidas cada vez más con elementos pesados; pero el proceso ha continuado esencialmente del mismo modo, un estado-estacionario, durante todo este tiempo. Es sobre ese fondo donde podemos ver cómo el Sol y su familia de planetas, el Sistema Solar, se formaron, cuando la Vía Láctea tenía aproximadamente la mitad de años que ahora<sup>949</sup>.

### **Antiguamente se pensaba que las estrellas eran eternas y que no sufrían cambios**

Desde una perspectiva moderna, incluso si supiéramos que el Universo tuvo un principio, podríamos conjeturar que todas las estrellas nacieron poco después del principio, y que habían estado alrededor desde entonces. Pero, como hemos explicado, sabemos que ha habido varias generaciones de estrellas desde el Big Bang. También sabemos que las estrellas todavía están naciendo en la Vía Láctea y en otras galaxias en la actualidad, y estudiando los lugares de nacimiento de las estrellas podemos empezar a entender cómo se formó el Sol y su familia de planetas. Estos estudios han cambiado dramáticamente nuestras ideas sobre el nacimiento de estrellas a lo largo de los últimos

---

<sup>949</sup> *Ibíd.*, p. 193.



años, a medida que la tecnología mejoraba y los nuevos instrumentos de observación han permitido a los astrónomos investigar en los corazones de las nubes de polvo y gas donde se crean las estrellas.

Fue la conexión entre las estrellas jóvenes y las nubes de gas y polvo en el espacio lo que primero proporcionó la pista sobre el origen de las estrellas y los planetas. La duración de la vida de una estrella depende de lo rápido que esté quemando su combustible (que significa cuán brillante es) y cuánto combustible tenga para quemar. Las estrellas más masivas tienen más combustible para quemar, pero tienen que quemarlo más deprisa para sostenerse contra la atracción de la gravedad. Debido a que tales estrellas tienen unas vidas tan cortas, cuando las vemos sabemos que las estamos viendo cerca de los lugares donde nacieron<sup>950</sup>. Sin embargo, las estrellas más pequeñas y más duraderas (como nuestro Sol) vagan alrededor de la Vía Láctea durante miles de millones de años, perdiendo todo contacto con la región en la que nacieron.

La gravedad, según explica Brian Greene<sup>951</sup>, efectivamente atrae a los grupos de materia entre las nubes interestelares para crear nuevas estrellas. Pero éste debe ser un proceso muy ineficiente. La Vía Láctea ha estado alrededor de más de 10 mil millones de años, y todavía hay en la actualidad nubes de gas y polvo entre las estrellas, y una actividad de formación de estrellas. ¿Por qué no se condensó todo el material en estrellas hace tiempo? Porque existe una diferencia significativa entre el tipo de nube estática de material que Newton previó y el estado dinámico del material en nuestra galaxia.

Todo el material en la Vía Láctea, incluyendo las mismas estrellas y el material del que están hechas éstas, está en movimiento. Si la Tierra estuviera a la misma distancia del Sol pero estacionaria con relación a él, inmediatamente empezaría a caer hacia nuestra estrella; no lo hace porque está en órbita, moviéndose a su alrededor. El material que está hecha la Galaxia está también en órbita, alrededor del centro de la Vía Láctea, y las mismas nubes interestelares giran lentamente alrededor de sus propios centros, con otros movimientos aleatorios sobrepuestos a este movimiento más o menos circular. Hay «vientos» comparables a los de la atmósfera de la Tierra, que mueven el

---

<sup>950</sup> *Ibíd.*, p. 195.

<sup>951</sup> Greene, Brian, *ob. cit.*, p. 91.

gas alrededor entre las nubes; y hay campos magnéticos que enhebran a las nubes y ayudan a evitar que se colapsen.

Con todo esto sucediendo, lo sorprendente es que las estrellas se formasen; es más, los astrónomos estiman que sólo unas pocas veces más de material del que hay en nuestro Sol (unas pocas masas solares) se convierte en nuevas estrellas cada año en nuestra galaxia. Esto está aproximadamente en equilibrio con la cantidad de material expulsado de vuelta por las estrellas viejas cuando mueren<sup>952</sup>.

En una escala más pequeña, los planetas del Sistema Solar, que orbitan alrededor del Sol, también llevan el momento angular acumulado del colapso de la nube en la que se formó el Sistema Solar. Una estrella sin planetas probablemente estará girando más rápido que una estrella con planetas.

Todas las estrellas se forman en asociación con otras estrellas, pero una vez se han formado siguen sus propias órbitas alrededor de la galaxia, de modo que en unos pocos centenares de millones de años estarán dispersas lejos una de la otra y no hay modo de rastrear su origen común<sup>953</sup>.

A lo largo de los últimos años han descubierto alrededor de un centenar más de sistemas planetarios. La característica inicialmente sorprendente de los descubrimientos es que los planetas que han sido detectados son «júpiteres» grandes, orbitando estrellas en órbitas más cerradas a su estrella madre que la de Júpiter respecto al Sol. El planeta más pequeño descubierto hasta ahora tiene una masa de no más de seis veces la de la Tierra, y un período orbital alrededor de su estrella madre, Gliese 876, de 1,94 días, de modo que difícilmente se puede considerar como «parecido a la Tierra»<sup>954</sup>.

En este desarrollo del Universo es normal que los científicos se pregunten ¿dónde encajamos nosotros en todo esto? ¿Es sólo una coincidencia que la vida inteligente haya surgido en el Universo temprano en la época de expansión acelerada, o esto nos está diciendo una Verdad Profunda sobre la naturaleza del Universo? Según

---

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 215.

todos los datos de que disponemos, parece ser que la forma en que se desarrolló el Universo es «justamente el correcto» para la aparición y la evolución de la vida. Nosotros, sin ninguna duda, verdaderamente vivimos en un momento especial en la vida del Universo.

Costó un tiempo que las estrellas recorriesen sus cielos de vida y alimentasen a las galaxias con la materia prima necesaria para la formación de los planetas y la vida. Entonces costó más tiempo que la inteligencia surgiera en al menos uno de esos planetas. Los seres humanos son entidades interesantes y complicados, y vivimos en el momento más interesante e importante de la vida del Universo porque es el único momento en que las criaturas como nosotros podríamos existir.

La aparición del hombre sobre la Tierra ha necesitado un proceso largo, pero si nos fijamos detalladamente y volvemos al recuerdo de la Biblia en lo que respecta al Génesis 2:1 leeremos que dice: «Así quedaron terminados los cielos y la tierra...» y seguidamente nos enseña que «Dios procedió a formar al hombre del polvo del suelo...» (Gen. 2:7). El Génesis fue compilado y escrito por Moisés en el Sinaí, en 1513 a. de C. y forma parte del Pentateuco. El libro señala a Dios como el creador del Universo y de la primera pareja humana.

Otro dato muy importante a tener en cuenta en el desarrollo de la vida es preguntarnos ¿de dónde provienen los elementos químicos? Si partimos de los hechos de que el Universo es plano, se está expandiendo, tiene una constante cosmológica pequeña y contiene irregularidades causadas por la materia agrupándose bajo la influencia de la gravedad, veremos que el orden de esto es importante, porque la vida empieza con el proceso de formación de las estrellas. Estamos hechos de una diversidad de material bariónico, además de hidrógeno —combinado con el oxígeno forma el agua—; el hidrógeno es el más ligero y abundante de todos los elementos del Universo. Cada elemento en nuestros cuerpos, aparte de los átomos de hidrógeno, ha sido fabricado dentro de una estrella, y eso tarda bastante tiempo. De modo que el hecho de que nosotros existamos requiere que el Universo sea grande y «viejo»<sup>955</sup>.

---

<sup>955</sup> *Ibíd.*, p. 167.

Otro elemento que no se puede dejar de mencionar es el carbono, pues es imprescindible para la vida, ya que sin él no podríamos existir. De todos los elementos químicos que hay en el Universo, el carbono y el silicio son los únicos que pueden formar las largas cadenas moleculares necesarias para la vida<sup>956</sup>.

Existen dos razones por las que el carbono es tan importante para la vida. La primera es que cada átomo de carbono es capaz de hacer cuatro conexiones separadas (enlaces) a otros átomos, incluyendo otros átomos de carbono, al mismo tiempo. Con la excepción de un par de casos especiales bastante peculiares, éste es el máximo número de enlaces que puede hacer ningún átomo, de modo que el carbono es capaz de hacer muchas conexiones a otros átomos y puede hallarse en el corazón de un compuesto complejo que contenga muchos átomos de diferentes elementos<sup>957</sup>. La otra razón por la que el carbono es tan importante es que es relativamente común. Aparte del hidrógeno y el helio que componen la mayor parte del material bariónico del Universo, el elemento más común es el oxígeno y el segundo más común es el carbono, ambos producidos por el proceso de nucleosíntesis estelar.

Algunos científicos, incluyendo a Alfred Hoyle, señalaron que el hecho de que nosotros existamos se debe a la gran importancia que tiene el carbono-12 para el desarrollo de la vida orgánica, en combinación con el hidrógeno y el nitrógeno. Un núcleo de carbono-12 mediante un proceso de transformación acaba convirtiéndose en nitrógeno-15. Esto ha llevado a un descubrimiento profundo de mayor importancia para nosotros, y para toda la vida en la Tierra. Es importante entender que el nitrógeno es uno de los elementos esenciales de la vida, como la conocemos en nuestro planeta. Existen varias maneras para fabricar carbón y oxígeno, pero no para hacer nitrógeno. Según Gribbin:

«Se puede decir con certeza que cada pedacito de nitrógeno en la atmósfera y en nuestro cuerpo fue creado dentro de las estrellas bastante parecidas al Sol, pero probablemente un poco más masivas que nuestra fuente solar»<sup>958</sup>.

---

<sup>956</sup> FERNÁNDEZ, Telmo y MONTESINOS, ob. cit., p. 355.

<sup>957</sup> Existen otros átomos que pueden hacer cuatro vínculos químicos cada uno, los más destacados son los del silicio. Pero hay ocho veces más átomos de carbono que de silicio, y en cualquier caso los vínculos hechos por el silicio son más débiles que los hechos por el carbono.

<sup>958</sup> GRIBBIN, John, ob. cit., p. 179.

Es más, no estaríamos aquí si estos elementos fabricados dentro de las estrellas no se hubiesen escapado al Universo en general, y hubieran formado la materia prima para generaciones posteriores de estrellas, planetas y seres humanos<sup>959</sup>.

### **Las leyes que rigen el Universo tienen una relación con el desarrollo de la vida**

Como vemos las leyes que rigen nuestro Universo guardan una estrecha relación con el desarrollo de la vida misma. Si estas leyes fueran diferentes la vida no sería posible, y posiblemente el mismo Universo sería muy diferente. No hay que olvidar que la vida misma es una parte extraordinaria de un Universo que no podía desarrollarse mejor. Hoy en día se sabe que la vida originó a través de una serie progresiva de reacciones de síntesis, los átomos se combinaron en compuestos simples, éstos se combinaron a su vez en compuestos más complejos y estos compuestos más complejos finalmente se organizaron y constituyeron las células vivas. Esta organización se llevó a cabo gracias a ciertas propiedades físicas y químicas que imperaban en la Tierra primitiva.

Todo esto nos lleva a preguntarnos ¿cómo surgió la vida en la Tierra?, y ¿hay vida en algún otro lugar del Universo? Todo el mundo sabe lo que es la vida, pero no hay ninguna definición completamente satisfactoria que nos describa correctamente el significado de «vida». Una definición básica que nos ayude en nuestros propósitos enfatiza que la vida involucra utilizar energía del entorno circundante para desarrollar moléculas complejas, crecer y reproducirse. La vida siempre se «alimenta» de una fuente de energía externa —en el caso de la vida en la superficie de la Tierra, esa fuente de energía es el Sol—. Una definición levemente más sutil también enfatiza que la vida siempre está relacionada con sistemas que están lejos del equilibrio químico. Por ejemplo, como consecuencia de los procesos de vida de la Tierra, la atmósfera es rica en oxígeno, el cual es altamente reactivo. Si no hubiera vida en la Tierra, el oxígeno rápidamente se vería encerrado en moléculas estables como el agua o el dióxido de carbono. El hecho de que nuestro vecino Venus tenga una atmósfera estable (en

---

<sup>959</sup> *Ibíd.*, p. 180.

equilibrio) rica en dióxido de carbono es una evidencia de peso de que el planeta no abriga vida<sup>960</sup>.

Las evidencias fósiles muestran que la vida (la vida unicelular) ya existía en la Tierra hace casi 4 mil millones de años, menos de mil millones de años después de que se formase la Tierra. Unos pocos cientos de millones de años dan la impresión de que parece poco tiempo para que la química progrese de cosas simples como el dióxido de carbono y el amoníaco a compuestos fundamentales como las proteínas y el ADN. Para los bioquímicos existen dos tipos de moléculas biológicas grandes que forman las bases de la vida en la Tierra. Las proteínas proporcionan la estructura de nuestro cuerpo (incluidas cosas como el cabello y las uñas, así como el músculo), mientras que otra familia de proteínas, conocidas como enzimas, controla directamente la química de nuestro cuerpo. Los ácidos nucleicos (incluido el ADN, el ácido desoxirribonucleico) contienen las instrucciones codificadas que informan a la maquinaria de la célula de cómo hacer tipos diferentes de proteína.

Según los científicos, cuando nuestro planeta se enfrió empezaron a existir moléculas orgánicas complejas; A partir de entonces la velocidad a la que la vida surgió fue sorprendente. Hace pocos años, los astrónomos también identificaron estos tipos de moléculas en otras galaxias, demostrando que su existencia en el espacio interestelar es literalmente un fenómeno universal, no uno limitado a nuestra Galaxia<sup>961</sup>.

### **Las condiciones especiales de la Tierra**

Si nos fijamos con un poco más de detalle, veremos que la verdadera dimensión de la Tierra, planeta donde vivimos, es realmente sobrecogedora. La Tierra es el tercer planeta del Sistema Solar. Esta situación orbital y sus características de masa la convierten en un planeta privilegiado, con una temperatura media de unos 15° C, agua en forma líquida y una atmósfera densa con oxígeno, condiciones imprescindibles para el desarrollo de la vida. Sin la inclinación de la Tierra, no tendríamos una variedad tan

---

<sup>960</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>961</sup> *Ibid.*, p. 227.

espectacular de paisajes, ni extremos de frío y calor. No existirían las estaciones y, lo que es más importante, no se darían las condiciones perfectas para la vida.

La Tierra, además de poseer esas características, goza de otras más sofisticadas: la Luna ayuda a que la inclinación de su eje de rotación con respecto al plano de la eclíptica sea estable; la Tierra posee un campo magnético que defleca las partículas energéticas del viento solar; y por último Júpiter contribuye a que las docenas de miles de asteroides situados más allá de la órbita de Marte permanezcan en un cinturón relativamente estable, de modo que la probabilidad de colisiones catastróficas con asteroides grandes se reduce a, aproximadamente, una cada 100 millones de años<sup>962</sup>.

La atmósfera influye de manera decisiva en la existencia de vida en nuestro planeta. La función de la atmósfera relacionada con la vida son tres: actúa como filtro de radiaciones perjudiciales, regula la temperatura del planeta y contiene los gases necesarios para la vida. Es decir, contiene el oxígeno y el dióxido de carbono. Estos gases son esenciales para la respiración y la fotosíntesis. El oxígeno de la atmósfera terrestre está producido y mantenido por procesos biológicos. Sin la vida no habría oxígeno libre.

En nuestro planeta, el agua líquida es fundamental para la vida ya que sin ella no sería posible la vida de los seres vivos. Su especial estructura molecular, dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, ha sido un ingrediente muy importante en la aparición de la vida en nuestro planeta. Esto se debe a las varias características que posee: su tensión superficial, su capilaridad, su resistencia a los cambios de temperatura, el amplio rango de temperaturas en el que se puede encontrar en fase líquida, su gran capacidad calorífica, su dilatación durante la congelación, su máxima densidad a cuatro grados centígrados, su alta constante dieléctrica y, sobre todo, su poder como disolvente — muchas de las sustancias propias de los seres vivos se encuentran en forma de disolución acuosa.

El agua es un compuesto que se encuentra, en forma gaseosa y de manera relativamente abundante, en las nubes del medio interestelar, donde se forman las

---

<sup>962</sup> SILK, Joseph, ob. cit., p. 362.

estrellas. Sin embargo, para que haya agua líquida se necesitan condiciones muy especiales: un intervalo estrecho de temperaturas y una presión no demasiado baja. Esto sólo se puede dar en planetas y satélites. Sin embargo, la Tierra es el único lugar donde sabemos con seguridad que existe agua en estado líquido. Esto dejará de ser así dentro de unos 1.000 millones de años; cuando el flujo solar aumente en un 10 por 100 con respecto a su valor actual el agua líquida habrá desaparecido de la Tierra<sup>963</sup>.

Todos estos datos contradicen a escritores como Christiane Nüsslein-Volhard que piensa:

«La conclusión más importante que se puede extraer de esta teoría —evolución— es que las características de los seres vivos están sometidos a unas leyes elaboradas a lo largo de la historia evolutiva. Todas las formas de vida existentes en la actualidad descienden de las que han sobrevivido en el transcurso de la evolución. No son el resultado del diseño misterioso e insondable de ningún Creador»<sup>964</sup>.

### **La importancia de la religión y la filosofía en la ciencia**

Como podemos ver, la física por sí sola no puede resolver el problema de lo que pasó antes del punto cero del Big Bang y necesita la ayuda de la religión y la filosofía. El filósofo y científico David A. Hollinger explica en su obra *Science, Jews and Culture: Studies in Mid-Twentieth Century*, que en un estudio efectuado en 1969 la *Carnegie Commission* sobre la Higher Education en Estados Unidos, concluyó que a pesar de que los judíos eran solamente el 3 por ciento de la población americana. De los 303 colegios y universidades que fueron inspeccionadas el 9 por ciento de ellos eran judíos; teniendo una participación de estudiantes en física del 26 por ciento, y el 20 por ciento en filosofía. Esto nos da una idea de la importancia que tienen las ciencias y la filosofía en el judaísmo. Dicha importancia es también un factor muy importante en el cristianismo y en el Islam.

---

<sup>963</sup> SILK, Joseph, ob. cit., p. 363.

<sup>964</sup> Nüsslein-Volhard, Christiane, *Genésis y desarrollo de la vida*. Crítica, Barcelona, 2009, p. 23.



El Papa Pablo VI, siguiendo la alocución que diera el Papa Pio XII el 24 de junio de 1939, manifestó en su discurso en la Universidad Gregoriana el 12 de marzo de 1964:

«En el camino de la enseñanza y la ciencia se volviese a la segura vía del Doctor Angélico [...] El método tomasiano tiene por objeto una educación integral y coherente (alma, mente, cuerpo). Para que esto sea posible, el proceso educativo debe tener en cuenta tres cuestiones conexas: A) La intrínseca unión fe-razón. Esto es, la fe necesita de la razón y la razón necesita de la fe, para estudiar y comprender el mundo físico y metafísico así como las relaciones que existen entre estos dos. B) En el proceso de estudio e investigación fe-razón y razón-fe deben estar integradas en el contexto la virtud. Aquí están los fundamentos para la formación de una recta conciencia. C) Y es en ésta sobre la que se levanta el estudio, la investigación y los conocimientos científicos físicos, metafísicos y teológicos».

Estos datos reflejan que el conflicto intelectual entre la ciencia, la religión, y la filosofía es manifiestamente exagerado. Siempre ha existido un diálogo activo entre ciencia y religión. En esta arena tan importante suelen coincidir científicos y religiosos. Esto se puede comprobar en las conferencias internacionales organizadas juntamente por The Center for Theology y The Natural Sciences at Berkeley y The Vatican Observatory at Castell Gandolfo<sup>965</sup>.

Un año antes de su muerte, Hermann Cohen confirmaba que no sólo ha sucedido que la filosofía ha retenido y restablecido una y otra vez su conexión natural con los pensamientos religiosos originarios, sino que también la religión, en la medida en que ha aspirado a adquirir una configuración científica, ha tenido que reconocer y buscar siempre en la filosofía su *fundamento de verdad*. Pregunta:

¿Qué sería la religión y qué sería de ella si pretendiese surgir o siquiera alimentarse de otras fuentes distintas de aquellas que constituyen el manantial de la verdad? ¿Y de qué otro modo podría obtener y afirmar su participación en la verdad, si no es participando

---

<sup>965</sup> POLKINGHOME, J.C., *Science and Providence: God's Intention with the World*. Queen's College, Cambridge, 2005.

de la filosofía? ¿Acaso debería haber una *doble* verdad, una para lo divino y otra para lo humano? ¿No es la verdad única e indivisa, como dice nuestro poeta filósofo?<sup>966</sup>

En todas las épocas la humanidad ha seguido el camino indicado por este interrogante, el cual no podía quedar sin respuesta. En cada uno de sus momentos cumbre la religión se ha entrelazado con la filosofía auténtica, y la filosofía misma debe su surgimiento a los dioses patrios en la antigüedad platónica. Como dice Cohen, sería conveniente para la filosofía que la investigación *medievalista* se ocupase de ello más de lo que ha hecho hasta ahora<sup>967</sup>.

Como hemos podido comprobar, todos estos seres humanos, ya sean personas religiosas, científicas o filósofas, desarrollan una capacidad humana y espiritual que les lleva más allá de la norma, y revelan un potencial «divino» que existe en cada hombre y en cada mujer. Siempre tratando de conservar su paz y su serenidad en medio de las turbulencias que nos rodean y oprimen. Aspirando a vivir con generosidad y con apertura de corazón, tratando siempre de mejorar a aquellos que su pensamiento sea religioso o no, es, a veces algo subdesarrollado, o incluso primitivo.

---

<sup>966</sup> COHEN, Hermann, *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 2008, p. 23.

<sup>967</sup> *Ibid.*, p. 24.

## CONCLUSIONES

Como hemos podido comprobar, toda la obra de Maimónides refleja un profundo sentido religioso y un pensamiento claro, profundo y muy estructurado; lo mismo ocurrió con la obra de Santo Tomás de Aquino. Los dos pensadores se enfrentaron al dilema creación *versus* eternidad, afirmando, no demostrando, tanto el orden eterno del mundo —como creía Aristóteles— como la creación *ex nihilo*. Ambos pensadores dan a entender que Aristóteles no dijo que sus argumentos a favor de la eternidad del mundo fueran concluyentes. Tanto Maimónides como Santo Tomás de Aquino presentan a Aristóteles como un buscador de la verdad que esbozaba teorías más o menos plausibles.

Tengo que manifestar que solo he relatado algunos aspectos que he creído necesario de los muchos aspectos de su filosofía, en los que ambos tienen el gran mérito de realzar la filosofía en un período tan importante como fue el siglo XIII. Tanto Maimónides como Santo Tomás presentaron planteamientos filosóficos de gran originalidad. Por ello fueron capaces de ayudar extraordinariamente a sus respectivas comunidades, en un período crítico en que tanto la comunidad judía como la comunidad cristiana estaban necesitadas de buenos líderes.

La impronta dejada en sus trabajos de filosofía religiosa era tan honda que fueron capaces de expresar y ampliar con claridad la visión filosófica que empezaba a surgir en este período tan importante. Maimónides y Santo Tomás tienen el mérito de haber sido los primeros en enseñar con gran profundidad el enorme acrecentamiento de riquezas que representaban la ciencia y la filosofía greco-árabes para los teólogos judío-cristianos. Su avidez heroica hacia todos los conocimientos accesibles al hombre es lo que ambas comunidades necesitaban.

Aunque las teorías de la eternidad y de la creación resulten difícilmente sostenibles, la primera es menos sostenible, por ello es preferible decantarse, en su opinión, por las leyes reveladas, por la idea de que el mundo fue creado de la nada. Lo cual es indispensable para mantener la creencia de que Dios gobierna el mundo, como

ya hemos visto. Pues suponer que el mundo surgió por necesidad es como decir que el mundo sólo está gobernado por las leyes de la naturaleza. Y cualquier interferencia de Dios en el curso de eventos tendría que ser excluido. Por tanto, la actividad de Dios debe estar por encima de la regularidad inherente en las cosas para que realice sus propósitos en el mundo en relación a su deseo. Sin embargo, hay que señalar que los dos teólogos y filósofos distinguen con gran claridad entre los dominios de la fe y de la razón o entre la filosofía y la teología, cada una de las cuales es concebida como ciencia completa e independiente.

Llama la atención la coincidencia en estas áreas de estudio, en lo que se refiere a los primeros destinatarios; la *Suma teológica* es dirigida principalmente, según indica expresamente Santo Tomás, a los «novatos en esta disciplina» (huius doctrinae novicios), que se ven sumidos en profundos pensamientos, perplejos ante tantos problemas, y por esto el autor expone «en forma apta para la instrucción de los principiantes» (ad eruditionem incipientium), con el objeto inicial de la *Guía de los perplejos*, según especifica el mismo Maimónides.

Maimónides era humano, racionalista y hombre apasionado, maestro de todo lo que estudió, aunque abierto siempre a nuevas evidencias y una mayor comprensión. Descubrió el orden y armonía del Universo e intuyó la presencia, en la naturaleza, de un intelecto supremo. La naturaleza es una estructura perfecta que sólo podemos entender de manera imperfecta y que debe imbuirnos, por tanto, de un sentimiento de humildad. Saber que existe algo, para nosotros, realmente misterioso y que se manifiesta como la forma más elevada de sabiduría y como la belleza más resplandeciente constituye la esencia del auténtico sentimiento religioso.

### **Para Maimónides la verdadera ciencia es el conocimiento de Dios**

Para Maimónides la perfección más deseable, y de la que uno puede estar orgulloso, es el conocimiento de Dios, que es la verdadera ciencia. La última visión prometida al hombre es la contemplación del modo en que Dios gobierna el mundo, es decir, el estudio de la estructura racional del Universo. La visión suprema es la aprehensión de los atributos de Dios, de las acciones de Dios en el mundo.

El objeto fundamental de la *Guía de perplejos*, según Maimónides, era el de instruir a la persona religiosa que, creyendo en la ley y habiendo estudiado filosofía, se hallaba desconcertada por las contradicciones que parecían existir entre ambas. Para esas personas se esforzó en compatibilizar la ley con la filosofía y la filosofía con la ley. Maimónides deseaba ilustrar a dichas personas que creían en la verdad de la ley, que cumplía con sus obligaciones morales y religiosas y que habían emprendido estudios filosóficos. Una vez que la razón humana había atraído y ayudado a una determinada persona, resultaba difícil aceptar la interpretación literal de la ley. Por estas razones escribió su *Guía de perplejos*. La traducción Latina se convirtió en fuente de inspiración para muchos escolásticos cristianos, especialmente, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Algunos historiadores, incluso llegaron a comentar que la Guía era precursora de la Suma Teológica de Santo Tomás.

Maimónides entendía que aunque la verdad resplandece de un modo, a veces, tan claro como «la luz del día», nuestra naturaleza y nuestros hábitos, tienden un velo que la ocultan como si fuera de «noche». Y es que aunque, de vez en cuando, nos alumbre el resplandor de un relámpago, solemos pasarnos la vida profundamente sumidos en la «oscuridad de la noche»<sup>968</sup>. Maimónides nos recuerda que los seres humanos somos las únicas criaturas del Cosmos que comparten una cualidad con Dios, es decir, la razón. Es ese importantísimo sentido en el que la humanidad se asemeja a Dios. El intelecto con el que Dios ha dotado al hombre es lo que le permite distinguir lo verdadero de lo falso, y esto es lo que le acerca a nuestro Creador.

Maimónides encarecidamente nos recomienda que debemos vivir de acuerdo con la naturaleza y en armonía con el orden del mundo. Y, cuando así lo hacemos, atribuímos a las cosas su justo valor. Entonces es cuando dejamos de ir en pos de cosas que sólo son buenas en apariencia, como las propiedades y el dinero, y nos lanzamos a la búsqueda de las cosas que son realmente positivas, como la sabiduría y la virtud.

Él deseaba alejar al individuo de las creencias imaginarias que provocan miedo y acercarlo a una comprensión racional que le aporte ecuanimidad. La recompensa que acompaña a este cambio no se limita a la liberación intelectual, sino que también comporta una transformación existencial y una profunda conversión espiritual interior.

---

<sup>968</sup> Guía, introd.

Su intención era que el individuo supiera obtener una valoración más profunda de su sentimiento religioso para que estuviera en armonía con la razón.

En cuanto a las enseñanzas que nos ofrece la *Mishneh Torah*, se centra fundamentalmente en los fundamentos de la ley judía, armonizándola con una claridad extraordinaria. Refleja los Mandamientos con una teología de naturaleza filosófica. Un ejemplo claro lo vemos en el mandamiento según el cual debemos amar y temer a Dios. Maimónides señala que cuando el ser humano contempla la magnificencia de la obra de Dios y se da cuenta de su infinita sabiduría, reconoce su pequeñez y llega a amarlo<sup>969</sup>.

Conocer la naturaleza del Universo es una forma de alcanzar el amor de Dios que sólo se realiza con la percepción directa de la realidad del ser y la contemplación de la sabiduría de Dios que en su obra se manifiesta.

Deseo señalar, además, que el supremo interés de Maimónides era la sabiduría judía, y sus escritos voluminosos en este campo eventualmente lo establecieron como la más importante autoridad rabínica en el mundo. Desde lejanas congregaciones le escribían solicitándole sus opiniones sobre algunos puntos controvertidos relacionados con el dogma y el ritual judío, ya que era considerado «el segundo Moisés». Cuando finalmente murió a la edad de sesenta y nueve, debido a una enfermedad crónica y a su incesante actividad, el pueblo judío sintió una profunda devoción y pena en todo Israel. En el mismo Cairo las comunidades judía y musulmana observaron un duelo nacional por tres días, y en Jerusalén se observó un ayuno general. Su cuerpo fue enterrado en Tiberias, cuya situación está al lado del Mar de Galilea, y su tumba sigue permaneciendo un lugar de peregrinación hasta el día de hoy.

### **Santo Tomás siempre buscó la verdad, esa verdad que conduce a Dios**

Como bien es sabido, Santo Tomás logró llevar a cabo, como anteriormente lo hiciera Maimónides, uno de los mayores cambios doctrinales en la historia de la religión, Santo Tomás trabajó incansablemente en busca de la verdad, esa verdad que

---

<sup>969</sup> *Ibid.*, MT, II 1-5.

conduce al encuentro de Dios. Desde esta perspectiva comprendió al hombre, por eso resume que la verdad es el fin que todo ser inteligente ha de perseguir. Para poder hacerlo con éxito, el hombre ha de usar todas las facultades que posee, es decir, según nos indica Santo Tomás, el cuerpo y sus sentidos, el alma y sus potencias<sup>970</sup>. Él es un gran intelectual que trata de servir a la fe cristiana y a su Iglesia, aplicando su máximo esfuerzo y rigor, y lo hace de una forma extraordinaria como hemos visto.

Santo Tomás trata de saber la verdad sobre sí mismo y descubrir si esto es además natural a la naturaleza de cada ser humano. El hombre no sólo es el punto de partida y centro de sus facultades racionales, sino también se pregunta cuál es el objeto de su vida y de su momento más trágico, su mismo final. Por esto piensa que sí existe continuidad en un mundo espiritual. Santo Tomás se ocupa de dar una respuesta al problema del hombre. Sin embargo, lo más difícil es saber qué es el alma<sup>971</sup>.

Para hallar una respuesta adecuada, Santo Tomás, como cristiano y hombre de fe, busca la respuesta en las Sagradas escrituras que aparte de estar totalmente dedicadas a Dios y al culto divino, son también la manifestación del mismo Dios como explica la Ley mosaica, la Profecía, y el Nuevo Testamento, desde el punto de vista cristiano. Además usa la filosofía de Aristóteles que comprendía todo el saber de su tiempo y creó nuevas disciplinas como ya se indicó anteriormente. Aristóteles afirmó que los sentidos son la puerta del conocimiento y que la esencia de las cosas sólo puede ser estudiada en el mundo de lo singular y concreto. La filosofía primera desemboca en el estudio del ser más eminente, que estaría definido como acto puro, primer motor o Causa primera, principio de la cadena «sin fin» del movimiento. Sin embargo Santo Tomás se declara contrario al pensamiento aristotélico, el cual sostiene que todo conocimiento se fundamenta en las percepciones sensibles. Este aspecto de Aristóteles es rechazado por Santo Tomás, como antes lo hiciera Maimónides; para ambos el dios aristotélico no crea ni ejerce providencia alguna en el mundo, ya que únicamente está concebido como motor inconsciente.

---

<sup>970</sup> LOBATO, Abelardo, *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I. Edicep, Valencia, 1994, p. 21.

<sup>971</sup> SANTO TOMÁS, *De verit.* 10, 8 ad 8.

Santo Tomás piensa que el Universo es una mezcla de varias sustancias y por este motivo no es uniforme. Los entes que lo forman, aparte de ser diferentes, están situados en determinados lugares de acuerdo a un proyecto inteligente de Dios. En el centro de su creación, el hombre tiene la dignidad de estar situado en la línea divisoria que une el mundo material y el espiritual. Por esto el hombre, como ser inteligente tiene la capacidad de ascender o descender según sea su grado de ser.

La obra de Santo Tomás está dedicada a explicar a la humanidad la existencia de Dios y todo lo que concierne al hombre como ser. Esto lo lleva a cabo de una manera clara y empleando un lenguaje inteligible para que pueda ser comprendido en toda su profundidad por todas aquellas personas interesadas en el conocimiento de Dios y en la fe cristiana. Por ello Santo Tomás, insiste que los seres humanos «miren hacia lo alto»<sup>972</sup>, el lugar donde ellos pueden hallar la perfección y teniendo siempre en cuenta el buen ejemplo de Jesús y de su vida. El cual, según la fe cristiana, fue enviado por Dios padre para la salvación del mundo.

Santo Tomás, lo mismo que Maimónides fue un hombre de fe. Su pensamiento especulativo se inicia desde el conocimiento de las realidades reveladas por Dios; de una fe nunca puesta en duda. Sus estudios de la filosofía los realiza usando textos tanto filosóficos como teológicos. Ambos, Santo Tomás y Maimónides juzgan la filosofía sin dejarse asimilar por ella, por eso en sus conclusiones juzgan la filosofía basándose en sus respectivas tradiciones. Pero ambos no olvidan nunca que el término filosofía significa amor a la sabiduría que abarca todo lo cognoscible por la razón humana. Este no es un conocimiento que surge de un modo natural y espontáneo, sino de modo reflexivo y organizado sistemáticamente. Por esto supieron reconocer la gran aportación que hiciera Platón y luego Aristóteles, que sería el encargado de continuar su obra. El rigor y profundidad de su obra hicieron que su filosofía fuera considerada durante siglos como algo definitivo. Esto sí lo supieron reconocer, tanto Maimónides como Santo Tomás.

Como sabemos, la unión entre fe y razón, siempre guardando una distinción, para no confundir a nadie, significa entre otras cosas, que la fe se edifica sobre la razón;

---

<sup>972</sup> LOBATO, Abelardo, ob. cit., p. 33.



hay entre ellas una cierta continuidad. Para creer es necesario poseer un conocimiento previo o praecognitio; no sería posible, por ejemplo, creer que Dios es eterno si la razón humana no pudiese captar naturalmente, al menos en cierta medida, qué es Dios y qué es la eternidad<sup>973</sup>. Para Santo Tomás, Dios en su simplicidad contiene todas las perfecciones, y por esto puede verterse con generosidad en una emanación constante y creadora, producto de su amor a los hombres. No obstante, existe una escala entre los seres en la creación de Dios. El hombre, como ya se ha comentado, es el ser que une el mundo espiritual y el material.

Los cristianos, gracias a Santo Tomás, comprobaron con satisfacción que habían encontrado, por fin, su propia filosofía. No se quiere ver que si hoy existe una filosofía como tal, se debe a la paciente labor de los pensadores medievales. Si la característica del pensamiento moderno es la distinción entre lo que es demostrable y lo que no lo es, fue en el siglo XIII cuando se fundó la filosofía moderna, esto se debió, como hemos comentado, al esfuerzo de hombres como Maimónides, Alberto Magno y sobre todo, gracias a santo Tomás de Aquino<sup>974</sup>.

Además del reconocimiento que acabamos de hacer de Maimónides y de Santo Tomás, he considerado importante para esta tesis añadir algunas aportaciones de algunos científicos, especialmente de Albert Einstein, por su gran aportación a la humanidad, y que benefician a esta tesis en cuanto nos ofrecen un mayor conocimiento en relación a las condiciones que hacen que el Universo sea lo que es hoy y así nos ayudan a entender mejor la creación extraordinaria de Dios.

### **Para Einstein un espíritu inmensamente superior se manifiesta en las leyes de la naturaleza**

Aunque una considerable minoría de seres occidentales y que algunos científicos no suscriban la idea del Dios personalizado, y que puedan pensar que el concepto de Dios carezca de significado, no pueden negar que los seres humanos, a través de su

---

<sup>973</sup> *S. Th.* II-II q. 8 a. 8 ad 2.

<sup>974</sup> GILSON, Étienne, *La filosofía en la Edad Media*, 2ª ed., trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Gredos, 1965, p. 493.

historia, siempre han reflexionado sobre preguntas que no son susceptibles de obtener una solución definitiva. La contemplación de la belleza, la mortalidad y el sufrimiento han sido parte esencial de la experiencia humana, y a muchos les parece una actitud no sólo arrogante, sino poco realista desecharlas de manera terminante. Sin embargo, para otros científicos, no sólo Dios estaba más allá del alcance de la mente humana, sino que el mundo natural era también decididamente esquivo. Sin embargo, por perturbadora que fuera esta revolución científica, los físicos no parecían que estuvieran demasiado consternados. Einstein había afirmado que su teoría de la relatividad era correcta. Los distinguidos miembros de la Real Sociedad Astronómica, reunidos en 1919 en Burlington House, Londres, declararon que su logro «representa uno de los mayores logros del pensamiento humano»<sup>975</sup>. Isaacson expone el brillante trabajo de Einstein de la siguiente manera:

Einstein logró elaborar una de las más imaginativas y espectaculares revisiones de nuestros conceptos sobre el Universo de toda la historia. La teoría de la relatividad general no era meramente la interpretación de algunos datos experimentales o el descubrimiento de un conjunto de leyes más precisas; era una forma totalmente nueva de ver la realidad<sup>976</sup>.

Einstein estaba convencido de que la base de la tolerancia era la humildad, la creencia de que nadie tenía derecho a imponer ideas y creencias a otros. Lo que hacía especial a Einstein era el hecho de que su mente y su alma se veían atemperadas por su humildad. Se sentía humildemente maravillado ante la belleza de la obra de la naturaleza. No pocas veces inestía de que:

«Un espíritu se manifiesta en las leyes del Universo; un espíritu inmensamente superior al del hombre, y uno ante el que nosotros, con nuestros modestos poderes, debemos sentirnos humildes»<sup>977</sup>.

---

<sup>975</sup> ISAACSON, Walter, op. cit., p. 293.

<sup>976</sup> Ibid., p. 256.

<sup>977</sup> EINSTEIN, Albert, “Einstein a Phyllis Wright, 24 de enero de 1936, AEA 52-337 en Walter Isaacson, *Einstein*. Random House Mondadori, Barcelona, 2008, p. 594.

Siempre consideró que ese sentimiento de reverencia, ese sentimiento religioso, era la fuente de todo arte y ciencia verdaderos. Y era lo que a él le guiaba, y era también lo que le daba su hermosa mezcla de confianza y asombro.

Debemos reconocer que el gran esfuerzo realizado por los rabinos, los teólogos cristianos y los filósofos y, como no, por científicos como Einstein, como acabamos de ver, durante la historia de la humanidad ha sido impresionante. Todos los sistemas de creencias han tenido que esforzarse para mostrar que lo supremo no puede ser adecuadamente expresado en ningún sistema teórico. Cuando vemos que durante el comienzo del período moderno, la idea de Dios parece ser reducida a una hipótesis científica y que Dios se convierte en una explicación última del Universo, en lugar de simbolizar lo inefable, vemos con horror que Dios ha sido reducido a un mero *deva* o dios<sup>978</sup>.

Sin embargo, hay mucho que aprender de las formas más antiguas de reflexionar sobre la religión. Hemos visto que, lejos de contemplar la revelación como algo estático, fijo e inmutable, los judíos, cristianos y musulmanes supieron todos que la verdad era simbólica, que la Escritura no podía ser interpretada de forma literal y que los textos sagrados tienen múltiples significados, pero cuando se refieren a Dios, sólo cabe una interpretación. Los teólogos monoteístas siempre han insistido sobre la importancia que tiene la integridad intelectual y en la necesidad de pensar por uno mismo.

La religión puede ayudarnos a abordar las inseguridades del futuro. No cabe plantear una ruptura entre ciencia, teología y filosofía, porque estas disciplinas tienen esferas diferentes de competencia. Los Padres de la Iglesia, san Agustín, santo Tomás, los pensadores árabes y los rabinos, incluyendo sobre todo a Maimónides, fueron todos transmisores fundamentales del monoteísmo. Todos ellos nos han ayudado a comprender los términos religiosos básicos que ha hecho posible que la fe no sea algo problemático, sino que sea algo connatural al ser humano. Seguimos moviéndonos en nuestro ambiente diario sin entender casi nada acerca del mundo y de Dios. Dedicamos poco tiempo a pensar en el mecanismo que genera la luz solar que hace posible la vida,

---

<sup>978</sup> ARMSTRONG, Karen, op. cit., p. 353.

en la gravedad que nos une a la Tierra y que de otra forma nos lanzaría al espacio, o en los átomos de los que estamos constituidos y de cuya estabilidad dependemos de manera fundamental. No muchos de nosotros dedicamos tiempo a preguntarnos por qué la naturaleza es de la forma que es, de dónde surgió el Cosmos, o si siempre estuvo aquí, o si existen límites fundamentales de lo que los humanos pueden saber.

Los éxitos y espectaculares descubrimientos de la física clásica mostraron que la naturaleza es básicamente inteligible y que se ajusta a leyes propias y estrictas. Ahora aprendemos que, además, la podemos manipular a nuestro favor. El ser humano en este autoascenso piensa que se ha convertido en «señor de la creación»; el hombre ha conseguido llegar a un divorcio artificial, y tiene mucho que ver con la crisis ecológica que hoy amenaza la existencia misma de la civilización humana.

En nuestra sociedad aún sigue siendo normal para los padres y los maestros responder a estas cuestiones con un encogimiento de hombros, o con una referencia a creencias religiosas vagamente recordadas. Algunos se sienten incómodos con cuestiones de este tipo, porque nos muestran vívidamente las limitaciones del entendimiento humano. Pero gran parte de la filosofía y de la ciencia han estado guiadas por tales preguntas.

Los grandes maestros morales de la humanidad, fueron según Einstein, genios artísticos del arte de vivir. El mismo Einstein siempre se preocupó de buscar la verdad incondicionalmente aun cuando obtenerla y hacerla accesible a todos pudiese entrañar grandes sacrificios en esfuerzos y felicidad. Si consideramos, dice Einstein, las condiciones de vida actuales de la humanidad civilizada de nuestra época, aun desde el punto de vista de las normas religiosas más elementales, hemos de sentir sin duda una desilusión profunda y dolorosa ante lo que nos ofrece. Pues mientras la religión prescribe amor fraterno en las relaciones entre individuos y grupos, el escenario actual más parece «un campo de batalla que una orquesta»<sup>979</sup>.

Resalta Einstein que el principio rector es, en todas partes, tanto en la vida económica como en la política, la lucha implacable por el éxito a expensas del prójimo.

---

<sup>979</sup> EINSTEIN, Albert, *Mis ideas y opiniones*. Prisa Innova, Madrid, 2009, p. 93.

Este espíritu competitivo predomina incluso en escuelas y universidades y, destruyendo todos los sentimientos de cooperación y fraternidad, concibe el triunfo no como algo derivado del amor al trabajo fecundo y concienzudo, sino como algo que nace de la ambición personal y del miedo al rechazo<sup>980</sup>.

Hoy se considera a la ética una disciplina autónoma que no está ligada a la religión o ni siquiera a la filosofía. Sin embargo, no se puede ignorar el aporte religioso y filosófico en las teorías científicas como hemos expuesto. El pensamiento de Einstein es algo que deberíamos considerar como un buen ejemplo a seguir. Él estaba convencido de que es posible ser un científico dedicado y creer en Dios. El hecho de que algunos científicos sean escépticos con respecto a la existencia de un ser superior, no quiere decir que en el caso de todos esto sea así.

En el caso de Stephen Hawking ocurre algo parecido, cuando se hizo de la cátedra lucasiana en la Universidad de Cambridge en 1979, en la conferencia titulada *¿Está próximo el final de la física teórica?* manifestó que la física teórica alcanzará su meta cuando hayamos obtenido un conjunto de leyes físicas locales, sugiriendo al mismo tiempo que no podía dejarse de lado a la metafísica o a la religión. No hay que olvidar que Hawking es miembro, lo mismo que otros científicos de la Academia de Ciencias Vaticana<sup>981</sup>. Dicha Academia tiene por objeto honrar la ciencia pura, asegurar su libertad y favorecer la investigación. La Academia fue fundada originalmente en 1603, con otro nombre. Pero en 1936 el Sumo Pontífice Pío XI le dio su nombre actual.

Hawking añadió que sentía que ninguna de las obras que existen se dirigía realmente a las cuestiones que le habían llevado a investigar en cosmología y en la teoría cuántica, dichas cuestiones son las siguientes: ¿De dónde viene el Universo? ¿Cómo y por qué empezó? ¿Tendrá un final?, y, en caso afirmativo, ¿cómo será? Éstas son —decía— cuestiones de interés para todos los hombres. Después de todo este esfuerzo de la humanidad a través de los años ¿Cómo es posible que se insista que no puede existir relación alguna entre ciencia, religión y filosofía en algo tan importante como la Creación, cuando científicos tan conocidos como los que acabamos de mencionar confirman lo contrario?

---

<sup>980</sup> *Ibíd*

<sup>981</sup> HAWKING, Stephen W., *Historia del tiempo*. Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 22.

Si trazamos toda la historia de las ciencias naturales, no podemos dejar de notar que los científicos en sus respectivas disciplinas cuando construyen hipótesis y teorías, éstas han sido desarrolladas por filósofos y religiosos y fueron absorbidas por los científicos en el proceso de su entrenamiento y su propia educación. Todos los científicos que piensan en términos teóricos constantemente hablan de esto con sentimiento de gratitud cuando tienen que preparar sus trabajos para presentarlos en conferencias internacionales y congresos. Por tanto la conexión entre filosofía, religión y ciencia es un hecho y está caracterizada por la interacción profunda que siempre han mantenido.

Algunas personas piensan que la ciencia ha alcanzado tal nivel de pensamiento teórico que ya no necesita a la filosofía o la religión. Sin embargo, cualquier científico, particularmente el teórico, conoce en su corazón que su actividad creativa se debe en gran medida a la filosofía. Sin esta no podría ser verdaderamente eficiente. Todos los teóricos sobresalientes han sido guiados por la cultura filosófica y por tanto, intentan inspirar a sus alumnos con su influencia benéfica para que puedan llegar a ser especialistas capaces de analizar en profundidad todos los principios y sistemas conocidos a la ciencia, descubriendo sus contradicciones internas y vencéndolas produciendo nuevos conceptos. Auténticos científicos, y queremos decir con esto, científicos que posean un conocimiento profundo, como los ejemplos arriba mencionados, nunca han vuelto la espalda a la filosofía.

La piedra angular del valor de la filosofía como visión del mundo y metodología es el grado que tenga en su conexión con la vida. Esta conexión puede ser directa e indirecta, pensando en todo el sistema de la cultura, por medio de la ciencia, del arte, de la moralidad, de la religión, de la ley y de la política. Como una forma especial de conocimiento social, constantemente relacionándose con todas sus formas, la filosofía es su confirmación teórica y su interpretación. Algunos creen que las ciencias pueden permanecer separadas de la filosofía, que el científico debe evitar filosofar, pues la filosofía frecuentemente se la considera sin base y generalmente imprecisa. Si al término filosofía se le da una interpretación tan pobre, entonces, naturalmente cualquiera estará de acuerdo con el dicho inglés: «Physics beware of metaphysics». Sin embargo, dicha advertencia no puede aplicarse a la filosofía en su sentido más significativa. Las ciencias no pueden y no deben romper sus conexiones con la verdadera

filosofía. La ciencia, la filosofía y la religión como venimos manifestando, siempre han estado unidas y han aprendido una de las otras. La filosofía siempre ha ganado de los descubrimientos científicos una fuerza renovada, lo mismo ha ocurrido con la religión y viceversa.

En la antigüedad, como sabemos, prácticamente todos los científicos eran al mismo tiempo filósofos, religiosos y científicos. La conexión entre ciencia, religión y filosofía ha perdurado durante miles de años. En nuestros días estas condiciones no sólo han sido preservadas sino que son cada vez más fuertes. Por ejemplo, la filosofía, la religión y la física al principio estaban orgánicamente interconectadas, particularmente en los trabajos de Maimónides, Santo Tomás, Galileo, Descartes, Kepler, Newton, Hubble, Lemaître, Berstein y Einstein. Hoy la física está considerada como la reina de las ciencias. Estos puntos de vista contienen cierta medida de verdad, sin embargo la filosofía puede ser llamada la «ciencia de las ciencias» probablemente en el sentido de que es, en efecto, consciente de sí misma en el sentido de que nos estamos refiriendo. Es la fuente de la que se alimentan todas las ciencias en lo que respecta a sus puntos de vista y a sus principios metodológicos. Es decir, la filosofía, la religión y la ciencia se pueden considerar socios iguales que contienen un pensamiento creativo en lo que respecta a sus exploraciones para alcanzar la verdad. La filosofía no reemplaza la ciencia o la religión ni las dirige, pero las fortalece con principios generales de pensamiento teórico.

Por siglos los seres humanos han observado con esperanza el desarrollo de la tecnología pensando que si dominan las fuerzas de la naturaleza esto les proporcionará felicidad y abundancia, lo cual será suficiente para ayudar la vida humana basándose sobre principios racionales. La humanidad ha conseguido bastante de esto, pero al mismo tiempo, también ha conseguido organizar un gran «desorden». ¿Por cuánto tiempo y cómo podremos acumular los productos desechados que el hombre moderno proporciona? Aquí es donde necesitamos un punto de vista claro filosófico de la historia. Por qué, porque de las contradicciones de las fuerzas creadas y la actividad del hombre se vuelven contra él. ¿No es esto un problema social y filosófico profundo? El advenimiento de la edad atómica fue marcado por una aniquilación horrorífica y asesinato en masa. ¿Por cuánto tiempo está amenaza de la bomba atómica, y otras, tienen que permanecer sobre nuestras alegrías y esperanzas?

Como vemos la religión se integra en la filosofía y en la ciencia. Completa sus problemas, que son los problemas de la cultura humana, que permanece incompleta y defectuosa sin la referencia de todos sus problemas a la unicidad de Dios.

Estas y otras cuestiones de nuestro tiempo no pueden ser resueltas por la suprema ciencia de la física, matemáticas, cibernética, química, biología, o por la ciencia natural como un todo, a pesar de sus grandes descubrimientos. Estas cuestiones, que son el ejercicio de las mentes de toda la humanidad y están relacionadas con la vida de hoy y de nuestro futuro, deben ser respondidas por la filosofía científica y la religión.

En cuanto a los científicos, la mayoría de ellos han estado demasiado ocupados con el desarrollo de nuevas teorías que describan cómo es el Universo para hacerse la pregunta de *por qué* existimos. No obstante, si descubrimos una teoría completa, con el tiempo habrá de ser, en sus líneas maestras, comprensible para todos y no únicamente para unos pocos científicos. Entonces todos, filósofos, científicos, y religiosos seremos capaces de tomar parte en la discusión de por qué existe el Universo y por qué existimos nosotros. Si encontrásemos una respuesta a esto, sería el triunfo definitivo de la razón humana, porque entonces conoceríamos el pensamiento de Dios.



# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES

### 1. OBRAS DE PLATÓN

PLATÓN, *República*, trad. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1981.

PLATÓN, *Protágoras*, trad. J. Velarde Lombraña, Gredos, Madrid, 1981.

### 2. OBRAS DE ARISTÓTELES

ARISTÓTELES, *Física*, trad. Alberto Sánchez, Edimat, Madrid, 2001.

ARISTÓTELES, *Las categorías*, edición bilingüe, introd.; trad. y notas por H. Gianori y María I. Flisfichs, ed. Universitaria, Chile, 1988.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. Alberto Sánchez, Editar, Madrid, 2001.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. J. Marías, Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales, 9ª ed., Madrid, 2009.

### 3. OBRAS DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *De Ente et Essentia*; Opuscula Omnia Necnon Opuscula Minora; Ad fidem Codicum ac editit R. Rp. Joanes Terrier O.P., Paris, P. Lethielleux, 1949.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones Disputatae, De Veritati*; cura et Studio P. Fr. Raymundi Spiazzi; O.P. in Studio generali F.F. Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae Lectoris, T. I, Editio revisa VIII, Taurini, Marietti, 1949.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Super Boetium de Trinitate*; Commissio Leonina, Roma, 1992

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*; Texto latino de la edición crítica Leonina; Trad. y anotaciones por una comisión de los PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo O.P., 16 vol., Madrid, 1950-1964.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*; Edición dirigida por los P.P. Laureano Robles Caicedo y Adolfo Robles Sierra, Introducción general por el P. J.M. Garganta, 2 vols. Madrid, BAC, 1967-8.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Ética a Nicómano*, trad. J.MARIÁS, IEP, 1981, 3ª Ed.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae, De Malo*; cura et Studio P. Bazzi, M. Calcaterra, T.S. Centi E. Odelto, P.M. Pession, in Studio generali F.F. Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae Lectorum, T. II, Taurini, Marietti, Editio VIII revisa 1949.

#### **4. OBRAS DE MAIMÓNIDES**

MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, ed. David Gonzalo Maeso, Trotta, 3ª ed., Madrid, 2001,

MAIMÓNIDES, *Mishneh Torah*, ed. Abraham Platkin, Moisés Katznelson, Isidoro Niborski and Jacobo Isaias Lerman. Editorial Sinaí, Tel-Aviv, 1998,

MAIMÓNIDES, *Comentario de la Mishnah*. Joel L. Kraemer, Doubleday, New York, 2008

MAIMÓNIDES, *Eight Chapters*. Jay M. Harris, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

MAIMÓNIDES, *Ocho capítulos*, trad. David Gonzalo Raga y Fernando Mora. Cairo. Joel L.Kraemer, Cairo, Barcelona, 2010.

## DICCIONARIOS

Diccionario Enciclopédico Plaza & Janes, vol. V. Barcelona, 1974.

Eliade Mircea, Enciclopedia of Religión, vol. 7, MacMillan Publishing Co., New York, 1987.

Enciclopedia de la Biblia, vol. VII, Éxito, Barcelona, 1986.

Encyclopaedia Judáica, vol. VII, Meter Pyblishing House, Inc., New York, 1996.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. IV, T & T Clark, Edimburg.

Encyclopedia Salvat, Salvat Editores, Barcelona, 1986.

## OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

- AGUILERA, Concha, *Historia del pensamiento*. Sarpe, Madrid, 1988.
- ALEGRE GORRI, Antonio, *Estudios sobre los presocráticos*. Anthropos, Barcelona, 1994.
- ALONSO, M., *La cronología de las obras de Averroes*. Miscellanea Comillas, Madrid, 1943.
- ARKOUN, Mohammed, *El pensamiento árabe*. Paidós, Barcelona, 1992.
- ARMSTRONG, Dave, *Galileo, The Myths and the Facts*. Biblia y Tradición, Villarreal, 2008.
- ARMSTRONG, Karen, *En defensa de Dios*. Paidós, Barcelona, 2009
- ARÓSTEGUI, Antonio, *Esquemas para una Historia de la Filosofía occidental*. Ediciones CAM, Granada, 1953.
- ASÍN PALACIOS, M., *Masarra y su escuela, Orígenes de la filosofía hispano musulmana*. Obras Escogidas, Madrid, 1946.
- BAER, Yitzak, *Historia de los judíos en la España cristiana*. Riopiedras Ediciones, Barcelona.
- BAKER y TAYLOR, *Historia del pensamiento*, vol. I. Sarpe, Madrid, 1988.
- BERMAN, Lawrence, *Medieval Political Philosophy*. Ralph Lerner and Mushin Mahdi, New York, 1963.
- BLANCA BUSTAMENTE, Carlos y Marcial Rubio Correa, *Derecho Constitucional General*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú, Lima, 1986.
- BRASA, Mariano, U.A., *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*, ponencia de Nicolás de Cusa: *¿Medievo o modernidad?* Presentada en el Congreso de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza, 1996.
- BRAUNFELS, WOLFGANG, *Carlomagno*, trad. María José Buxó-Dulce Montesinos, Salvat, Barcelona, 1988.
- BROWNE, Lewis, *The Wisdom of Israel*. Michael Joseph, Ltd., 2ª ed., Great Britain, 1960.
- BUENO, Miguel, *Las grandes direcciones de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- CALAPRICE, Alice, *Dear Profesor Einstein*. Prometheus, New York, 2002.

CANO, José y Ferre, Dolores, *Cinco Epístolas de Maimónides*. Riopiedras Ediciones, Barcelona.

CEUPENS, F., *De historia primaeva*; Roma, 1958.

CLAREEN, Eugene M., *Religious Origins of Modern Science*; Eerdmans, Gran Rapids, 1972.

COHEN, Hermann, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos, Barcelona, 2004.

— *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2008.

COHEN, Shaye J.D., *From de Maccabees to the Mishnah*. The Westminster Press, U.S.A., 1987.

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, vol. I. Ariel 4ª ed., Barcelona, 1994.

— *Sócrates y Platón, vida, pensamiento y obra*. Ariel, Barcelona, 2004, p. 46.

CORTABARRÍA, A., *Las obras y la filosofía de Alfarabi y Al-Kindi en los escritos de San Alberto Magno*; Las Caldas de Besaya, 1953.

CRENSHAW, James L., *Old Testament Wisdom*; Atlanta, 1981.

CROMBIE, I.M., *análisis de las doctrinas de Platón*. Revista de Occidente, Madrid, 1979.

DE LIBERA, Alain, *Pensar en la Edad Media*, trad. José Mª Ortega y Gonçal Mayos, Anthropos, Barcelona, 2000.

DEL VALLE RODRÍGUEZ, *Maimónides*. Ética Aben Ezra Ediciones, Madrid, 2004.

DE RATH, Valérie, *Le Père du big bang*. Ediciones Labor, Bruselas, 1994.

DÜRR, Hans-Peter, *Ciencia y religión*, trad. Manuel Laguillo, Ellago Ediciones, Castellón, 2009.

EINSTEIN, Albert, *Historical and Cultural Perspectives*. The Centennial Symposium in Jerusalem. Mineola (NY), Dove Publications, 1997.

— *Ideas and Opinions*, trad. Ana Golder Barton. Random House Mondadori, New York, 2000.

FERNÁNDEZ CRUZ, M., *Filosofía hispano musulmana*. Revista de occidente, Madrid, 1957.

FERNÁNDEZ MITRE, Enrique, *Historia de la cristiandad*. Trotta, 2ª ed., Madrid, 2006.

FERNÁNDEZ, Telmo y Benjamín Montesinos, *El desafío del Universo*. Espasa Calpe, Barcelona, 2007.

FISCHER, Aloys y Richer, Raul, *La filosofía presocrática. Sócrates y los Sofistas*. Revista de Occidente, Madrid, 1935

GAMOW, George, *Thirty Years that SOC Physics: The Store of Quantum Theory*. New York, 1996.

GARCÍA BORRÓN, Juan Carlos, *Historia de la filosofía*. Ediciones del Serbal, Barcelona. 1998.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Editorial Cincel, Madrid, 1985.

GARDET, L., *Introduction à la Theologie musulmane*; Paris, 1948.

GILSON, Étienne, *Avicenne et le point de depart de Duns Escot*, T IV; 1927.

— *El tomismo*, trad. Alberto Oteiza Quimo. Editorial Desclée, Buenos Aires, 1943.

— *El ser y los filósofos*. Eunsa, Pamplona, 1979.

— *La filosofía en la Edad Media*. Gredos, 2ª ed., Madrid, 1985.

— *San Buenaventura*, Buenos Aires, 1948.

— *Le Philosophe et la Théologie*, Fayard, 1960.

GOICHON, M., *La distinction d'après Ibn Sina*. Paris, 1937.

GOMPERTZ, Theodor, *Pensadores griegos*. Editorial Herder, 3ª ed., Barcelona, 2010.

GONZÁLEZ, Justo L., *Historia del cristianismo*, t. I. Unilit, Miami, 1994.

GREENE, Brian, *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Textura of Realit*. Knopt, New York, 2004.

— *El universo elegante*. Crítica, 8ª ed., Barcelona, 2010.

GREYMONAR, Ludovico, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, trad. Pere Lluís Font; Crítica, Barcelona.

GRIBBING, John, *Biografía del Universo*, trad. Susana Martínez Mendizábal. Crítica, Barcelona, 2007.

GROSSMAN, Abraham, *The Relations between the Social Structure and the Spiritual Activity of Jewish Communities in the Geonic Period*. Jerusalem, Zion 53, 1988.

GRUEN, Erich S., *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Harvard University, London, Press, 2002.

GUELLUY, R., *Los comienzos de la salvación*; Salamanca, 1965.

GUERRERO, Ramón, *La filosofía árabe*. Crítica, Madrid, 1987.

GUTHRIE, William, K., *Los filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, 5ª ed., México, 2003.

GUTTMAN, Julios, *Philosophies of Judaism*. David W. Sirveman, Holt, Rinehart and Wiston, Inc, U.S.A., 1964.

HABERMAN, Jacob, *Maimonides and Aquinas*. KTAV Publishing House, Inc., New York, 1979.

HARRIS, Jay, *Maimónides After 800 Years*. Harvard University Press, Cambridge, 2007.

HARTMAN, D., *Torah and Philosophy Quest*; Varda Books, 2002.

HASNER, Pierre, Strauss y Cropsey, Joseph, *Historia de la filosofía*. México, 1996.

HAWKING, Stephen, *Historia del tiempo*, trad.Manuel Sánchez Ron, Calpe, Madrid, 2007.

HERNÁNDEZ CRUZ, Miguel, *La filosofía árabe*. Revista de Occidente, Madrid, 1963.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*. Editorial Herder, 2ª ed., Barcelona, 1997.

HOLTON, Gerald, *The Rebellion against Science at the Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge, 2000.

HOOD, Joan and B., *Aquinas and the Jews*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1995.

HUSIK, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York, 1916.

ISAACSON, Walter, *Einstein. Su vida y su universo*, trad. Francisco J. Ramos. Random House Mondadori, Barcelona, 2008.

JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos*. Ediciones F.C.E., 3ª ed., Madrid, 1982.

— *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, 9ª ed., Madrid, 2000.

JEANS, James, *Astronomy and Cosmogony*. University Press, Cambridge, 1929.

- JOLIVET, T., *Historia de la filosofía*. Siglo veintiuno editores, Madrid, 2002.
- *La filosofía medieval en occidente*. Trotta, 2ª ed., Madrid, 2006.
- KARAN, J. *La ciudad virtuosa de Alfarabi*. Ciencia Tomista, Madrid, 1939.
- KARPPE, S., *Sefer ha-Zoar*, trad. francesa de J. de Pauly, Paris, 1905.
- KENNY, Anthony, *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. University Press, Oxford, 1994.
- KREISER, Howard, *Maimonides' Political Thought*. State University Press of New York, New York, 1999.
- LARSON, Edward J., *Evolución*; Trad. Mercedes García Garmilla, Random House Mondadori, Barcelona, 2006.
- LEDERMAN, Leen y Teresa, Dick, *La partícula divina*, trad. J.P. Camps. Crítica, Barcelona, 2008.
- LEIZEN WEGER, Josef, Meter Stockmeir, Karlamon y Zinnhobler, Rudolf, *Historia de la Iglesia*. Editorial Herder, Barcelona, 1989.
- LEVINE, Lee I., *The Ancient Synagogue*. Yale University Press, U.S.A., 2000.
- LOMBA, Joaquín, *Avempace*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- LLAMAS, J., *Maimónides*. Biblioteca de la Cultura Española, Madrid, 1936.
- LLANO, Alejandro, *Gnoseología*. EUNSA, Pamplona, 1983.
- MADHI, Miasin, *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*. Cornell University Press, U.S.A., 2002.
- MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*. Alianza Editorial, 11ª ed., Madrid, 2003.
- METZ, Johann B., *Compasión* (conferencia pronunciada en Murcia 25-10-99), trad. José A. Zamora.
- MILLÁS VALLICROSA, José Mª, *Shelomo ibn Gabirol*. Universidad de Granada, Granada, 1993.
- *Yehuda Ha-Leví, como poeta y apologista*. Madrid, 1947.
- MINKIN, Jacob S., *The Teachings of Maimonides*. Jason Aronson Inc., New Jersey, 1993.
- MITRE, Emilio, *Judaísmo y Cristianismo*. Ediciones Istmo, Madrid, 2003.



MOORE George F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. Harvard University Press, London.

MOSTERÍN, Jesús, *Los judíos*. Alianza, Madrid, 2006.

NADDLER, Allan, *The Rambam Revival*. Harvard University Press, Cambridge.

NEMATALLAH, Caramè, *Avicenna Metaphysics Compendium*. Roma, 1926.

NÜSSLEIN-VOLHARD, Christine, *Génesis y desarrollo de la vida*. Crítica, Barcelona, 2009.

ORIÁN, Meir, *Maimonides: vida, pensamiento y obra*. Riopiedras Ediciones, Jerusalén, Barcelona..

PAIS, Abraham, *The Science and the Life of Albert Einstein*. Oxford University Press, Oxford, 1982.

PEARSON, S. Ashton, J.F., *Index Islamicus*, trad. Heffer; Cambridge, 1958.

PÉREZ BUSTAMANTE, C., *Historia de la Literatura Universal*. Madrid, 1946.

PINES, S., *The Guide of the Perplexed*; Chicago, 1963.

POLKINGHOME, J. C., *Science and Providence: God's Intention with the World*. Queen's College, Cambridge, 2005.

POPPER, Karl, *Open Universe*. Totowa, New Jersey, 1982.

PUIGMONTADA, Joseph, *Averroes*. Ediciones del Orto, Madrid, 2000.

QUADRÍ, G., *La filosofía degli arabi nel suo fiori*, vol. 2. Florencia, 1939.

RAND, E.K., *Boethius the First of the Scholastics*. New York, 1957.

RASSAM, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Rialp, Madrid, 1980.

REALE, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filósofo y científico*. Editorial Herder, 2ª ed., Barcelona, 1997.

RIAZA, Eduardo, *Historia del comienzo: Georges Lemaître, padre del Big Bang*. Encuentro, Madrid, 2010.

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *La religión judía*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2002.

ROSS, David, *Teoría de las ideas*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1986.

RUDAVSKY, Tamar, *Divine Omniscient and Future Contingents in Gersonides*, *Journal of the History of Philosophy* 21 (october, 1983).

SARTORI, Giovanni, *Qué es la democracia*, trad. Miguel Angel González y María C. Pestellini Laparelli. Santillana Ediciones, Madrid, 2003.

SCHIFFMAN, Lawrence, *From Text to Tradition*. KTAV Publishing House Inc. Habaken, New Jersey, 1991.

SEELIG, Carl, *Albert Einstein*, trad. María Luisa Pérez Torres. Espasa, Barcelona, 2005..

SERMONETTA, G., *Shmuel ibn Tibbon's Criticism of the Maimonidean Theory of Intellect*. Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, 1977.

— *Prophecy in the Writings of R. Yehuda Roman*. Jerusalem, 1978.

SIGMUND, Paul E., *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. New Cork, 1988.

SILK, Joseph, *The Big Bang*. W.H. Freeman and CO., 2<sup>a</sup> ed., New York, 1989.

SIMON, E., *An Observance in Jewish Experience*. Schoken Books, New York, 1970.

SOLOVINE, Maurece, *Albert Einstein: Letters to Solovine*. Philosophical Library, New York, 1987.

STRAUSS, Leo y Cropsey, Joseph, *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

STROUMSA, Sarah, *Maimonides in his World*. Priceton University Press, Princeton, 2009.

TWERSKY, Isidoro, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*. Yale University Press, New Haven, 1980.

— *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Harvard University Press, Massachusets, 1984.

— *Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah*. *Jewish Medieval and Reinassance Studies*. Ed. A. Altmann, Cambridge, 1967.

WICKERT, Johannes, *Albert Einstein*, trad. Nuria Roig. Ediciones 62, Barcelona, 1990.

## LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN MAIMÓNIDES Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

El núcleo de esta tesis está formado por Maimónides y Santo Tomás de Aquino. Tiene en cuenta la importancia de la filosofía clásica griega, en especial a Platón y Aristóteles. Este trabajo se centra en la obra religio-filosófica de Maimónides, especialmente, *Mishneh Torah* y *Guía de los perplejos*. En cuanto a Santo Tomás, estudia preferentemente la *Suma teológica* y la *Suma contra los gentiles*, por ser obras en las que ha vertido su filosofía religiosa. Se destaca, además, los *Comentarios a Aristóteles*, las *Cuestiones disputadas*, el *Comentario a las sentencias*, los comentarios a Aristóteles y al Pseudos-Dionisio, además, tengo en cuenta a algunos de los opúsculos de Santo Tomás.

Ellos nos ayudaron a comprender la importancia que tiene el concepto religioso monoteísta de Dios, la posición del hombre en el Universo, y el sentido de su vida. Los dos pensadores tienen la convicción de que el mundo fue creado de la nada. Ambos supieron recoger los frutos de la vida intelectual de los griegos antiguos. Los sistemas filosóficos de Maimónides y Santo Tomás son quizá los más importantes en el mundo judío y cristiano, respectivamente.

Maimónides defiende una filosofía que es fundamentalmente aristotélica; admite los argumentos que han proporcionado los filósofos para demostrar que Dios existe, es incorpóreo y es uno. La importancia de Maimónides radica en que supo dar al judaísmo su fisonomía definitiva. Por otro lado, la obra de Santo Tomás representa una ordenación sistemática de los elementos más diversos en un conjunto único. Sus escritos exhiben gran conocimiento crítico de su distinción entre la razón y la fe.

Este trabajo estudia también la conexión que existe entre la religión, la filosofía y la ciencia, por la conexión que siempre han tenido. Es deseo de mi trabajo proporcionar toda la evidencia posible para demostrar la realidad de la existencia de Dios. Para ello esta tesis finaliza con la obra y personalidad de Albert Einstein, y otros científicos que engrandecen el conocimiento de la realidad de Dios.

En cuanto a la estructuración de este trabajo, éste consta de cuatro partes. En la parte primera se comenta los diversos valores que el ser humano posee de manera natural, que comenzaron en los comienzos de la raza humana. La idea de la creación no ha existido en ninguna religión de la antigüedad, salvo en el judaísmo. El mundo en su conjunto y cada una de las cosas que lo componen tienen en Dios su idea ejemplar. En los Padres de la Iglesia tenemos afirmada la misma doctrina.

Por su parte Platón considera el bien como origen de todo ser. El Bien es aquello que en sí mismo tiene su propia perfección. Por su parte, Aristóteles afirma que el mundo, a pesar de ser eterno, depende de Dios. Afirma que el ser necesario es el único objeto de la ciencia. La existencia de una sustancia inmóvil es demostrada por Aristóteles tanto en la *Metafísica* como en la *Física*. En cambio, el mensaje bíblico afirma que Dios no se sirvió de algo preexistente, todo lo produjo de la nada.

En la parte segunda se señala que en el siglo XII, Maimónides realiza un intento heroico por desantropomorfizar a Dios sin romper con la ortodoxia. Su esfuerzo hace compatible el judaísmo con la razón filosófica. El principio fundamental en que se basa el judaísmo, según la *Guía*, es la convicción de que realmente hay una creación del mundo. Por primera vez, la totalidad de la ley religiosa judía es presentada sistemáticamente. Y el vasto material creado de las discusiones del Talmud es organizado según un plan trabajado hasta el mínimo detalle. Maimónides claramente percibe la diferencia entre el Dios creador de la Biblia y el Dios de Aristóteles.

La finalización de la *Guía* tiene por finalidad tranquilizar a los perplejos. Sus estudios les han conducido a chocar con la religión, pues se hallan perplejos y confundidos a causa de las expresiones ambiguas contenidas en las Escrituras. Su otra obra maestra, *Mishneh Torah*, sienta las bases del judaísmo desde el punto de vista estrictamente religioso. Incluye una explicación meticulosa y detallada de la Ley oral, todos los preceptos, mandamientos y enmiendas existentes desde los tiempos de Moisés hasta la finalización de la Gemará, y además, incluye todas las interpretaciones de los Geonim en sus diferentes exégesis, redactadas con posterioridad a la Gemará.

Resalta que la filosofía y la ley judía conciben de igual manera la perfección última. La percepción más deseable de todas es el conocimiento de Dios. Maimónides,

igual que más tarde pensará Einstein, considera el mundo como algo que está interconectado, dirigido por ciertas leyes. Para Maimónides es evidente que este Universo no emanó del Creador por *necesidad*, sino que su creación obedece a un designio. Maimónides concluye en lo que respecta al concepto de Dios, que es una esencia absolutamente simple y desde la cual, toda definición positiva debe ser excluida.

La doctrina de los atributos negativos intenta demostrar que las afirmaciones referentes a la esencia de Dios son negativas en términos de su verdadero significado. Rechaza los atributos positivos porque todo atributo sería un accidente, y, por lo tanto, implicaría pluralidad. Admite los negativos y los que expresan acción, porque esto no implica diversidad en el agente. Maimónides está de acuerdo con que la esencia de Dios trasciende todas las perfecciones, y consecuentemente, no pueden ser predicados positivos de Él.

Maimónides fue la figura filosófica más importante de la Edad Media judía, su trabajo no solamente puso la fundación para subsecuentes investigaciones filosóficas, sino que las influenció debido a su continuada vitalidad y relevancia inmediata. Su influencia se extendió más allá del judaísmo.

La parte tercera considera la evolución del cristianismo después del Concilio de Nicea (325) hasta Santo Tomás. Él es la persona que marca una etapa decisiva en la escolástica y en el mundo cristiano.

San Agustín, con su *Ciudad de Dios*, trazó el marco histórico filosófico de la concepción medieval del mundo mediante la traducción cristiana de la *República* de Platón. El esfuerzo de San Agustín ayudó a la recepción y asimilación de la filosofía aristotélica en la cultura de los pueblos medievales. Por primera vez en el mundo occidental se entendió y realizó la filosofía como investigación. Las doctrinas fundamentales del cristianismo, como la creación, la relación de Dios con el mundo, el mal, el alma, el destino de la existencia humana y el sentido de la redención reciben su sistematización definitiva.

En este esplendoroso período destaca San Anselmo de Aosta, Pedro Abelardo, Juan Escoto Eriúgena, entre otros. Estos extraordinarios hombres sirven de vehículo de

conservación y promoción de la civilización cristiana, alcanzando su mayor auge en el siglo XIII con San Buenaventura, y San Alberto Magno. Sin embargo es Santo Tomás quién marca una etapa decisiva en la escolástica y en el mundo cristiano en general. Santo Tomás, lo mismo que Maimónides, era partidario y defensor de la filosofía de Aristóteles en todo aquello que no se oponía a la fe revelada.

Santo Tomás supo interpretar brillantemente la verdad de la revelación realizada en la fe. Piensa que el ser es el acto primero y fundamentalmente, es lo profundo e íntimo de todo. Enseña que en todas, absolutamente en todas, las obras de Dios brillan su misericordia y su justicia. Lo mejor de cuanto existe es el orden del Universo. Por tanto, el orden del Universo es also buscado o intentado por Dios.

Santo Tomás piensa con Aristóteles que la razón es la más perfecta potencia anímica del hombre. Santo Tomás manifiesta que los seres humanos son la cúspide de una creación que tiene un propósito. Hay un fin supremo al que todo está ordenado, que es Dios. El hombre no es meramente un ser viviente, sino además un viviente dotado de pensamiento y razón. Todas las criaturas, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina, pero las criaturas intelectuales lo alcanzan de una manera especial.

Toda la metafísica de Santo Tomás está dominada por la teoría del acto y la potencia. Introduce una nueva estructura metafísica, utilizada ya por Avicena, la distinción entre esencia y ser. Esto cristalizará en Santo Tomás en la teoría de la esencia y de la existencia. Dios es puro acto y las criaturas mezcla de actualidad y potencialidad. En Dios coinciden esencia y existencia; en toda criatura se distinguen. El santo suscribe las reflexiones que llevaron a Aristóteles al desarrollo de sus conceptos de potencia y acto. Entiende esos conceptos de manera similar.

Las pruebas de la existencia de Dios de Santo Tomás señalan que el hombre puede llegar al conocimiento de Dios de muchas maneras. Su pensamiento es un gran esfuerzo para demostrar la existencia de Dios, desde un conocimiento *a posteriori*. Admite que la creación *ex nihilo* es posible. Entiende que los argumentos que podrían demostrar la eternidad del mundo tienen valor necesario. La conclusión es que no puede demostrarse ni el comienzo en el tiempo ni la eternidad del mundo; y esto deja libre el

camino para creer en la creación en el tiempo. Concluye que ha habido siempre movimiento a partir del momento en que ha existido un móvil; pero este móvil no ha podido llegar a existir sino por vía de creación.

El hombre ser razonable, no es sólo un gran bien en sí, lo es también por todo el destino que le espera, y muy particularmente por la beatitud de que es capaz. Santo Tomás dice que es propio del hombre proceder gradualmente en la conquista de la verdad. La sabiduría como cualidad del hombre tiene por objeto la verdad. La perfección suma del hombre consiste en su unión con alguna más alta. El fin último de todas las cosas es Dios.

En la cuarta y última parte se describe la ciencia como producto natural de la evolución del ser humano. Durante toda la humanidad las mentes más brillantes de cada cultura han dirigido sus esfuerzos a estudiar el cielo. Así, siguiendo esta línea de pensamiento, se puede obtener un punto de vista más claro para darnos cuenta de que existe un grado de concordia entre ciencia, filosofía y religión.

A principios del siglo XX surgiría otra visión del Universo, conocida como relatividad. Esta búsqueda era importante ya que era necesario integrar en una teoría la teoría especial de la relatividad de Einstein y la teoría de la gravitación de Newton. Einstein construyó todas las herramientas teóricas y conceptuales necesarias para enfrentarse a los problemas del origen, evolución y destino del Universo. Siempre creyó que la vida de cada ser humano alcanza su más alto sentido si está al servicio de todo lo existente.

Para Einstein toda la ciencia tiene como fin último la verdad, era un hombre que se guiaba por la fe. Su creencia en descubrir las leyes que conciernen el comportamiento de todos los objetos del Universo guarda una estrecha relación con el pensamiento de Maimónides. Un ser humano, dice Maimónides, que tenga un conocimiento preciso del Universo podrá poseer nociones correctas de Dios.

Para la ciencia es un hecho de que nuestro Universo sea en muchos sentidos justamente el correcto para la aparición y la evolución de la vida. El hecho es que vivimos en un Universo donde hay determinadas leyes de física bastante bien

entendidas. Una de las sorpresas a principios del siglo XXI fue que varios científicos, entre ellos John Gribbing, concluyeron que los agujeros negros se formaron muy pronto en la vida del Universo y actuaron como las semillas a partir de las que crecieron las galaxias. Lo mismos procesos que hacen a los agujeros negros también alimentan el Universo con los elementos químicos necesarios para la aparición de la vida.

La aparición del hombre sobre la Tierra ha necesitado un proceso largo, pero sí nos fijamos detalladamente y volvemos al recuerdo de la Biblia en lo que respecta al Génesis 2:1, leeremos que dice «así quedaron terminados los cielos y la tierra ...», y seguidamente nos enseña que «Dios procedió a formar al hombre del polvo del suelo ...» (2:7). El Génesis fue compilado y escrito por Moisés en el Sinaí.

Como hemos podido comprobar estos seres humanos, ya sean personas religiosas, científicos, filósofos, desarrollan una capacidad humana y espiritual que les lleva más allá de la norma, y revelan un potencial «divino» que existe en cada ser humano. Siempre tratando de conservar su paz y su serenidad en medio de las turbulencias que nos rodean y oprimen. Aspirando a vivir con generosidad y con apertura de corazón, tratando siempre de mejorar a aquellos que su pensamiento sea religioso o no, es, a veces algo subdesarrollado, o incluso primitivo.



## **THE DOCTRINE OF THE CREATION IN MAIMONIDES AND SAINT THOMAS OF AQUINAS**

The objective of this thesis is to investigate and defend the relationship that exists in religion, philosophy and science in relation to the creation of the Universe, according to the understanding of Maimonides and Saint Thomas of Aquinas. Also includes Einstein's contribution and other contemporary scientificists to corroborate that the Universe was created by God.

The Universe was not created by God due to one necessity, it was the product of one intelligence and one divine will. The world is possible because God can create it and because its creation is not impossible. As Einstein, Aaron Bernstein and other scientificists say, the whole nature, including the human beings is not one accidental creation, is a legitimate work because there exists a fundamental cause of the whole existence.

This thesis studies also the importance of the classical Greek philosophy due to the importance that it has for us, especially Plato and Aristotle. They had put the foundations and constructed the greatest part of the structure that helps us to understand the Universe as it is today.

With reference to the structure of this thesis, it is made of four parts. Its nucleus is formed principally for Maimonides and Saint Thomas, as it is being stated. It finishes with the support of Einstein's knowledge and that of other scientificists of our era. They give us great evidence of the existence of God. The world is not an accidental creation; it is a legitimate work of God. Einstein, coinciding with Maimonides and Saint Thomas, is convinced that the life of every human being reaches its deepest sense if he is dedicated to the service of everything that exists. The intelligence needs that these things manifest themselves to him every time more and more. Einstein does not think that the events simply occur without a cause. Every thing is ordered by God to the last end of the creation. In its totality, shines God's mercy and justice. In the creation, one thing created is ordained to other, also created, as are all the parts to the whole, and the whole to God. The Universe order is something willing by God. It is not something fortuitous created due to a chain of accidents.

The last part of this thesis comments on the importance that have the black wholes of the Universe in the development and evolution of the galaxies and the stars, and above all in our Solar system, specially concerning the Earth. The development of life and man has occurred just in the precise moment.