

TOMÀS D'AQUINO I L'APOGEU DE L'ESCOLÀSTICA

El pensament a Occident fins al segle XIII es caracteritza pel predomini absolut de la filosofia d'inspiració platònica. Al predomini de l'obra d'Agustí d'Hipona (354-430) i la influència del Pseudo-Dionís l'Areopagita (segle V?) s'hi afegeix el desconeixement gairebé absolut de la filosofia d'Aristòtil durant aquest dilatat període.

Durant el segle XIII Europa entrà en contacte amb la filosofia aristotèlica: Aristòtil es tradueix, és llegit amb avidesa i es comenta. El segle XII és el segle de l'aristotelisme. És difícil de comprendre avui en dia la commoció que l'aristotelisme produí aleshores en el pensament europeu, però aquesta fou realment notable: el Papa va prevenir enèrgicament contra l'aristotelisme, els agustinians el combateren ferotgement, el bisbe de París el condemnà una i altra vegada. No obstant això, Tomàs d'Aquino insistí en assimilar-lo, construint un sistema aristotèlic cristià.

La propagació de la filosofia aristotèlica va suposar remoure la concepció agustiniana tradicional de les relacions entre fe i raó, donant lloc a un moviment, l'averroisme llatí, que va reclamar l'autonomia de la raó enfront a la fe.

1. L'aristotelisme en el segle XIII i la lluita per l'autonomia de la raó

1.1 La penetració de l'aristotelisme a Occident

Arruïnada l'Imperi Romà i finalitzada l'Edat Antiga, Occident va perdre tot contacte amb la majoria de les obres filosòfiques gregues. Aquesta pèrdua de contacte i la consolidació del platonisme cristià (gràcies, sobretot, a la monumental obra d'Agustí d'Hipona) marquen el desenvolupament de la filosofia a Europa durant els vuit segles següents. Mentrestant, s'havia donat lloc un esdeveniment històric de primera magnitud: la predicació de Mahoma i la conseqüent expansió vertiginosa de la conquesta àrab. Els àrabs conqueriren Síria i entren allà en contacte amb certs reductes de la cultura grega clàssica. Un grup de cristians havia traduït al sirí alguns textos originals de filòsofs grecs. Primer del sirí, després també directament del grec, es tradueixen a l'àrab les obres d'Aristòtil i els comentaris que a les mateixes escriviren els grans comentaristes grecs, en majoritàriament neoplatònics. Es crea així una filosofia àrab aristotèlica. En un principi els filòsofs àrabs adopten un aristotelisme fortament platonitzat. (Això no ens ha d'estranyar: el neoplatonisme havia assimilat moltes tesis de l'aristotelisme i, com s'ha senyalat, grans comentaristes grecs d'Aristòtil van ser neoplatònics; els àrabs estudiaren a Aristòtil a través d'aquests comentaris.) El màxim representant de l'aristotelisme àrab platonitzat és Avicenna (segle X). Posteriorment (segle XII), Averrois escriví comentaris a les obres d'Aristòtil eliminant totes les adherències platòniques i oferint un aristotelisme pur. Averrois va ser el més gran comentarista d'Aristòtil.

La penetració de la filosofia grega a través dels àrabs va constituir un estímul per a Occident. En el segle XII comença a Occident una intensa activitat de traducció. Es tradueixen directament del grec al llatí les obres d'Aristòtil i es tradueixen també les obres i comentaris dels filòsofs àrabs.

1.2 L'averroisme llatí

París, la universitat de París, era durant el segle XIII la capital intel·lectual d'Europa. La universitat de París es commogué amb l'arribada de l'obra aristotèlica en la seva versió íntegra i amb l'arribada dels comentaris d'Averrois que oferien un aristotelisme pur. Es va crear així un moviment aristotèlic conegut com averroisme llatí.

L'averroisme es distingí per tres afirmacions o tesis, dues de les quals eren d'origen aristotèlic i contràries a la doctrina cristiana.

En primer lloc, **l'eternitat del món**, que semblava atemptar obertament contra l'afirmació cristiana segons la qual el món fou creat per Déu. Contràriament que en la filosofia platònica, a la filosofia d'Aristòtil no hi ha cap demiürg al qual es pugui apel·lar i que es pogués interpretar en termes creacionistes. Déu, segons Aristòtil, és el motor immòbil, que mou eternament un món eternament existent, que ni ha fet i ni tan sols coneix. (D'acord amb Aristòtil, Déu no coneix el món. Déu es coneix tan sols a si mateix i en aquest conèixer-se a si mateix consisteix exclusivament la seva activitat.)

La segona tesi —també aristotèlica— de l'averroisme és que l'ànima individual, **l'ànima de cada home no és immortal**, sinó perible (moridora) i corruptible. Tan sols és immortal l'enteniment que està present en tots els homes, però que és únic i el mateix per a tota la humanitat. (Cal recordar que, al tractar l'ànima a Aristòtil, vam veure com aquest admet —a més de l'ànima corruptible que és acte i forma del cos— un enteniment que no és forma i acte del cos, del qual ens podríem demanar: tal vegada és diví?; Averrois interpreta que no és Déu sinó l'enteniment que es correspon a l'esfera de la Lluna, l'esfera celest immediatament superior a la Terra.) És fàcil observar fins a quin punt aquesta negació de la immortalitat de l'ànima és contrària a la doctrina cristiana: si es nega la immortalitat de l'ànima, perdrà tot sentit el drama cristià de la salvació.

Així estaven les coses, i els averroistes llançaren la seva tercera afirmació: la seva **teoria de la doble veritat**, això és: que hi ha dues veritats, teològica o de fe una, i filosòfica o de raó l'altra: les afirmacions, deien, segons les quals l'ànima és immortal i el món és creat són veritats d'acord amb la fe; les afirmacions oposades segons les quals l'ànima és corruptible i el món és etern son també vertaderes, però d'acord amb la raó i la filosofia. Els averroistes van ser condemnats i el seu màxim representant —Siger de Brabant (ca. 1240-1284)— va ser expulsat de la universitat de París, i condemnat a cadena perpètua.

La teoria de la doble veritat proposada pels averroistes era un intent desesperat per defensar l'autonomia de la raó enfront a la fe. Com passava amb Agustí d'Hipona, la subordinació de la raó a la fe tenia el seu principal recolzament en la convicció segons la qual la veritat és única: donat que la veritat és única i es troba continguda en la doctrina cristiana, a la raó no li resta sinó el paper d'esforçar-se per fer intel·ligible allò que prèviament es creu. Des d'aquesta perspectiva és fàcil comprendre que l'actitud dels averroistes constituïa una resposta frontal a la tesi agustiniana.

1.3 L'aristotelisme de Tomàs d'Aquino

Tomàs d'Aquino no acceptà mai aquestes tesis averroistes:

- a) Sobre l'eternitat del món, va tenir molta cura en senyalar que, al seu parer, ni el sistema aristotèlic implicava necessàriament l'eternitat del món, ni el concepte cristià de creació exclouia tampoc la possibilitat que el món sigui etern: aquest, segons Aquino, pot ser etern i creat.
- b) Pel que fa a la immortalitat de l'ànima, Aquino reinterpretà a Aristòtil afirmant que l'enteniment immortal del qual parlava Aristòtil no és únic per a tots els homes sinó la facultat superior de l'ànima, que és immortal.
- c) La tercera afirmació averroista, la doble veritat, resultava innecessària en aquest cas concret, una vegada negades les altres dues. Aquino la combaté, no per considerar-la innecessària, sinó per considerar-la inadmissible.

Aquino es separà, doncs, clarament dels averroistes en aquells punts que resultaven contraris a la fe cristiana. La seva actitud davant la filosofia d'Aristòtil va ser, no obstant, enterament positiva. Estava convençut que el sistema d'Aristòtil era, en les seves línies generals, compatible amb la fe cristiana i que, a més, ofería una interpretació de la realitat en ella mateixa valuosa i acceptable. És cert que la interpretació tomista de l'estructura última de la realitat és d'inspiració platònica i no aristotèlica. Això no és obstacle, tanmateix, per tal que el seu sistema s'articuli mitjançant conceptes i esquemes aristotèlics. Les doctrines i esquemes aristotèlics més importants acceptats i incorporats per Aquino al seu propi sistema són aquells que estan en relació a (A) l'estructura de la realitat i la interpretació de la naturalesa, (B) la teologia, (C) l'antropologia i (D) l'ètica.

(A) Estructura d'allò real i interpretació de la naturalesa

En aquest àmbit, Aquino recull les següents tesis aristotèliques:

- **La teoria aristotèlica del moviment:** definició del moviment en termes de potència i acte, anterioritat d'aquesta en relació a aquella ("res no passa de la potència a l'acte a no ser sota l'acció de quelcom que estigui ja en acte"), i classificació del moviment en canvi substancial (generació i corrupció de les substàncies) i canvis accidentals (quantitatiu, qualitatiu i local).
- **La composició hilemòrfica de les substàncies naturals,** és a dir, la teoria segons la qual les substàncies naturals són compostes de matèria i forma. Enfront a la corrent agustiniana, Aquino és fidel a l'aristotelisme afirmant que tan sols hi ha una forma substancial i que les substàncies immaterials són formes sense cap tipus de matèria.
- **La distinció entre substància i accidents:** les substàncies naturals — compostes de matèria i forma— són, al seu torn, subjectes d'unes altres formes accidentals.
- **La teoria de les quatre causes** (material, formal, eficient i final), amb la conseqüent interpretació teleològica de la naturalesa.

(B) Teologia

a) Tomàs d'Aquino accepta, en primer lloc, la demostració aristotèlica de l'existència de Déu basant-se en el moviment, entenent-lo com a pas de la potència a l'acte. Aquesta demostració aristotèlica constitueix la primera de les cinc vies tomistes.

Sota la influència d'Aristòtil, Aquino s'aparta notòriament de la corrent agustiniana pel que fa a la prova de l'existència de Déu. L'agustinisme preferia la via de

la interiorització com a més adequada; Aquino considera més adequat partir del coneixement que ens proporciona l'experiència sensible sobre l'univers. L'agustinisme partia de la immutabilitat i necessitat de les idees que l'home descobreix dins de la seva ànima mutable; Aquino parteix de la mutabilitat i contingència dels éssers de l'univers.

b) Pel que fa a la manera de concebre Déu, Aquino accepta la teoria aristotèlica que el defineix com a acte pur, sense cap tipus de potència o potencialitat. La seva actualitat és així interpretada com a l'arrel de la seva immutabilitat (si el moviment és pas de la potència a l'acte, Déu ha de ser immutable en tant que és acte sense potència) i de la seva perfecció (la imperfecció implica potencialitat en relació a les perfeccions que no es posseeixen). Aquino accepta igualment la concepció aristotèlica de Déu com a acte de pensament, com a pensament, l'objecte del qual és Ell mateix, com a pensament autpensant.

En aquest darrer punt, Aquino introdueix, no obstant, una notable correcció a l'aristotelisme. Aristòtil havia explicat que la divinitat es coneix a si mateixa, que la vida i felicitat de Déu consisteix en conèixer-se a si mateix i que no coneix res fóra d'Ell, donat que és autosuficient. Déu, segons Aristòtil, no coneix el món. La diferència radical entre la teologia d'Aristòtil i la d'Aquino prové del fet que aquest accepta la creació del món per Déu, i aquell no l'accepta. Segons Aristòtil (i aquest fou un dels punts de controvèrsia averroista), Déu no creà el món, el món és etern, Déu és tan sols el principi del moviment de l'univers i el fi cap el qual aquest s'orienta. Segons Aquino i d'acord amb el cristianisme, Déu va crear el món. Déu, doncs, el coneix: el coneix coneixent-se a si mateix, en si mateix, amb la qual cosa Aquino pot mantenir la doctrina aristotèlica segons la qual l'activitat de Déu consisteix en conèixer-se a si mateix.

(C) Antropologia

Aquino accepta la definició aristotèlica de l'ànima com a principi de vida, com a forma i acte del cos. Això el porta a admetre la concepció hilemòrfica de l'home. Enfront al platonisme agustinà, segons el qual ànima i cos són dues substàncies distintes i accidentalment unides i, per tant, l'home és l'ànima, Aquino afirma que l'home constitueix una única substància, els principis constitutius de la qual són l'ànima i el cos.

L'antropologia aristotèlica portava aparellada la negació de la immortalitat de l'ànima (punt també de la controvèrsia averroista). Aquino, aquí, com s'ha assenyalat, s'allunya d'Aristòtil en relació a la immortalitat de l'ànima. En aquest punt es gira cap a Plató, intentant una difícil síntesi de platonisme i aristotelisme.

(D) Ètica

Aquino accepta el principi aristotèlic que el fi últim de l'home és la felicitat, així com el principi segons el qual la felicitat perfecta consisteix en la contemplació, en l'activitat del coneixement. Aquesta acceptació de l'anàlisi aristotèlica del contingut de la felicitat mostra un altre punt important d'allunyament respecte de l'agustinisme. En efecte, l'afirmació que la felicitat es troba en el coneixement, suposa la primacia de la raó sobre la voluntat enfront al voluntarisme agustinista que sostenia la primacia de la voluntat sobre la raó.

Juntament amb la doctrina del fi últim, Aquino recull la idea que les normes morals es basen en la naturalesa humana i, per tant, que el coneixement d'aquesta, concebuda teleològicament, és el punt de partida per a la formulació de la llei moral natural.

2. La síntesi de l'aristotelisme i el platonisme a Tomàs d'Aquino

Tomàs d'Aquino va néixer en una família noble napolitana l'any 1224, als vint anys va ingressar a l'orde dels dominics. L'any següent es va traslladar a París per tal de continuar els seus estudis. De l'any 1248 a l'any 1252 va estudiar a Colònia i va ser deixeble d'Albert Magne. Es va graduar a París l'any 1256 i es va dedicar a l'activitat docent i investigadora a aquesta mateixa universitat i a diversos llocs d'Itàlia. Des de l'any 1269 a l'any 1272 va desenvolupar una intensa activitat intel·lectual a París, va mantenir una contínua lluita amb els averroistes i amb els franciscans agustinistes. Va morir durant el mes de març de l'any 1274.

Entre les seves obres cal destacar-ne els comentaris a les obres d'Aristòtil, de Boeci i de Pseudo-Dionís; opúscles i, sobretot, la Summa Teològica i la Summa contra Gentils. La seva filosofia ha presidit i continua presidint el pensament catòlic.

2.1 Fe i raó

L'arribada de l'aristotelisme a Occident i la teoria averroista de la doble veritat havien imposat als pensadors cristians la necessitat de replantejar el problema de les relacions entre raó i fe sobre bases distintes a les de l'agustinisme. En aquest sentit, cal destacar l'intent de Tomàs d'Aquino com el més important del pensament cristià.

(A) Els límits de la raó. La fe

La teoria aristotèlica del coneixement va constituir un punt de partida per tal de replantejar la qüestió de les relacions entre raó i fe.

La concepció platònica i neoplatònica del coneixement s'inclinava a afirmar que l'objecte propi i adequat del nostre coneixement són les realitats immaterials: l'ànima es coneix a si mateixa, el coneixement d'ella mateixa és millor i més perfecte que el que té de les coses sensibles exteriors i a través d'un procés d'elevació pot, des d'ella mateixa, accedir al coneixement dels éssers immaterials superiors. Aquesta concepció del coneixement implicava que els sistemes neoplatònics es desenvolupaven de dalt a baix, a partir del principi suprem (Bé o U).

En canvi, segons Aristòtil, el nostre coneixement comença en els sentits, té el seu origen a les dades de l'experiència sensible i, per això, l'objecte proporcionat al nostre enteniment no són les realitats immaterials sinó el ser de les realitats sensibles materials. La concepció aristotèlica del coneixement implicava una doble conseqüència: en primer lloc, que l'edifici de la filosofia s'ha de construir de baix a dalt, a partir del coneixement de les realitats sensibles; en segon lloc, que la notícia que sigui possible aconseguir sobre Déu, ha de ser necessàriament imperfecta i analògica, és a dir, basada

en l'analogia que es pugui establir entre les realitats limitades i imperfectes, que ens són conegudes, i la seva causa, infinita, el ser de la qual és inaccessible a la raó humana.

El coneixement natural sobre Déu, l'home i l'univers té, doncs, uns límits dins dels quals la raó es pot moure més o menys bé. La fe cristiana, no obstant, proporciona notícies, que van més allà d'aquests límits, sobre la natura, Déu i el destí de l'home. L'ordre sobrenatural cristià no ve, com diu Aquino a "eliminar la natura sinó a perfeccionar-la". Es tracta, doncs, de dos ordres que en principi no entren en conflicte.

(B) Continguts de la raó i de la fe

Segons Tomàs d'Aquino existeixen continguts de la raó que no ho són de la fe i existeixen continguts de la fe que no ho són de la raó, però també existeixen veritats que pertanyen a ambdós àmbits. Pel que fa als seus continguts, fe i raó delimiten dos conjunts amb una zona d'intersecció. Dos exemples que pertanyen a aquesta zona d'intersecció serien, segons Aquino, l'afirmació que el món és creat i l'afirmació que l'ànima humana és immortal.

En primer lloc, Aquino justifica la seva existència amb raons de caràcter circumstancial i estructural: circumstancialment és convenient que algunes veritats assequibles a la raó, siguin també imposades per l'autoritat de la fe; estructuralment és convenient també, davant la possibilitat d'error a la qual està sotmesa constantment la raó humana. En segon lloc, l'existència de veritats comuns a la fe i a la raó posa de manifest que la distinció entre aquestes és una distinció entre dues fonts de coneixement. Això té la seva importància a l'hora de distingir la teologia de la filosofia, que es distingeixen, no pels seus continguts, sinó per la forma d'accedir a ells.

(C) Col·laboració de la raó amb la fe

La fe i la raó constitueixen, doncs, dues fonts de coneixement distintes. Ambdues són autònomes i independents. No obstant, segons Aquino, la raó pot ajudar a la fe. La teologia pren els seus principis de la fe, però pren de la raó:

- a) En primer lloc, els seus procediments d'ordenació científica, de manera que la teologia es pugui constituir en un sistema organitzat de proposicions.
- b) En segon lloc, les seves armes dialèctiques, per poder enfrontar-se adequadament a aquelles afirmacions dels filòsofs que contradiuen els articles de fe.
- c) Finalment, aquelles dades científiques o aportacions de la filosofia que puguin ser útils per l'aclariment dels articles de fe.

(D) Col·laboració de la fe amb la raó

La fe, així mateix, dona la seva ajuda a la raó. Ja que no hi ha doble veritat i els articles de la fe cristiana contenen afirmacions la veritat de les quals és indubtable (com a creient cristià Aquino comparteix ambdues tesis amb Sant Agustí), la fe serveix a la raó de norma o criteri extrínsec: així, en cas que la raó arribàs a conclusions incompatibles amb la fe, aquestes conclusions serien necessàriament falses. Per altra banda, l'autonomia de la raó és limitada, ja que Aquino és un cristià profundament creient.

2.2 L'antropologia tomista i el coneixement intel·lectual

(A) Característiques fonamentals de l'antropologia tomista

- a) Tomàs d'Aquino afirma la immaterialitat de l'enteniment i, per tant, de l'ànima. L'enteniment té com a objecte el ser d'allò real, de tot allò real, sense cap tipus de limitació.
- b) Però en l'home l'enteniment es troba vinculat essencialment a un cos material dotat de determinats òrgans de coneixement (sentits). Aquesta vinculació de l'enteniment humà al cos té la seva arrel en la unió substancial existent entre el cos i l'ànima. Aquino, en front a l'agustinisme, sosté la unió substancial d'ambdós, recollint la teoria hylemòrfica d'Aristòtil. Per això l'enteniment humà, ja que és humà, tindrà per l'objecte adequat, no el ser de tot el real, sinó el ser de les realitats materials sensibles.
- c) Això implica que el coneixement intel·lectual comenci amb el coneixement sensible i no pugui existir sense el concurs d'aquest: l'enteniment elabora els conceptes a partir de les dades suministrades per la percepció sensible.

(B) El coneixement intel·lectual

S'ha de plantejar el problema de com és possible passar de les representacions sensibles a les representacions intel·lectuals, als conceptes. Anem a veure:

- Els conceptes es caracteritzen per ser universals. Per exemple, l'home és un animal intel·ligent i lliure. Aquesta proposició no es refereix a cap home en concret i, no obstant, és vàlida per a tots els éssers humans.
- Les nostres percepcions sensibles no són universals: ningú ha vist ni veurà l'home ni l'arbre (només Plató pensava que existeixen l'home i l'arbre universals). Els nostres sentits ens posen en contacte amb objectes individuals.

El problema de la formació dels conceptes és, doncs, el problema de com es passa de la individualitat de les percepcions sensibles a la universalitat dels conceptes. S'haurà d'admetre que l'enteniment posseeix la capacitat d'extreure d'alguna manera els conceptes a partir de les dades suministrades pel coneixement sensible. Aquesta capacitat es denomina capacitat abstractiva, i l'activitat corresponent, abstracció.

En la filosofia de Tomàs d'Aquino, l'abstracció s'explica de la següent manera:

- a) Aquino distingeix en l'enteniment una doble capacitat, una doble activitat: d'una part, l'enteniment posseeix la capacitat abstractiva, és a dir, la capacitat de universalitzar, de convertir en universals les representacions sensibles particulars; per una altra banda, posseeix la capacitat de conèixer universalment. Amb una terminologia presa d'Aristòtil, Aquino denomina a aquestes capacitats, respectivament, enteniment agent i enteniment possible.
- b) Les percepcions sensibles deixen en la imaginació o memòria una imatge o representació particular. La capacitat abstractiva o enteniment agent actua sobre aquestes imatges, i les despulla dels seus elements individuals; això fa possible que s'exerceixi la segona capacitat de l'enteniment (o enteniment possible): el coneixement mitjançant la formació de conceptes universals.

- c) Aquino afirma que allò que l'enteniment coneix primària i directament és l'universal. L'enteniment només coneix els éssers en la seva individualitat i d'una manera indirecta i secundària quan desvia la seva mirada cap a imatges particulars. Per exemple: a) els sentits perceben una figura d'unes determinades dimensions, colors,...; b) això es registra en la imaginació; c) l'enteniment, en la seva funció abstractiva, universalitza el contingut d'aquesta imatge; d) l'enteniment, en la seva funció cognoscitiva, formula el concepte d'home. L'enteniment coneix, doncs, primària i directament l'essència humana universalitzada i no l'individu humà. El coneixement de l'individu per l'enteniment té lloc de manera secundària i indirecta quan l'enteniment torna la seva mirada a la imatge i reconeix en ella a l'individu.
- d) La teoria d'Aquino sobre l'abstracció és congruent amb la seva teoria sobre el principi d'individuació. L'enteniment agent actua sobre la imatge particular i destaca les característiques essencials, l'essència, i es desprèn dels elements individuals.

D'aquesta manera d'entendre l'essència sorgeix per Aquino el problema del principi d'individuació: què és allò que fa que l'essència es multipliqui, s'individualitzi en cada membre de l'espècie? El principi d'individuació és, segons Aquino, la matèria concreta, que és distinta en cada membre de l'espècie.

2.3 L'estructura de la realitat

En el sistema filosòfic de Tomàs d'Aquino existeixen certs elements no aristotèlics. Precisament un dels punts més importants de la metafísica tomista no procedeix d'Aristòtil, sinó d'una reflexió profunda sobre el concepte cristià de creació, interpretada platònicament com a participació.

La doctrina de la creació subratlla la diferència radical existent entre Déu i la resta dels éssers, els quals són contingents, és a dir, existeixen però podrien no existir.

Tomàs d'Aquino distingeix entre el que les coses són (ESSÈNCIA) i el fet que existeixin o no (EXISTÈNCIA). Per exemple, un home és un animal racional (essència), i és fàcil de veure com aquesta definició no té res a veure amb el fet que existeixin homes o no.

Aquesta distinció conceptual entre l'essència i l'existència la utilitza com a peça fonamental del seu sistema filosòfic. A continuació exposarem com incorpora aquesta distinció a la seva metafísica.

(A) Contingència i composició d'essència i existència

La composició que distingeix a tota realitat creada és la composició d'essència i existència. Aquesta afirmació encaixa perfectament en el caràcter de contingència d'aquests éssers creats. Entenem així per **contingents** aquelles realitats que existeixen però poden no existir, la qual cosa significa **que a la seva essència no pertany necessàriament la seva existència** i per tant, són composts d'essència i existència. Només en un ésser necessari (que no pot no existir, Déu), l'essència i l'existència, és a dir, el que és i l'existir, s'identifiquen.

Déu / Ésser creats
Necessitat / Contingència
Essència / Existència

(B) L'existència com a «acte de ser»

Aquesta distinció entre el que les coses són (essència) i el fet que existeixen (existència) és interpretada per Aquino a través dels conceptes aristotèlics de potència i acte: l'essència és potència (pot ésser o existir), l'existència és acte, és a dir, actualitza aquesta capacitat d'ésser o existir.

L'acte de ser és desplega en distints nivells de perfecció, en graus més o menys perfectes segons les essències que en cada cas actualitza: l'acte de ser és més perfecte en un ésser humà que en un animal, en un animal que en una planta, en una planta que en una pedra. La perfecció en què en cada cas es realitza depèn de l'essència, de la potència o capacitat de ser d'aquesta. Aquino conclou que l'ésser de Déu no té cap limitació, inclou tota perfecció possible, ja que cap essència limitada el coarta: en ell coincideixen l'essència i l'existència. En canvi, no passa el mateix amb els éssers creats, que com hem vist, estan composts d'essència i existència els éssers creats participen del ser en graus distints, segons la capacitat de ser de les seves respectives essències. És aquí on veim el concepte platònic de participació que Tomàs d'Aquino fa servir en la seva metafísica.

2.4. Ètica i política

(A) El concepte tomista de naturalesa humana

Aquino accepta de l'aristotelisme l'afirmació que la felicitat és el fi últim de l'home, així com l'afirmació que el coneixement de la naturalesa humana permet especificar un conjunt de normes morals que constitueixen la llei natural. Aquesta orientació dóna lloc a una ètica dels fins, una ètica on la perfecció i el compliment de les exigències de la naturalesa és fonamental. Tomàs d'Aquino, seguint a Aristòtil s'adhereix a aquesta concepció finalista, teleològica de la naturalesa.

(B) Existència de la llei natural

D'acord amb la teleologia aristotèlica, Aquino afirma que l'home, així com qualsevol ésser natural posseeix certes tendències arrelades en la seva pròpia natura. Ara bé, l'ésser humà es distingeix de la resta dels éssers per la seva racionalitat, per tant, l'home és l'únic capaç de conèixer les seves pròpies tendències, d'aquesta manera pot deduir certes normes de conducta d'acord amb les exigències de la seva pròpia natura. Així es demostra, segons Aquino, l'existència de la llei natural.

Resumint, Aquino dirà que les obligacions morals de cercar la veritat i respectar les exigències de la justícia sorgeixen d'aquestes tendències naturals pròpies de l'ésser humà.

(C) Llei natural i llei positiva

L'afirmació de l'existència d'una llei natural va fer possible que Aquino formulàs les relacions entre aquesta i la llei positiva (les relacions entre *physis* i *nomos*) d'una manera sistemàtica i precisa:

- a. en primer lloc, l'existència de la llei positiva és una exigència de la pròpia llei natural. En efecte, la llei natural imposa la vida en societat i aquesta només es possible sobre la base d'unes normes legals que regulin la convivència.
- b. En segon lloc, la llei positiva constitueix una prolongació de la llei natural.
- c. Per últim, les exigències de la llei natural han de ser respectades per la legislació positiva.

Segons Tomàs d'Aquino el dret està completament connectat a la moral i el punt de connexió es troba en la idea de justícia.

(D) La llei natural i l'ordre de l'univers

La llei natural representa el principi ordenador de la conducta humana i és quelcom que està connectat dins l'ordre general de l'univers. Aquino, d'acord amb les exigències de la doctrina cristiana de la creació, posa a Déu com a causa creadora de l'univers. Aquesta ordenació divina de la naturalesa sencera rep el nom de **LLEI ETERNA**.

Aquino defineix la llei eterna com “la raó de la saviesa divina en tant que rectora de tots els actes i moviments”. Ara bé, aquesta ordenació general de l'univers no regula de la mateixa manera el comportament humà i el comportament de la resta dels éssers naturals. El comportament d'aquests es regula a través de lleis físiques, estan determinats per aquestes, no tenen llibertat. L'ésser humà, en canvi, és un ésser lliure i és per això que la seva conducta no està ordenada per lleis físiques, sinó per una llei moral que respecta la seva llibertat.

La fonamentació teològica i religiosa de la llei natural porta a Tomàs d'Aquino a considerar que és una part més de la llei eterna.