Tomás de Aquino, Aristóteles y la creación. Un enfoque desde la metafísica modal[1]

Santiago Argüello*

Ar
47-70

Resumen

En el presente trabajo se investigan las razones por las que existe una diferencia esencial entre la consideración aristotélica de la causalidad universalidad del ser y la consideración tomística de dicha causalidad como *creatio* propiamente dicha en sentido metafísico. Al respecto, se pone de relieve que Aristóteles no alcanza a considerar que Dios sea capaz de producir entidades absolutamente necesarias, pues esta clase de entes es para Aristóteles algo divino e increado: estos entes son idénticos a Dios. Son lo divino. De esta manera, si con el Aquinate es correcto considerar que el Dios de Aristóteles es causa de todo ser, al mismo tiempo se hace preciso subrayar que este ser no es universal

Abstract

The present paper deals with the essential difference between the Aristotelian consideration of the universal cause of being and the Thomistic understanding of that cause as *creatio* properly speaking, i.e. in a metaphysical sense. The paper stresses that Aristotle does not reach the thought that God is able to produce absolutely necessary beings, since this kind of beings for him something divine and uncreated: such beings would be identical to God, to the divine. Therefore, if Aquinas is correct in considering that Aristotle's God is cause of all being, it is at the same time necessary to stress that this being is not universal in all respects. Its universality would rather be related to the extant set of caused things for Aristotle.

* UCA – CONICET. Correo electrónico: yagoarg@yahoo.com.ar

[1] Me gustaría, antes que nada, agradecer los minuciosos y valiosos comentarios del/la evaluador/a anónimo/a, que me obligaron a corregir la versión original de este artículo, precisando -así lo espero- el argumento.

en sentido absoluto; antes bien, su universalidad es relativa al conjunto de realidades existentes como causadas para Aristóteles. Por último, y en virtud de la convertibilidad de ente y verdad, el estudio se centra en manifestar con la mayor claridad posible la ausencia en Aristóteles de una suposición de primeros principios lógicos. Esta interpretación de Aristóteles, elaborada a partir de la obra de Tomás de Aquino, deja el camino abierto para una más clara constatación de la originalidad de la doctrina tomística de la creación.

Finally, and because of the convertibility between being and truth, the paper focuses on the absence in Aristotle of a set of first logical principles. This interpretation of Aristotle, developed across Aquinas' works, paves the way towards a clearer understanding of the innovate character of the Thomistic teaching on creation.

Palabras clave
Tomás de Aquino
Aristóteles
Creación
Teoría modal

Key words
Thomas Aquinas
Aristotle
Creation
Modal Theory

Fecha de recepción
6 de septiembre de 2013

Aceptado para su publicación
5 de mayo de 2014

Introducción

La intelección de la atribución de una doctrina de la creación a Aristóteles por parte de Tomás de Aquino, ha crecido de forma notable en los últimos veinte años gracias a los estudios del dominico canadiense Lawrence Dewan[1]. Con todo, la cuestión todavía merece seguir aclarándose y profundizándose. Mi intención es señalar que una forma de avanzar en la temática es por medio de la metafísica modal, esto es, por la consideración metafísica de los conceptos de contingencia, posibilidad, necesidad y otros de esta naturaleza. Intentaré hacer ver que las aporías en que, en torno a esta cuestión, caen Dewan y otros, así como también Gilson y sus seguidores, son susceptibles de ser resueltas prestando atención al modo en que el Aquinate teoriza recurriendo a las nociones modales.

A fines de los '80 y bajo la dirección de Dewan, Mark Johnson publicaba un artículo en el que prolijamente listaba y analizaba los doce lugares en los que Tomás atribuye una doctrina de la creación a Aristóteles[2], al menos tomando el término "creación" en sentido general. Desde el punto de vista cronológico, las obras se ubican desde el *Comentario a las Sentencias* (1252-1256) hasta el *Comentario al De celo et mundo* (1272/3). Ahora bien, este buen trabajo de exégesis así como las discusiones de otros intérpretes de Santo Tomás, parecen haberse ceñido hasta el momento casi exclusivamente a la cuestión de la existencia o no de la atribución de la creación por parte de Tomás a Aristóteles, o bien a la existencia o no de creación en Aristóteles (al margen de la opinión de Tomás), pero poco se han detenido en la cuestión de deslindar la esencia de una doctrina de la creación en sentido general, la cual podría atribuirse a Aristóteles y respecto de la cual Tomás nunca utiliza los vocablos *creatio*, *creare* o *Creator*, y la de una doctrina tomística en sentido restringido, a la que propiamente corresponderían aquellos vocablos. Al respecto, es importante destacar que si el Aquinate se ocupó en dejar bien en claro qué es lo que Aristóteles de ningún modo pudo conocer acerca de la creación -a saber, su comienzo temporal: la *novitas mundi*, que se conoce solo por fe sobrenatural-, sobre el resto -todo lo que atañe al análisis filosófico de la cuestión- no manifiesta preocuparle en lo

[1] Cfr. Dewan (1994), donde critica la postura de Gilson y Pegis al respecto; pocos años antes se había ocupado de criticar la postura al respecto de Joseph Owens, otro seguidor de Gilson, en Dewan (1991). Otros textos -más recientes- en los que Dewan examina la doctrina tomística de la creación, son: Dewan (1995, 1999, 2006a, 2007a y 2007b). Otros textos, en los que no se examina siempre directamente el tema de la creación, pero son fundamentales para entender la postura metafísica de este autor, son recogidos en Dewan (2006b); cfr. Irizar (2008: 136-139).

[2] Cfr. Johnson (1989). Carroll (2010: 25) refiere que Steven A. Baldner habría sido tal vez el primero en señalar en un solo lugar los pasajes en los que Tomás atribuye a Aristóteles el sostenimiento de la creación.

más mínimo distinguir lo que Aristóteles enseñó de forma explícita de lo que no, al concebir que Aristóteles *de iure* podía haberlo alcanzado; aunque *de facto* no lo haya hecho o, en cualquier caso, fuera discutible si lo hizo o no.

Caracterización sintética de la concepción tomística de creación

Antes que nada conviene aclarar lo siguiente. Decir que la concepción tomística de creación es la concepción cristiana madura de creación, no equivale a decir que todo autor medieval cristiano -incluso en la etapa de madurez de la cristiandad- haya suscripto sin más a esa concepción. En este sentido, en nuestro caso no nos interesa identificar la concepción de la creación en cuanto sea "cristiana", para oponerla a la de Aristóteles, sino en cuanto sea "tomística", para observar en qué ha avanzado la especulación de Tomás de Aquino respecto de la de Aristóteles. Por tanto, que entre Aristóteles y Santo Tomás pueda a su vez existir otra concepción de la creación, la cual sigue siendo todavía un tanto general respecto de la concepción específica de Tomás de Aquino, y sobre todo qué signifique tal concepción, no es objeto de la investigación presente. Aclarado este punto, podemos proceder a caracterizar brevemente la noción de creación conforme al pensamiento de Tomás de Aquino, de tal forma que pueda advertirse mejor el sentido y alcance del análisis e interpretación que efectuaremos luego. Sobre todo, a la vista de la presente caracterización saltará luego a la vista en qué se diferencia esta concepción de creación comparada con la concepción que el mismo Tomás atribuye a Aristóteles.

El análisis metafísico maduro de la creación realizado por Tomás de Aquino, tal como se evidencia por *S.th.*, I, qq.44-47, implica la consideración de cuatro cuestiones: 1) la procesión o emanación de las creaturas a partir de Dios; 2) el modo de esta procesión; 3) el comienzo de la duración de las cosas; 4) la distinción de las cosas.

La primera de estas cuestiones encierra básicamente dos aspectos, de los cuales el primero -el que atañe a la participación y dependencia en el ser por parte de lo creado- es de corte aviceniano y el otro -el que atañe a la consistencia de lo creado- es propiamente tomasiano. Así, al tratar el tema de si todas las cosas proceden de Dios (en efecto, alguien podría objetar que la dependencia de las cosas respecto a Dios -esto es, su *creaturidad*- no entra en la esencia de las cosas), Tomás expone su teoría de que únicamente Dios es el ser subsistente por sí -Acto Puro-, y todos los demás seres son participaciones del ser; es decir, son posibles, por estar compuestos de esencia y ser; y por ser tales, entonces son causados: reciben el ser precisamente de una primera causa. Ahora bien, el ser solo puede ser dado por Dios; es inalcanzable para la causalidad de la creatura en cuanto tal, la cual nunca puede llegar a ser por sí misma. Hasta aquí, el

primer aspecto. La consideración propiamente tomística presente en el segundo aspecto aparece ante la objeción de que hay cosas eternas y necesarias en el universo, las cuales, al no poder no ser, no parecen necesitar de una causa. La respuesta de Tomás al respecto se encuentra condensada en la *tertia via* de la demostración de la existencia de Dios en *S.th.*, I, q. 2, a. 3, y explicitada en *C.G.*, II, 30 y *Q. de pot.*, q. 5, a. 3: algunas cosas necesarias -incluso necesarias de modo absoluto- tienen causa de su necesidad. De aquí que el efecto, por más necesario que sea, no sería si la causa no fuera y no quisiera libremente establecer o condicionar el efecto en el ser[3].

De la segunda cuestión hay que notar que si la totalidad del ser (*totum ens universale*) procede de Dios, entonces no puede haber ningún sustrato o material prexistente que Dios haya usado al crear las cosas. Antes que el mundo haya venido al ser, simplemente no había nada (*nullum ens*). De ahí la expresión *ex nihilo*, que puede entenderse, o bien como indicando un orden de sucesión (antes de la creación no había nada) o bien como la negación de un sujeto a partir del cual el ser es hecho. Esto implica que la creación no es un cambio: no hay una transición del no-ser al ser de tal manera que se arribe al ser por un proceso. Pues si la nada no es un término *a quo*, no hay proporción alguna entre el no-ser y el ser. En este sentido, la creación es un acto instantáneo, que produce el ser por la potencia infinita y libre de Dios. Por eso únicamente Dios puede crear, no cabiendo participación alguna de este poder. El efecto más universal y radical -el ser- solo puede ser comunicado por la causa más universal y primera, de forma inmediata, sin posible intermediación alguna de ninguna creatura.

En cuanto a la tercera cuestión, se sabe que el debate sobre la eternidad del mundo en la Facultad de Artes de París en el s. XIII fue complejo, interesante e intenso, teniendo a Buenaventura como opositor vigoroso a la compatibilidad de afirmar dicha eternidad y la enseñanza cristiana. Por su parte, Tomás estaba de acuerdo con que el mundo pudiera ser creado y eterno a la vez. Solo baste recordar aquí que él sostiene que a) aunque la eternidad del mundo no puede ser demostrada, ello no obsta a que sea posible. Asimismo, b) el inicio del mundo es un dato susceptible de ser alcanzado solo por Fe. De esta manera, los argumentos usados por teólogos como Buenaventura para mostrar la incompatibilidad de la creación y la existencia eterna son, como mucho, solo probables, pues el origen del mundo no puede ser demostrado a partir del mundo mismo.

---

[3] Entre el primer aspecto -el aviceniano- y el propiamente tomístico es válido considerar con Berro la existencia de cierta evolución en la obra del Aquinate: ver Berro (2005: 43-45, especialmente para el aspecto aviceniano, y 45-49 para el propiamente tomístico). Nótese, además, que, como se pone en evidencia en *Q. de pot.*, q.5, a.3, para la elaboración del aspecto propiamente tomístico a Tomás le ha sido de ayuda la comparación de la metafísica de Avicena con la de Averroes.

En cuarto y último término, a causa de que la bondad divina no puede ser adecuadamente representada por una sola creatura, Dios manifiesta mejor su bondad al producir muchas y diversas. Con todo, mientras la variedad de especies en el mundo glorifica a Dios, lo hace en razón justamente de que son formas ordenadas a un fin; una mera multiplicación de realidades no lo haría por el hecho mismo de la multiplicación, a la vista de que, como escribe el Aquinate, "la multitud material no tiene límite cierto sino que de suyo tiende al infinito, y el infinito es opuesto a la noción de fin" (*S.th.*, I, q. 47, a. 3, ad 2).

En conclusión de este acápite, establezcamos de forma esquemática que, en Tomás, si "creación" en sentido general -*i.e.*, aristotélico y aviceniano- significa "dependencia de todo ser respecto de una causa primera inteligente" (cfr. parte «aviceniana» de la primera cuestión y cuarta cuestión aludidas), en sentido restringido implica una suposición libre de necesidades ontológicas absolutas[4]. Así, la procedencia *ex nihilo* de lo causado y el ejercicio causal de una omnipotencia libre (segunda cuestión aludida), al margen del asunto del inicio temporal, que el Aquinate considera como cuestión de Fe (tercera cuestión aludida), puede comprenderse mejor a partir de la consideración de la suposición de entidades absolutamente necesarias por parte del Creador (parte «propiamente tomística» de la primera cuestión aludida). A continuación mostraremos que, conforme a Tomás de Aquino, en Aristóteles existe una concepción de creación en sentido general (ver acápite 3), pero no una en sentido restringido (ver acápite 4).

Los tomistas del siglo XX y la creación por parte de Dios según Aristóteles

En el s. XX algunos tomistas de renombre -Gilson a la cabeza- dedicaron algún esfuerzo en intentar negar la atribución de la creación al Dios aristotélico por parte de Tomás. La razón de este empeño es fácil de advertir: si ellos aceptaban que Tomás había atribuido la doctrina de la creación a Aristóteles, la base de interpretaciones suyas fundamentales amenazaba con derrumbarse. El trabajo hermenéutico que ellos habían realizado para desmarcar del *corpus* aristotélico la originalidad de la filosofía del *esse* tomasiano -*esse* que, según ellos, Tomás habría extraído del *Éxodo*, III, 14[5]-, corría riesgo de ser sometido a revisión completa, tratándose, pues, de una posible interpretación errónea de una cuestión metafísica medular. En efecto, si Tomás llegó a pensar de hecho que Aristóteles había sostenido una doctrina de la creación, "entonces, probablemente concedería que Aristóteles juega un rol importante en la construcción de su propia metafísica del *esse*. Después de todo, creación es la dependencia total en el *esse*" (Johnson, 1989: 130-131). Gilson, Pegis, Owens, y más recientemente

[4] Cfr. Argüello, 2005: 209-224.

[5] Cfr. Gilson, 2004: 71, 80, 83 y ss.

Jordan, conocían bastante bien la obra de Tomás como para no estar alertados ante la eventual complicación que se seguía de ceder en este punto[6].

La reacción ante la injusticia cometida por Gilson y sus secuaces en el intento de forzar los textos del Aquinate, no tardó en llegar. Sin conformar una facción compacta, McInerny, Elders, Dewan, Johnson, Turiel, Baldner, Carroll, Hankey, Sacchi, y otros similares, tomaron la ocasión para estudiar el asunto con sosiego, contribuyendo a la fidelidad, profundidad y riqueza hermenéutica en torno a la cuestión señalada (por lo demás, algo semejante a lo que Gilson y otros como Chenu, Maritain, etc., habían llevado a cabo en su momento, al reaccionar contra la ranciedad de ese neotomismo de corte cayetanista cuyo emblema hermenéutico fuera el gran Garrigou-Lagrange[7]). Mas no conviene centrarnos en los vaivenes de escuela *qua tales*, sino en observar de qué modo Tomás de Aquino atribuye la doctrina de la creación a Aristóteles. Para ello, en lo que sigue de mi trabajo me centraré en uno de los puntos medulares que hace a la distinción de la concepción tomística de "creación" respecto de la aristotélica, a saber, el de la causalidad que alcanza incluso a las sustancias y verdades que necesariamente no pueden dejar de ser jamás. Con esta exposición discutiré la interpretación de Dewan, que junto a sus múltiples virtudes posee la debilidad de no dejar suficientemente en claro esta cuestión.

Consideración aristotélica de "cierta causalidad universal de las cosas" según Tomás de Aquino

Si uno lee con atención los textos en los que Tomás atribuye causalidad eficiente al Dios de Aristóteles, siempre y en todos los casos se dice que lo causado por ese Dios es, o bien algo material y corruptible -que cae bajo la noción de "mundo" (*mundum*)-, o bien algo material incorruptible -que cae bajo la noción de "cielo" (*caelum*)-, pero nunca algo inmaterial y absolutamente necesario, que caiga bajo la noción de entidad o principio metafísico. En efecto, esta clase de entidad o principio es para Aristóteles algo divino e increado, y hasta se identifica con Dios mismo.

Veamos algunos textos en los que Tomás de Aquino atribuye "creación" al Dios del Filósofo. En *In II Sent.*, d. 1, *expositio textus* (Thomas Aquinas, 1929), donde remite al libro XII de la *Metafísica*, el Aquinate señala que lo que produce el primer principio -al que señala simultáneamente como agente, ejemplar y fin- es la forma y la materia, que son los componentes de una cosa material: *duo quae sunt partes*

[6] Cfr. Gilson (2004: 77-79, y 83-84), Pegis (1939: 101-104; 1946; 1973: 114-116), Owens (1963: 13, 453, 466-468; 1974; 1985: 73) y Jordan (1992).

[7] Cfr. Saranyana (2005).

rei, scilicet forma et materia, quae ab illo primo principio producuuntur. Antes, en ese mismo texto, el Aquinate había dicho que tal principio primero producía el ser de todas las cosas. Es fácil inferir que este ser de las cosas es el resultado de los componentes sustanciales de ellas; en otras palabras, que es su sustancia, producto de la unión de materia y forma efectuada por el principio primero, que no produce cada elemento por separado. Desde luego, en ningún momento Tomás hace mención allí de un ser (*esse*) que sea acto de la forma. En otros términos, que el Dios de Aristóteles cree la composición de forma y ser (*esse*). Por eso, cuando en la *Cuestión disputada sobre la potencia de Dios* dice que "Platón, Aristóteles, y sus seguidores, arribaron a la consideración del mismo ser universal (*ipsius esse universalis*); y por eso ellos solos establecieron cierta causa universal de las cosas, a partir de la cual todas las otras cosas surgirían a la existencia (*in essse prodirent*)" (Thomas Aquinas, 1965: q.3, a.5), a ese ser universal no hay que entenderlo de manera absoluta sino en tanto que relativo a Platón y Aristóteles. Es decir, Tomás está diciendo allí que, a diferencia de los presocráticos, que consideraban que algunos aspectos de la realidad, tales como la materia o la unión de la forma y la materia, no eran causados por Dios, para Platón y Aristóteles, en cambio, todo ser que caía bajo su vista era considerado como causado por Dios: la materia, la forma, los accidentes, y la unión de todos ellos en la sustancia. En consecuencia, ellos no consideraron el carácter causado de todo ser, tomando "ser" en sentido absoluto. Del texto citado, es importante no perder de vista el calificativo de "cierta" (*aliquam*) que Tomás adjunta a la consideración platónica y aristotélica de la primera causa de todo lo que es (*prima causa totius esse*[8]). Si resulta patente que con ese texto Tomás está arguyendo que Platón y Aristóteles tenían cierto conocimiento de la creación, no quiere decir por ello que les esté atribuyendo un conocimiento del *esse* metafísico tal como lo concibe él mismo. Lo único que cabe deducir de la atribución tomasiana, es que Aristóteles, e incluso Platón, tuvieron ambos la capacidad de concebir una causalidad universal -eficiente y final- de todas las cosas y elementos que para ellos existían[9]. Desde luego, por concebir que la materia prima ha sido causada por Dios, no se posee la última palabra sobre la doctrina de la creación.

---

[8] Cfr. Thomas Aquinas (1884: VIII, lect. 2, n. 5). Este texto completo dice así: "lo que [Averroes] introduce acerca de las opiniones de los filósofos antiguos, no tiene eficacia: ya que los antiguos físicos no pudieron alcanzar la causa primera de todo ser, sino que consideraban las causas particulares de los cambios. (…) en cambio los últimos, como Platón y Aristóteles, alcanzaron a conocer el principio de todo ser". Otra expresión que aparece poco después en ese texto es la de "causa essendi ipsi mundo" sostenida por Aristóteles (Thomas Aquinas, 1884: VIII, lect. 3, n. 6).

[9] Del texto que es considerado como el más importante en lo que se refiere a una suerte de ejercicio tomístico de historiar la filosofía, es natural deducir lo mismo: "algunos [supongamos que aquí se refiere a Platón y Aristóteles, como algunos interpretan] se elevaron a la consideración del ente en cuanto ente, y consideraron la causa de las cosas, no solo según que son *estas* o *tales*, sino según que son *entes*. Por tanto, esto que es la causa de las cosas en cuanto son entes, es necesario que sea causa de las cosas, no solo según que son *tales* por las formas accidentales, ni según que son *estas* por las formas sustanciales, sino también según todo aquello que pertenece al ser de aquellas del modo que sea" (Thomas Aquinas, 1888: I, q.44, a.2).

La ausencia en Aristóteles de una suposición de entidades absolutamente necesarias

En lo que atañe a la consideración de la causalidad divina de los cuerpos celestes -lo que se engloba bajo el término "*caelum*"-, hay que advertir, según Tomás, que "Aristóteles (…) establece que Dios es el hacedor de los cuerpos celestes, y no solo causa por modo de fin, como algunos dijeron" (Thomas Aquinas, 1886: I, cap. 3, lect. 8, n. 14); y en el *Comentario a la Metafísica*, Tomás escribe lo siguiente:

> los principios de las realidades que son siempre, a saber, los cuerpos celestes, es necesario que sean los más verdaderos. Y esto por dos razones. Primero, porque no son algunas veces verdaderos y algunas veces no lo son, y por esto trascienden en verdad a las realidades generables y corruptibles, las cuales algunas veces son y algunas veces no son. Segundo, porque nada es causa para ellos, sino que ellos mismos son causa del ser para las otras cosas. Y por esto trascienden en verdad y entidad a los cuerpos celestes: los cuales, aunque sean incorruptibles, sin embargo tienen causa, no solo cuanto a su ser movido, como algunos han opinado, sino también en lo que respecta a su ser, como aquí el Filósofo dice expresamente (Thomas Aquinas, 1971: II, lect. 2).

En este texto se encierra la clave para entender el punto que quiero hacer ver de toda la cuestión en juego; la cual es en síntesis la siguiente: en ningún lado Aristóteles sostiene que hay realidades absolutamente necesarias y a la vez condicionadas o causadas por Dios. Ni siquiera acudiendo en este caso a Tomás de Aquino (que por momentos pone en boca del griego quizá más cosas de las que dice) alcanza para obtener una conjunción aristotélica entre contingencia y necesidad; conjunción que, ciertamente, sí se obtiene acudiendo al pensamiento propio de Santo Tomás[10]. El resto de las cuestiones esenciales para conformar una noción propiamente cristiana de creación pueden entenderse mejor si se las empieza a considerar desde esta perspectiva teórica modal, la cual en ningún otro autor medieval alcanza la profundidad y claridad especulativa como en este seguidor de Aristóteles.

Al respecto, el problema central de la interpretación de Dewan reside en considerar que en todo ente, se encuentran necesariamente ligados sustancia y ser. Este autor escribe: "forma y ser son *indisolubles*; el ser sigue o necesariamente acompaña a la forma" (L. Dewan, 2006c: 198)[11]. Dewan piensa que esto es así necesariamente, siempre y en todos los casos. Lo que él no hace (salvo que es de

[10] Cfr. Argüello (2005: 192-208; 2009) y Berro (2005).

[11] Cfr. Irizar (2008: 136-139).

total obligación), es distinguir la unión de forma y ser presente en los entes *per se* necesarios -que no puede deshacerse-, y esa misma unión tal como se da en los entes *per se* contingentes -que sí se disuelve, necesariamente. Hacia el final de este acápite nos detenemos a explicar sintéticamente en qué consiste, a nuestro juicio, tanto el acierto como el error en la interpretación de este importante y reconocido exégeta de la filosofía de Tomás de Aquino.

Para adscribir a Aristóteles la noción de creación, no basta demostrar que el Estagirita enseña la dependencia de todo ser respecto de la causa primera. Por el contrario, es preciso demostrar que, según él, las sustancias que no pueden dejar de ser en absoluto, es decir, aquellas que no pueden perder su *esse*, ya que se encuentra indisolublemente unido a su forma, han sido causadas en tal modo de ser por Dios. Tales sustancias serían para Aristóteles las sustancias separadas y el alma humana. Al respecto, el texto de *Met.*, II, cap. 1 (993b 19-30), que alguno aduce como prueba de la existencia de creación en Aristóteles (Sacchi, 1997), según lo recién dicho no resulta probar sino precisamente lo contrario. En efecto, allí Aristóteles enseña que para "los principios de los entes eternos (…) no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas". Y como allí el Filósofo convierte el ser con la verdad -"de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser"-, añade que esos entes son "los más verdaderos"; mejor aún, que "no son temporalmente verdaderos", sino que lo son siempre. Ahora bien, la razón de que sean siempre es porque son necesarios, y no al revés[12]. Según *Met.*, II, cap. 1 (993b 19-30), entonces, queda claro que, tanto las entidades cuanto las verdades eternas por sí, para Aristóteles no tienen causa; siendo ellas mismas la causa de todo lo demás. Ahora bien, si esto es así, entonces no hay propiamente creación en Aristóteles, pues, como se visto en el acápite 3., "creación" en estricto sentido implica una suposición voluntaria y libre de necesidades ontológicas absolutas. Esto se pone de manifiesto al constatar que cada vez que Tomás comenta esta doctrina -ver nota n. 12-, en ningún momento él afirma que para el griego haya principios elevados, inmóviles y separados que sean causados por Dios -ni en el orden lógico, ni en el orden ontológico. Por el contrario, en esos pasajes el Aquinate identifica sin ambages estos principios con el mismo Dios de Aristóteles: ellos son divinos y, como tales, son la causa del ser, no solo del movimiento, de todas las cosas, al igual que Dios:

Es necesario que las causas comunes sean sempiternas. Pues es necesario que las primeras causas de las entidades generativas sean ingénitas, para que la generación no proceda al infinito; y máximamente estas, que son completamente inmóviles e inmateriales. Puesto que estas causas inmateriales e inmóviles son causas para las realidades sensibles que se nos aparecen, ya que son máximamente entes, y, por consiguiente, causas de otras cosas, como se ha mostrado en el segundo libro. Y

[12] "Non enim ideo aliquid est necessarium quia semper erit, set potius ideo semper erit quia est necessarium" (Thomas Aquinas, 1989: I, lect. 14, lin. 174-176).

por esto es evidente que la ciencia que estudia tales entidades es primera entre todas, y considera las causas comunes de todos los entes. Por eso, son las causas de los entes en cuanto que son entes, las que se indagan en la filosofía primera, como se propuso en el libro primero. Por eso es bastante evidente que la opinión de aquellos que pretenden que Aristóteles pensaba que Dios no es la causa de la sustancia de los cielos, sino solo de su movimiento, es falsa[13].

Para afirmar que Tomás atribuye en este caso la enseñanza de la creación a Aristóteles, el medieval debería haber dicho que el Dios aristotélico, además de ser causa de la sustancia incorruptible de los cielos, es a su vez un ser distinto de esos principios más altos, separados e inmóviles, que se suponen también como causa de todos los seres ("de todos los seres" se refiere, ya a las incorruptibles sustancias etéreas del cielo, ya a los corruptibles seres terrestres). Más aún, el Aquinate debería haber señalado que el Dios de Aristóteles es no solo distinto de dichos principios, sino también causa de ellos; mas no lo señala. Por eso, al leer pasajes de este tipo, hay que cuidar de distinguir muy bien las "causas comunes de *todos* los entes" y las sustancias celestes, las cuales, por no estar compuestas de elemento terrestre alguno, sino precisamente de éter, gozan de cierta eternidad, y, sin embargo, no son absolutamente necesarias ni divinas como lo son aquellas "causas inmateriales e inmóviles" a las que se refiere el texto citado. En el siguiente pasaje, por ejemplo, se nota a las claras esta distinción que estoy señalando, donde a estas causas de orden metafísico las llama "sustancias separadas": "… entonces el movimiento no será violento, sino natural. Así como resulta evidente en torno al movimiento de las órbitas celestes a partir de las sustancias separadas, y en torno al movimiento de los cuerpos inferiores a partir de los superiores" (Thomas Aquinas, 1971: V, lect. 6)[14]. Es decir, así como los cuerpos terrestres son movidos naturalmente por los cuerpos celestes, estos a su vez son movidos por las sustancias separadas, las cuales no son movidas por nada; son, como dijimos, propiamente divinas.

Por consiguiente, hay que notar que, en un caso, a saber, el de estas realidades y causas divinas separadas, tenemos lo que Tomás indica como entidades absolutamente necesarias, que en el caso de Aristóteles de ningún modo son creadas sino que siempre y bajo todo punto de vista se identifican con Dios; en el otro caso, a saber, el de los cuerpos celestes, tenemos entes relativamente necesarios, ya que su necesidad depende de una causa extrínseca, a saber, eficiente y/o final[15]. Estos sí son creados y movidos por lo divino, tanto para Aristóteles como para Tomás[16].

---

[13] Cfr. Thomas Aquinas (1971: VI, lect. 1 –Busa-Alarcón, n. 21) y M. Johnson (1989: 146-147).

[14] Cfr. Thomas Aquinas (1971: V, lect. 6 –Busa-Alarcón, n. 9; cfr. n. 15).

[15] Cfr. Thomas Aquinas (1971: V, lect. 6 –Busa-Alarcón, n. 7-8).

[16] En el trabajo de Litt (1963) se encontrarán los textos suficientes, tanto de Aristóteles como de Tomás, que evidencian la distinción ontológica entre las sustancias separadas de Aristóteles (o ángeles de Tomás) y los cuerpos celestes, con la consiguiente superioridad de las

Para concluir este acápite me ocuparé de dos cuestiones. La primera, aclarar lo que Tomás enseña en *De substantiis separatis*, cap. 9, donde alguien podría ver contradicha la tesis capital que se propone aquí, y la cual se ostenta por el título de este mismo acápite. La segunda cuestión, explicar con algo más de detalle mi crítica a Dewan. Comencemos por la primera. El texto mencionado dice así:

> No ha de estimarse que Platón y Aristóteles, por establecer que las sustancias inmateriales o incluso los cuerpos celestes han sido siempre, les sustrajeron la causa de ser. En efecto, no se desviaron del parecer de la fe católica por establecer que tales han sido increadas, sino por establecer que fueron siempre: lo contrario de lo cual la fe católica mantiene (Thomas Aquinas, 1968: d 58, lin. 215-222).

Lo que hace en este pasaje Tomás es quizá demasiado sutil para la mentalidad hermenéutica moderna. ¿Qué hace? Simplemente salva a Platón y Aristóteles de una incompatibilidad insoluble con la fe católica. Dice que ellos no han negado el hecho de que, ya las sustancias separadas, ya los cuerpos celestes, sean causados en el ser -esto es, creados-. Ahora bien, no negar algo no equivale exactamente a afirmarlo. Decir que Pedro no es ladrón, no equivale exactamente a decir que Pedro es buen chico. Por supuesto, si efectivamente Pedro es buen chico, y alguien ha dicho que no es malo, es claro que no existe incompatibilidad entre quien dice que es bueno y quien ha dicho que no es malo. En este sentido, no puede decirse en verdad que Tomás atribuye aquí a Platón y Aristóteles una doctrina de la causación del ser para las sustancias separadas. Solo -reiteramos- atribuye una ausencia de dificultad para compatibilizar lo que ellos han enseñado con lo que enseña la Fe católica sobre la creación[17].

De este modo, si Tomás no sostiene que Aristóteles haya dicho que "las sustancias inmateriales o separadas y los astros son creados", sino que "no dice que sean increados", hay que hacer notar al respecto que Tomás está diciendo lo siguiente: Aristóteles no está estableciendo positivamente y con seguridad, científicamente, que haya seres que no sean causados por Dios, dado que, efectivamente, él dice que todo ser ha sido causado por Dios. Por eso su enseñanza no es incompatible con la Fe. Ahora bien, en este punto se revela el diferente alcance

primeras respecto de los segundos. Sobre la incorruptibilidad e inalterabilidad materiales de las esferas celestes y su consecuente eternidad específica, cfr. Litt (1963: 44-53); en cuanto a la relación de dependencia de estas esferas respecto de las sustancias separadas o ángeles, y, a través de estos, respecto de Dios mismo, cfr. Litt (1963: 99-109; 189-199; 264-265).

[17] La interpretación de Johnson (1989: 152) es intermedia entre la mía y una que sostenga que en ese texto Tomás está atribuyendo expresamente la doctrina de la creación a Aristóteles: "Once again we do not see St. Thomas making the positive claim that Aristotle or Plato had a doctrine of creation, although that clearly seems a fair inference, given what he does say".

aludido respecto de la universalidad del ser causado por el ente primero para un filósofo griego como Aristóteles o Platón, y uno medieval como Tomás de Aquino. Por esto, llevando las cosas más allá, hay que decir que respecto de esas entidades llamadas "sustancias inmateriales" -que son para Tomás los ángeles y el alma humana-, Aristóteles no ha negado la creación, aunque tampoco la ha afirmado expresamente. No les ha negado la creación, puesto que no ha conocido estas sustancias, es decir, no las ha concebido; y no las ha concebido, precisamente porque no contaba con el concepto mismo de "creación" (concepto esencial, como estamos haciendo ver, para concebir la "sustancia separada" en sentido tomístico); y por ello, tampoco ha podido Aristóteles sostener que las sustancias separadas no hayan sido creadas. En efecto, de lo que no se conoce, no puede hablarse. Por eso Tomás expresa: "Aristóteles no dice que sean increadas"; y porque no ha tenido noticia del concepto de creación, tampoco hubo podido afirmar la creación incluso respecto de aquellas sustancias separadas y alma humana conforme a su propia concepción.

Por consiguiente, solo desde una perspectiva actual (o medieval-tomística), según la cual se cuenta con la noción de "creación" en sentido restringido, es válido decir que "para Aristóteles las sustancias separadas son increadas". En efecto, incluir a las sustancias separadas aristotélicas en la realidad de Dios o lo divino no es incompatible con sostener que él no dice que sean increadas: ambas proposiciones no se tocan una a la otra. Con todo, insisto, somos nosotros los que sostenemos esta interpretación, intentando llevar las cosas lo más lejos posible. Por su parte, Tomás no sostiene exactamente lo mismo. Su hermenéutica es distinta; y es lógico que la sea, porque es un autor del Medioevo, no del siglo XXI. Su hermenéutica es más exacta, pero por lo mismo más sobria. Ubicándose desde el punto de vista de Aristóteles mismo, Tomás expresa: "para Aristóteles las sustancias separadas no son increadas"; y da por supuesto que tampoco, desde luego, son creadas. Esta suposición le parece a Tomás tan evidente que ni se molesta en aclararla. Y con esto queda resuelta la objeción textual que crearía aparentemente más dificultades a mi interpretación.

En cuanto a la segunda cuestión que quería ocuparme para acabar este acápite, haré notar lo siguiente. En su discusión con Gilson y los seguidores de este, Dewan advierte varias cuestiones esenciales de la metafísica de Tomás de Aquino que aquellos habían, o bien omitido, o bien malinterpretado. No hay espacio para hacer un análisis exhaustivo de estas interpretaciones; baste aquí señalar lo que considero la esencia de la postura de Gilson y la crítica de Dewan, y de ese modo se revelará lo que me interesa poner de relieve. En un artículo dedicado a criticar la postura de Gilson y Pegis, Dewan (1994) hace ver que el primero considera que, según Tomás de Aquino, hay dos sentidos fundamentales de ser (*esse*), a saber, uno en sentido amplio, que es el ser sustancial o sustancia, y otro en sentido propio y restricto, que es el del acto de la forma o esencia

(el *esse ut actus*)[18]. Según Gilson, Tomás enseña que Aristóteles ha llegado al conocimiento de Dios como causa primera de la sustancia, pero no del *esse* como acto de la esencia[19]. *Ergo*, para Gilson, desde el punto de vista de Tomás de Aquino, Aristóteles nunca ha concebido a Dios como creador en sentido estricto. Y en esto Gilson parece estar en lo cierto. Sin embargo, en su formulación de la interpretación sobre esta cuestión, hay algo en lo que Gilson yerra y Dewan con justicia hace ver. Conforme a Gilson resultaría -incluso para el Aquinate- que Aristóteles ha concebido la causalidad divina de formas sin existencia (*esse*); lo cual, ciertamente, conduciría a concebir que hay esencias neutras de valor existencial[20]. Esto, ciertamente, como Dewan subraya, no es así. Por el contrario, según este último hace ver, conforme a Tomás de Aquino (y por extensión, conforme a la interpretación de este sobre Aristóteles), crear es producir *tota substantia rei*: toda la sustancia de la cosa, incluida, por cierto, su existencia (Dewan, 1994: 368). ¿En qué consideramos entonces que falla la interpretación de Dewan? En lo siguiente. Perfectamente puede concebirse, como hace Aristóteles, que la producción divina sea de toda la sustancia, y sin embargo, tener en mente solo a la sustancia material, esto es, al resultado existente de la composición de materia y forma. Y así procede Aristóteles. Por eso, corrigiendo la intuición de Gilson, hay que decir que para Tomás de Aquino, lo que Aristóteles no llega a concebir es la creación de la sustancia inmaterial, es decir, la composición de forma y *esse*, en la cual lo primero es potencia y lo segundo acto. De este modo, si bien es verdad que la creación es siempre presentada por el Aquinate como una producción de sustancias en el ser, es decir, ni como una producción de sustancias sin ser (posición de Aristóteles, según Gilson), ni, eventualmente, como una producción del *esse* sin más (posición de Tomás, según Gilson)[21], con todo, ocurre que no es el mismo el nivel de intelección de aquel que piensa que todo el ser producido es la sustancia material y aquel que concibe que Dios puede causar incluso la composición de *essentia* y *esse*; composición propia de las sustancias inmateriales y necesarias. Dewan no registra esta distinción: para él, dado que en la formulación del Aquinate, la creación es producción de sustancias, *ergo*, el Aquinate habría considerado que hay creación en Aristóteles. Esto no es así. Hay que darle la razón a Gilson cuando dice que Tomás de Aquino nunca atribuyó a Aristóteles la noción

[18] "Esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1" (*In I Sent.*, d.33, q.1, a.1 ad 1); cfr. Dewan (1994: 367).

[19] Cfr. Dewan (1994: 367-3A68).

[20] Cfr. Dewan (1994: 368-369, nota n. 16).

[21] Cfr. Dewan (1994: 367-373).

de "creación" propiamente dicha (Dewan, 1994: 372), esto es, la causalidad del *esse* en sentido restringido (*esse ut actus essentiae*). Pero no por las razones que aduce el mismo Gilson, sino por las que se desprenden de lo que aduce Dewan; cuya comprensión, por lo demás, se facilita gracias a una reflexión de tipo modal como la que estamos realizando en este trabajo. En este sentido, hay que decir que en la consideración aristotélica de la causalidad de la sustancia material no deja de estar presente el *esse*, pero este *esse* es de índole material. Es decir, se trata del *esse* en cuanto *quididad*. Efectivamente, la atribución por parte de Tomás de una *productio totius entis* al Dios de Aristóteles significa una creación del *esse* capaz de reunir la forma y la materia en la sustancia. Así, la nota de novedad y comienzo que Dewan descubre en la noción tomística de creación[22] no tiene por qué estar ausente del todo en la causalidad divina concebida por Aristóteles. Con todo, es patente que detentará mayor radical y sorpresa en la causalidad divina tal como la concibe Tomás de Aquino. En efecto, es considerablemente más admirable -y a eso apunta medularmente la vieja pregunta emblema de la metafísica: ¿por qué el ser y no más bien la nada?- introducir la contingencia causal en el ser absolutamente necesario, esto es, en que algo comience a ser absolutamente necesario (o que algo absolutamente necesario comience a ser) que en el hecho de que lo haga algo en sí mismo contingente. Y aquella potencia capaz de ponerlo en el ser será considerablemente más vigorosa que la que es solo capaz de causar lo contingente.

No quiero acabar este acápite sin antes señalar la importancia de advertir, como ya se ha mencionado en el acápite 1, la distinción en el seno de la obra de Tomás de Aquino entre una noción aviceniana de contingencia, es decir, la contingencia en sentido causal, y una noción madura de contingencia (algo influida por Averroes, como aparece por *Q. de pot.*, q. 5, a. 3), a saber, la contingencia en sentido subjetivo, según la cual ser contingente es ser corruptible. La importancia de no quedarse solo con el sentido aviceniano es que, para el Tomás maduro, lo necesario -en sentido subjetivo- puede compatibilizarse, como de hecho se compatibiliza en el concepto de creación de sustancias separadas, con la contingencia en sentido causal. De este modo, el ser causado no describe de modo completo el ser contingente, así como el ser incausado tampoco lo hace respecto del ser necesario; pues no es incompatible ser necesario con ser causado. Se suele confundir ser necesario *per se* con ser incausado, como si la contingencia de un ser residiera en su ser causado. Esto conduce a la confusión entre ser creado y ser contingente, presente en Gilson y, quizá a partir de él, en la interpretación popular (y a veces no tan popular) de los aspectos modales presentes en la doctrina de la creación. Así, una forma puede tener necesariamente el ser, y sin embargo haber sido causada la unión entre dicha esencia y su ser. Esta aclaración es de suma importancia para comprender con mayor precisión

[22] Cfr. Dewan (1994: 372), que remite a *S.th*, I, q.45, a.3, ad 3.

la limitación de la hermenéutica efectuada por Dewan, que a pesar de aludir en ocasiones a la importancia de la cuestión modal a la hora de leer al Aquinate, no termina de otorgarle la importancia debida.

Con todo, no es precisamente esta confusión de causalidad y contingencia que yo quiero criticar ahora del argumento de Dewan. Por el contrario, lo criticable de la postura de Dewan es que, al decir que a toda forma o esencia necesariamente le va necesariamente adjunto el ser, y no dejar claro al respecto la distinción entre ser contingente y ser necesario, parecería que cada forma o esencia es indestructible por el hecho de ser tal forma o esencia. De esa manera, resultan equiparadas las formas necesarias, que efectivamente no pueden dejar de ser, con las formas contingentes, que efectivamente pueden y -de hecho, y hasta necesariamente- dejarán de ser.

¿Unicidad o multiplicidad en el Dios de Aristóteles?

En un par de ocasiones se ha dicho que las entidades inmateriales absolutamente necesarias, las llamadas sustancias separadas, para el griego se identifican con Dios por el hecho de que son divinas. Evidentemente, mi punto de vista hermenéutico opera principalmente a partir de la obra de Tomás de Aquino. Es a partir de ella que me inclino a afirmar la divinidad propia de las sustancias separadas aristotélicas, esto es, su identificación con Dios -la causa primera-, no obstante concediendo al mismo tiempo que existe una problemática intrínseca a Aristóteles, por sostener no solo esta pluralidad de lo divino, sino también -en otros momentos- la unicidad de Dios. Ciertamente, aunque la cuestión de la unicidad o multiplicidad en el Dios de Aristóteles no es nuestra cuestión de análisis específico, no obstante es un problema que sirve de horizonte de comprensión de nuestra propia cuestión, que es la ausencia en él de causalidad de lo absolutamente necesario. Cabe observar al respecto que, en relación a una posible objeción a la identificación sin más, en Aristóteles, entre las sustancias separadas y Dios, ha de tenerse en cuenta que la cuestión de si en Aristóteles Dios es uno o muchos, no está en absoluto dirimida por la crítica, siendo todavía muy discutida. El trabajo de Elders (1972: 57-68) da excelente cuenta de ello. Y mientras este reconocido intérprete de Tomás de Aquino, al mismo tiempo gran conocedor de Aristóteles, desacuerda con las interpretaciones de Merlan, Owens y Kraemer en la materia aludida; yo me inclino más bien por darlas por válidas. Veamos brevemente qué sostienen estos autores.

Tal como refiere allí mismo Elders (1972: 61), Philip Merlan era de la opinión (cfr. su *Studies in Epicurus and Aristotle*, 1960) de que 1) "es un error indagar si la teología de Aristóteles es monoteísta o politeísta, en razón de que en su tiempo esta distinción se encontraba todavía fuera del horizonte", pero también de que 2)

en *Metafísica* Lambda, cap. 8, donde se enseña que hay muchos motores iniciales, Aristóteles parece seguir la doctrina platónica de los principios, en particular la de los números ideales. Más aún, y saliéndonos por un momento de la opinión de estos estudiosos, no puede perderse de vista cómo termina Aristóteles dicho controvertido capítulo, a saber, recordando lo acertado que es seguir la antigua tradición que identificaba las sustancias separadas con dioses, y hablaba de ellos de forma global como de "lo divino"[23]. En lo que hace a la interpretación de Joseph Owens, Elders (1972: 62) anota que el canadiense (cfr. su "The Reality of the Aristotelean Separate Movers", 1950) "no ve oposición fundamental entre la teoría de un Primer Motor y aquella de 55 motores separados: estos últimos se encuentran al mismo nivel de ser que el Primer Motor". Por último, Elders (1972: 63) discute la postura de Hans J. Krämer, tal vez la más prestigiosa -o cuando menos la más elaborada- de las tres en lo que hace específicamente a la interpretación de esta cuestión aristotélica. Krämer "piensa que la teoría de una pluralidad de motores puede ser fácilmente incorporada en la doctrina del Primer Motor, a saber, como una pluralidad dentro de una entidad trascendente" (cfr. su *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, 1965); y, como sigue refiriendo Elders, años posteriores a esta interpretación Krämer añadía que "el dios de Lambda 9 piensa las esencias que se encuentran dentro de él y que estas esencias son los 55 motores inmóviles del capítulo octavo" (Elders, 1972: 61). Por lo demás, Krämer no dejaba de aclarar al respecto que, aunque H. Jackson ya había sugerido esta solución muchos años antes, él había arribado a esta interpretación por propia cuenta.

Elders establece su posición, y, en contra de Krämer sobre todo, no le parece compatible sostener, como se hace en *Met.*, XII (Lambda), 8, una pluralidad del primer principio divino con la afirmación aristotélica de su unicidad. Así, en la

[23] "Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la Naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta solo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones. Así, pues, solo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva" (Aristóteles, 1998: 635-636; *Met.*, XII, 8, 1074b1-14). Valga señalar aquí que en su comentario a este texto (Thomas Aquinas, 1971: XII, lect. 10 –Busa-Alarcón, n. 31), Tomás interpreta de manera simplificada que la consideración de las sustancias separadas como dioses es para Aristóteles directamente fabulosa, y que por lo que el Estagirita ha expuesto anteriormente, filosóficamente hablando hay un solo Dios, porque hay un solo principio que se llama Dios. En otros términos, que la consideración de las sustancias inmateriales como divinas es de utilidad para el vulgo, que no alcanza a captar las realidades inteligibles.

página 65 se lee: "uno no puede colocar este Primer Motor y los otros motores en un mismo nivel como se hace en [*Met.*, XII (Lambda), 8] 1073a23". La dificultad tal vez principal señalada por Elders para verificar la lectura de Krämer es que esos motores separados, distintos al Primer Motor, son para Aristóteles *ousíai* (cfr. *Met.*, XII, 8, 1073a37). Ahora bien -apunta en nota a pie-: "en este texto *ousía* quiere decir sustancia 'individual' y no 'esfera del ser' (*realm of being*)" (Elders, 1972: 66).

Como es evidente, la cuestión es de suma complejidad e imposible de ser dirimida en este momento, aun en el intento exclusivo de ceñirse a la mediación hermenéutica de la misma por parte de Tomás de Aquino. Considerando estas limitaciones, mi parecer es que si bien la doctrina de Aristóteles en su conjunto apunta a la unicidad divina, sin embargo, por momentos me parece que él no logra despegarse del todo de una concepción plural del ser divino. En cualquier caso, si bien la interpretación de Tomás de Aquino va a insistir en dirección de la unicidad de Dios, con todo, si uno lee atentamente su interpretación -como aquí pretendemos-, Tomás tampoco deja de ocultar del todo esa ambigüedad latente en el Estagirita. Esto lo veo sobre todo en el hecho de que él nunca atribuye a Aristóteles que las sustancias separadas sean causadas en el ser por Dios. Siguiendo al Aquinate, por tanto, queda de manifiesto que en Aristóteles a veces se enseña la existencia y operación superior de un único Dios, y a veces, en cambio, de muchos principios divinos. De este modo, no habría problema en concluir entonces que, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, a veces las sustancias separadas son concebidas por Aristóteles como idénticas a Dios, al ser ellas el mismo ser divino.

La ausencia en Aristóteles de una suposición de primeros principios lógicos

Ahora bien, nótese que la necesidad absoluta no solo reside en estos principios en cuanto sustancias separadas, sino también en cuanto primeros principios de la razón. En otros términos, la consideración de la necesidad absoluta y divina presenta dos caras: una entitativa y otra lógica, según la conversión ya vista por Aristóteles entre ser y verdad. Ahora bien, si lo máximamente ente es también lo máximamente verdadero, la Metafísica es en cierta manera Lógica; o más bien, la Lógica tiene aptitud de convertirse en Metafisica, con tal de que la verdad estudiada no se conciba perteneciente puramente al orden lógico, como cerrado al orden entitativo, sino precisamente abierto a este como su natural completud. De este modo, la Metafísica es, a título genuino, Ontología, esto es, ciencia onto-lógica[24].

[24] "Si (…) philosophia prima considerat primas causas, sequitur ut prius habitum est, quod ipsa considerat ea, quae sunt maxime vera. Unde ipsa est maxime scientia veritatis" (Tho-

Respecto del aspecto lógico de la necesidad absoluta, es preciso, según Tomás, considerar con Aristóteles que existen dos especies de necesidad lógica: no solo la necesidad de la conclusión de una demostración, sino también la necesidad de los principios de una demostración. En el primer caso, tenemos que "aquello que se demuestra de modo absoluto (*simpliciter*), no acontece ser de otra manera" (Thomas Aquinas, 1971: V, lect. 6 –Busa-Alarcón, n. 12). En el segundo caso,

> puesto que las causas de la conclusión en las demostraciones son premisas, haciendo saber la demostración de forma absoluta, lo cual no ocurre a no ser por una causa, es necesario que también los principios, a partir de los cuales se produce el silogismo, sean necesarios, imposibles de darse de otra manera. Pues de una causa no necesaria, no puede seguirse un efecto necesario (Thomas Aquinas, 1971: V, lect. 6 –Busa-Alarcón, n. 12).

Esta última necesidad lógica es la que se aplica a la verdad como trascendental; no así la primera. Pues esta última necesidad es la que, como se dijo en relación al orden entitativo de las sustancias separadas, no tiene causa, sino que ella es causa de necesidad para otra cosa -en el caso de la esfera lógica, los principios que operan en las premisas son causas de la necesidad de la conclusión, y no tienen en sí mismos causas de su necesidad-: del hecho de que premisas y conclusión sean necesarias, se sigue que, en el orden lógico,

> algunas cosas son necesarias de dos modos. Algunas [las conclusiones], de las cuales otra es la causa de necesidad; en cambio otras [las premisas], de las cuales ninguna es la causa de necesidad; y tales son necesarias por sí mismas. Y esto contradice a Demócrito, que decía que de las realidades necesarias no hay que buscar causas, tal como se expone en el libro octavo de los *Físicos* (Thomas Aquinas, 1971: V, lect. 6 –Busa-Alarcón, n. 13).

---

mas Aquinas, 1971: II, lect. 2 –Busa-Alarcón, n. 9; cfr. n. 10). Hace unos años un reconocido profesor de filosofía española me apremió, a fuer de reproche a Tomás de Aquino, a causa de un supuesto modo moderno de pensar que se insinuaba en el desdoblamiento de la esfera lógica y la esfera real presente en la especulación tomística sobre una de las nociones modales -la noción de posibilidad. En ese momento no supe qué responderle, y la inquisición quedó bollando por años en mi cabeza. Con todo, la respuesta era más sencilla de lo que en ese momento podía prever. La acabamos de abordar: el desdoblamiento -según el orden lógico y ontológico- que se opera en las nociones modales se debe a la convertibilidad de *ens* y *verum*. Y no tiene un pelo de cartesianismo o kantismo. Salta a la vista que es del aristotelismo más puro y genuino.

Por supuesto, aunque, en la interpretación del Aquinate, Aristóteles sostenga que la necesidad tenga en algún caso causa, en esa instancia no se trata, como puede observarse, de la necesidad absoluta de los principios lógicos: para Aristóteles estos no tienen causa de su necesidad. El texto que se acaba de leer es el primer paso de una triple conclusión que el Aquinate saca a partir del texto de Aristóteles que está comentando; conclusión de la cual sería fatal desmembrar el siguiente paso -el segundo- del primero o del último. En efecto, el segundo paso aislado de los otros llevaría a que el lector se apresure en pensar que Aristóteles sostiene efectivamente el carácter de efecto de las entidades necesarias que no son el único primer ser necesario divino[25]. El Aquinate allí refiere que, para no ir al infinito en el orden de la causalidad, es necesario que haya una única realidad necesaria primera, de la cual todas las demás cosas obtengan su necesidad. Parecería entonces que, según Aristóteles, hay un único Dios: simple, no compuesto, primera causa de las demás sustancias separadas. Pero ¿es esto realmente así? A mi juicio, en Aristóteles, la divinidad por momentos es plural, y por momentos única -ambigüedad que la lectura de Tomás de Aquino no oculta-; como si para explicar algunos aspectos de la realidad -tal como el que estamos examinando aquí- no bastara con decir que hay un único ser divino principio de todo, sino que se requiriese la afirmación de varios a los cuales se les llama o bien sustancias separadas, o bien primeras verdades. Entonces ¿qué? ¿Tomás es un mal exégeta al no dejar en claro esta ambigüedad? *Au contraire!* El Aquinate es un exégeta muy fiel, pero no según nuestros cánones de exégesis, sino según los de la Edad Media. Su labor consiste en llevar los principios aristotélicos hasta donde puedan llegar. No en vano, al aducir el principio de la no regresión al infinito, el Aquinate se sale del texto de la *Metafísica* que está comentando, y trae a colación el libro segundo, que es donde dicho principio se encuentra. Repito: solo en el segundo paso de esta triple conclusión de la lección 6 del comentario al libro V de la *Metafísica*, el Aquinate hace concluir a Aristóteles la necesidad de la existencia de una necesidad absoluta primera que sea única. Y para que ello sea coherente, tiene que salirse del libro quinto, y acudir en auxilio de otro libro. Pero en los otros dos casos, no es así: la necesidad absoluta incausada que se expresaba en el primer paso de la conclusión es plural, como ya hemos visto. Y así también es la necesidad expresada en el tercer y último paso:

[25] "Secunda conclusio, quia, cum oporteat esse unum primum necessarium, a quo alia necessitatem habent, quia in causis non est procedere in infinitum, ut in secundo ostensum est, oportet hoc primum necessarium, quod etiam maxime proprie est necessarium, quia est omnibus modis necessarium, quod ipsum sit simplex. Ea enim, quae sunt composita, sunt mutabilia, et ita pluribus modis se possunt habere: quae autem pluribus modis habere se possunt, possunt se habere aliter et aliter; quod est contra rationem necessarii. Nam necessarium est, quod est impossibile aliter se habere. Unde oportet, quod primum necessarium non aliter et aliter se habeat, et per consequens nec pluribus modis. Et ita oportet ipsum esse simplex" (Thomas Aquinas, 1971: V, lect. 6 –Busa-Alarcón, n. 14).

> siendo lo violento lo que es movido por algún agente exterior contra la propia naturaleza, ahora bien, como se ha mostrado, los principios necesarios son simples e inmóviles, es necesario, suponiendo que haya algunas realidades sempiternas e inmóviles, como las sustancias separadas, que en ellas no exista nada violento ni contra natura (Thomas Aquinas, 1971: V, lect. 6 –Busa-Alarcón, n. 15).

Conclusión: divinidad de las entidades absolutamente necesarias y de los primeros principios lógicos según Aristóteles

En definitiva, tales *principia et causae entium, inquantum sunt entia* (Thomas Aquinas, 1971: VI, lect. 1 –Busa-Alarcón, n. 2) son para el Filósofo al mismo tiempo sustancias separadas y primeros principios lógicos de la realidad, cuya absoluta necesidad ha mostrado, y por tanto, cuya divinidad y carácter increado de facto (distinto a increabilidad) es innegable. Será solo desde una perspectiva tomística que podrá entenderse adecuadamente la multitud presente en la divinidad; y también será solamente desde esta perspectiva que todos los principios de la metafísica aristotélica, que librados a su destino se dispersarían en multitud caótica, podrán seguir manteniéndose en pie, unidos y dotados de sentido genuinamente aristotélico.

Fuentes

Thomas Aquinas (1884) [1272/3], *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. II, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, ex typographia polyglotta s. c. de propaganda fide.

---------- (1886) [1272/3], *In de celo*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, tomus III: *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio – In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione expositio – In Aristotelis libros Meteorologicorum*, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, ex typographia polyglotta s. c. de propaganda fide.

---------- (1888) [1266-1268], *Summa theologiae*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. IV (pars prima, qq. I-XLIX), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, ex typographia polyglotta s. c. de propaganda fide.

---------- (1929) [1252-1256], *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 2, [edición de Pierre Mandonnet].

---------- (1965) [1265/6], *Quaestiones disputatae de potentia*, [edición de Pauli M. Pession].

---------- (1968) [1270-1273], *De substantiis separatis – Super decretalem*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. XL, pars D-E, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, Commissio Leonina, D 38-87 – 27-50.

---------- (1971) [1271/2], *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, [edición de Roberto Busa y Enrique Alarcón, disponible en http://www.corpusthomisticum.org/cmp06.html].

---------- (1989) [1270/1], *Expositio libri Peryermeneias*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. I, vol. I, editio altera retractata, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma, Commissio Leonina – Paris, L. P. J. Vrin.

Bibliografía

Argüello, Santiago (2005), *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa.

---------- (2009), "¿Por qué Tomás de Aquino aventaja a Aristóteles en la disolución del determinismo?", *Scripta mediaevalia*, vol. 2, 35-53, [disponible en http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3791/01-arguello-scripta-v2-n2.pdf].

Aristóteles (1998), *Metafísica*, Madrid, Gredos. [Edición trilingüe de Valentín García Yebra].

Berro, Alberto (2005), "Sobre el ente posible y necesario en Tomás de Aquino", *Sapientia*, vol. 60, fasc. 217, pp. 39-57.

Carroll, William (2010), "Thomas Aquinas on Aristotle, the Eternity of the World, and the Doctrine of Creation", en Velázquez Fernández, Héctor (comp.), *Tomás de Aquino comentador de Aristóteles*, México DF, Universidad Panamericana, pp. 13-41.

Dewan, Lawrence (1991), "St. Thomas, Aristotle, and Creation", *Dionysius*, vol. 15, pp. 81-90.

---------- (1994), "Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians", *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, pp. 363-387.

---------- (1995), "St. Thomas's Fourth Way and Creation", *The Thomist*, vol. 59, pp. 371-378.

---------- (1999), "St. Thomas and Creation: Does God Create Reality?", *Science et Esprit*, vol. 51, pp. 5-25.

---------- (2006a), "St. Thomas, Norman Kretzmann and Divine Freedom in Creating", *Nova et Vetera*, vol. 4, Naples, pp. 495-514.

---------- (2006b), *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington, The Catholic University of America Press.

---------- (2006c), "St. Thomas, and the Distinction between Form and *Esse* in Caused Things", en *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 188-204.

---------- (2007a), "Creation, Metaphysics, and Cosmology", en Sweet, William y Feist, Richard (eds.), *Religion and the Challenges of Science*, Aldershot-Burlington, Ashgate, pp. 91-108.

---------- (2007b), "What Does Createdness Look Like?", en Treschow, Michael *et al.* (eds.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Reverend Dr. Robert D. Crouse*, Leiden-Boston, Brill, pp. 335-362.

Elders, Leo (1972), *Aristotle's theology: A commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Assen, Van Gorcum.

Gilson, Étienne (2004) [1932], *El espíritu de la filosofía medieval* [*L'esprit de la philosophie médiévale*], Madrid, Rialp.

Irizar, Liliana B. (2008), "Lawrence Dewan y el redescubrimiento de la centralidad de la forma en metafísica", *Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas*, vol. 8, núm. 14, pp. 133-144, [disponible en http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100220256008].

Johnson, Mark (1989), "Did St. Thomas Attribute a Doctrine of Creation to Aristotle?", *The New Scholasticism*, vol. 63, pp. 129-155.

Jordan, Mark (1992), *The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Krämer, Hans (1965), *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Schippers.

Litt, Thomas (1963), *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts.

Merlan, Philip (1960), Studies in Epicurus and Aristotle, Wiesbaden, Harassowitz.

Owens, Joseph (1950), "The Reality of the Aristotelean Separate Movers", Review *of Metaphysics*, nº 3, pp. 319-337.

---------- (1963), *The Doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics». A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

---------- (1974), "Aquinas as an Aristotelian Commentator", en Maurer, Armand (ed.), *St. Thomas Aquinas Commerative Studies*, vol. I, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 213-238.

---------- (1985), *An Elementary Christian Metaphysics*, Houston, Center for Thomistic Studies.

Pegis, Anton (1939), *St. Thomas and the Greeks*, Milwaukee, Marquette University Press, pp. 101-104.

---------- (1946), "A Note on St. Thomas, *Summa Theologica*, I, 44, 1-2", *Mediaeval Studies*, vol. 8, pp. 159-168.

---------- (1973), "St. Thomas and the Coherence of the Aristotelian Theology", *Mediaeval Studies*, vol. 35, pp. 67-117.

Saranyana, Josep-Ignasi (2005), "Marie-Dominique Chenu (1895-1990)", en Aurell, Jaume y Crosas, Francisco (eds.), *Rewriting the Middle Ages in the Twentieth Century*, Turnhout, Brepols, pp. 183-193.

Sacchi, Mario (1997), "La afirmación de la creación como conclusión necesaria de la silogística teológica de Aristóteles", en Padrón, Héctor J. (ed.), *Aristóteles*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, pp. 383-390.