


Aristóteles y la metafísica de Tomás de Aquino

JORGE ROARO

UANDO TOMÁS DE AQUINO inició la enorme y ardua tarea de adaptar el pensamiento de Aristóteles al dogma cristiano, se encontró, de entrada, con un problema intimidante: el universo aristotélico funcionaba muy bien sin el dios cristiano. Aristóteles, en efecto, había concebido un mundo coherente, entendible, que puede ser conocido y explicado en forma sistemática sin necesidad de elementos sobrenaturales o divinos, y que se gobierna por sus propias leyes fundamentales (la causa, el acto, la potencia) sin que Dios sea requerido en ninguna parte del proceso. Además, este universo, en acuerdo con la cosmovisión helénica, era eterno e inmutable, y por lo tanto, no tenía necesidad de un «creador». Las nociones mismas de *creación* o *fin* del mundo resultaban por completo ajenas a Aristóteles. El hombre aristotélico, por su parte, tampoco requería de asistencia divina para su propia realización en cuanto hombre, ni modelaba su vida ética o social a partir de «mandatos divinos».

A lo largo de toda su amplia obra filosófica, donde expone su concepción sistemática del mundo, la única vez en que Aristóteles echa mano del concepto de dios para explicar algo, es en el libro XII de la *Metafísica*, cuando explícitamente llama θεός al Primer Motor del Universo, es decir, a la causa del primer movimiento, que a su vez impulsó los siguientes movimientos, los de los cuerpos celestes, dando origen a la cadena de movimientos que hacen funcionar al cosmos. Pero aún esta única y extraordinaria irrupción de lo divino dentro de las causas aristotélicas, no es una ayuda decisiva para Tomás de Aquino y los otros escolásticos, pues el dios aristotélico poco o nada tiene en común con el dios cristiano. El Primer Motor, en efecto, no sólo no es un dios creador, sino que, como deidad, no parece tener mucho sentido o utilidad: eternamente inmóvil e inalterable, en acto puro, sólo se contempla a sí mismo, ajeno por completo a todo lo demás. Este es un dios concebido como una solución a un problema filosófico, pero del que nunca se esperó que pudiera llenar las necesidades emocionales del hombre: su papel se limita a ser la

J. Roaro (✉)
Universidad Autónoma de Madrid, España
e-mail: jorge.roaro@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 10, No. 19, Dec. 2021, pp. 1-14
ISSN: 2254-0601 | [SP] | ARTÍCULO

primera causa del movimiento cósmico. Tomás de Aquino necesitaba mucho más que eso para poder construir un sistema filosófico cristiano que pudiera sostenerse lado a lado con el dogma de la Iglesia, y que al mismo tiempo pudiera aprovechar la gran riqueza del pensamiento aristotélico. Tenía, como antecedentes inmediatos sobre los cuales apoyarse, a los traductores y comentaristas árabes de la obra aristotélica, principalmente Avicena y Averroes, que mostraban un camino, una forma ya probada de adaptar al Estagirita a las necesidades religiosas del monoteísmo creacionista.

Por otro lado, también es de suponerse que Tomás de Aquino pudiera tener en consideración, como un ejemplo negativo, los muchos intentos fallidos de diversos pensadores cristianos por apropiarse de algunos de los sistemas filosóficos de la Antigüedad clásica, a partir del mero recurso de insertar a Dios, por la fuerza, en ellos. El resultado de estas prácticas de apropiación de una filosofía ajena, y esencialmente contraria al cristianismo, suele ser poco convincente. Principalmente, en muchos neoplatónicos medievales, «Dios» (es decir, tanto el dios cristiano como el dios de los islámicos) resulta un injerto extraño, que no acaba de adaptarse al mundo eidético de Platón¹. En cuanto al aristotelismo, se debe de tomar en cuenta que el pensamiento de Aristóteles era prácticamente desconocido en la Europa cristiana apenas veinticinco años antes del momento en que Tomás de Aquino comienza su proceso de «cristianización». Las referencias que los pensadores cristianos anteriores a Tomás de Aquino solían hacer sobre Aristóteles resultan equívocas y contradictorias, y con frecuencia no pasan de ser especulaciones sobre temas particulares, que interpretan arbitrariamente partes de la obra aristotélica (es

¹ Como un ejemplo muy cercano a Tomás, se encuentra San Buenaventura, un teólogo y místico franciscano muy amigo suyo, muerto en el mismo año que aquel, y que trató de insertar al *éidos* platónico dentro de la «Mente Divina», es decir, de caracterizar a las Formas trascendentes de Platón como «pensamientos de Dios», creando la posibilidad de discutir entonces si estos pensamientos divinos constituyen la «verdadera» realidad, en oposición a la creación divina del mundo sensible, del que el hombre forma parte, como creatura de Dios. Ante esta posibilidad, se abre igualmente la de discutir si esta «realidad» de los pensamientos divinos constituye una entidad única o múltiple, es decir, si las ideas de Dios son una sola realidad, o cada Idea es una realidad separada de las otras. Las incongruencias saltan a la vista: si cada pensamiento de Dios es una realidad independiente ¿cómo se distinguen entre sí todas estas realidades? ¿y cómo puede nuestro mundo reflejarlas a todas? ¿hay una sola creación, o entonces hay muchas? Y si todos los pensamientos — Formas son una sola realidad, ¿cómo distinguir, finalmente, a las Formas de Dios mismo? ¿Dios y las Formas son la misma substancia? Si no lo son, ¿cómo puede tener Dios pensamientos esencialmente diferentes a su propia substancia divina? Y si sí lo son, ¿cómo puede Dios imponer límites a la substancia de sus propios pensamientos, que es su misma substancia divina? San Buenaventura, obviamente, nunca se planteó ninguna de estas cuestiones. Aún así, las dificultades de «cristianizar» convincentemente a Aristóteles no podían resultar menos evidentes que las que surgían con Platón.

decir, las versiones incompletas o adulteradas que se conocían entonces) sin tener en cuenta en lo absoluto el espíritu general de la filosofía de Aristóteles. Incluso, su evidente incompatibilidad con el dogma cristiano había resultado en la condena y prohibición, por parte de varios Papas, de enseñar o difundir la obra aristotélica² en las Universidades; prohibición que no fue revocada hasta que, justamente, varios pensadores cristianos lograron justificar el «teísmo» del Estagirita, y sus posibilidades de adaptación al dogma y la fe cristianos. Entre estos pensadores, el gran campeón de la causa de la «conversión» de Aristóteles, de pagano a filósofo *cristiano*, es desde luego Alberto Magno, maestro y mentor de Tomás de Aquino³, y el primer filósofo escolástico en estudiar a Aristóteles con entera seriedad. Es a partir de él que la filosofía de la Escuela aristotélica empieza a ser conocida en el mundo cristiano como un verdadero sistema general de conocimiento, y no ya como meras referencias desconectadas unas de otras. Pero incluso el mismo Alberto Magno no siempre supo distinguir, o distinguió mal, el pensamiento auténtico de Aristóteles de las innumerables interpretaciones y deformaciones que los árabes le habían agregado. En todo caso, su decidida convicción de que Aristóteles mostraba, no un camino, sino *el camino* de la Filosofía, le guió siempre en su tarea de adaptar los razonamientos aristotélicos a las necesidades del cristianismo. Al final, este proceso de adaptación no fue concluyente ni enteramente satisfactorio, pero sin duda asentó las bases sobre las que después se edificaría el aquinismo aristotélico. Dios y la Creación del mundo quedaron, a partir de Alberto, irremediabilmente unidos bajo la tradición escolástica a las explicaciones

² Antes del S. XIII, sólo se conocían en Europa (excepción hecha de los reinos islámicos españoles) los textos aristotélicos de Lógica. A partir de su introducción en el continente, a través de España y Sicilia, comenzaron las prohibiciones de la Iglesia. La primera fue en 1210 para los libros de Filosofía Natural y de Comentarios, por parte del Concilio Provincial de Paris. En 1215 el Legado Pontificio, Roberto de Courzon, extendió por orden del Papa la prohibición a la *Metafísica*, los *Tópicos*, y todos los tratados de Ética. En 1231 el Papa Gregorio XI renovó la condena contra la *Metafísica*, y además la extendió a la *Física*. También formó una comisión de teólogos para estudiar el resto de los escritos aristotélicos, en busca de pasajes incompatibles con el dogma cristiano. Por un tiempo, la Universidad de Toulouse fue el único lugar donde se pudo seguir con la enseñanza del aristotelismo, pero en 1245 (en la época en que Tomás de Aquino ingresaba por primera vez a la Universidad, en Paris) llegó ahí también la prohibición. Esta prohibición fue promulgada por el Papa Inocencio IV. Todavía hubo prohibiciones hasta 1263, pero en Paris y otros lugares, ya se había vuelto a permitir la enseñanza aristotélica desde 1253 con restricciones, y más ampliamente, a partir de 1255.

³ Tomás de Aquino estudió en Paris con Alberto Magno entre 1244 y 1248, y en Colonia, a donde Alberto Magno había sido transferido, entre 1248 y 1252. El joven Tommaso d' Aquino, de los condes de Aquino y miembro de la orden de los Dominicos desde los 18 años, se identificó de inmediato con Albert, de los condes de Bollstädt, que como él, era también noble y dominico. De Alberto aprendió Tomás sus primeras lecciones de aristotelismo.

causales aristotélicas sobre los principios que fundamentan la realidad entera. Tomás de Aquino, por su parte, siguiendo los pasos de su maestro, intentó diseñar un sistema filosófico aristotélico–cristiano, que no sólo permitiera la idea de Dios, sino que la hiciera necesaria.

La meta de Alberto Magno en relación al pensamiento aristotélico (o *filosofía de los peripatéticos*, como lo llama Alberto), era hacer de este sistema un medio de comprensión filosófica que ayudara a entender la «Verdad Revelada» del dogma cristiano, pero manteniéndose estrictamente independiente de la fe, a la que ni reemplaza ni se subordina: la Razón (representada por Aristóteles) sigue un camino diferente del de la fe, y por lo tanto, la Filosofía y la Teología deben entenderse con claridad como dos saberes independientes e inconfundibles. Al igual que Alberto Magno, Tomás de Aquino parte de la idea de que la filosofía, aún cuando debe ser entendida como una ciencia completamente diferente y separada de la teología, debe servir fundamentalmente para responder a las necesidades de la explicación dogmática, y que, por lo tanto, el aristotelismo podía ser considerado como un medio legítimo para apoyar al dogma cristiano. Pero, a diferencia de Alberto Magno, cuyo enorme respeto por Aristóteles le impedía contradecir abiertamente su filosofía en sus puntos fundamentales⁴, limitándose así a las adaptaciones ocasionales o a la búsqueda de semejanzas con el modelo tradicional de la Escolástica, Tomás de Aquino se decide por una reforma completa y profunda del pensamiento aristotélico, donde no sólo desaparecieran las contradicciones con el dogma cristiano, sino que Dios mismo resulte indispensable para que el sistema funcione. Además, para Tomás se requería que la *providencia* divina funcionara como parte integral de todo el aparato

⁴ El punto principal en donde Alberto Magno se desvía del aristotelismo clásico y del aristotelismo árabe, es en rechazar la eternidad del mundo. El mundo, para Aristóteles, es eterno y no ha sido creado por nadie. Para Avicena, el mundo se rige por la necesidad absoluta del *ser*, y por lo tanto, es el resultado de una creación eterna y absolutamente necesaria por parte de Dios. Para Alberto Magno, en cambio, el mundo es resultado de una creación contingente de Dios, que ha hecho la Creación por «libre voluntad». Así, el mundo tiene un comienzo específico y determinado en el tiempo por un único acto de creación. En esta idea Alberto Magno siguió la doctrina de Maimónides, pero agregando un nuevo argumento: si el *ser* de Dios es diferente al *ser* de su creación, ambos tienen que tener entonces existencias diferentes respecto a la temporalidad de la creación. Si Dios es el creador de todo lo existente, incluyendo el tiempo, tiene que existir forzosamente en un plano atemporal y eterno, mientras que las cosas de la creación existen temporalmente y por contingencia. Pero aún este argumento no lo opone Alberto Magno, en forma decidida, en contra de Aristóteles, sino que lo presenta como una *posible* forma de ver la creación, en la que, desde luego, Alberto Magno cree completamente. Así, Alberto acepta que su argumento no es una demostración, sino sólo una interpretación: «*El comienzo del mundo por creación no es una proposición física y no puede demostrarse físicamente*» declara en *Physica*, Libro VIII, 1, 13.

aristotélico, y que éste pudiera ser explicado con lógica rigurosa (precisamente, el punto donde las adaptaciones anteriores fracasaban estrepitosamente), y a la vez con simplicidad, de modo de evitar las soluciones artificiales o inconsistentes que se daban anteriormente.

Para Tomás, la diferencia ineludible entre la filosofía y la teología es que la primera se basa completamente en la razón, y puede ser elaborada y explicada con razonamientos comprobables, ya sea por la lógica o por la experiencia, mientras que la segunda se fundamenta por completo en la *verdad revelada*, que se acepta por fe, no por razonamiento, y que no tiene modo de *comprobación*, aparte de experimentar uno mismo esa fe. Así, la razón se sostiene por principios evidentes, y llega a la verdad por medios entendibles para todo hombre, pero la *verdad* a la que aspira la fe es de un orden sobrenatural, y su entendimiento sigue caminos misteriosos que sólo unos cuantos pueden ver y alcanzar. La verdad racional y la *verdad revelada*, sin embargo, no se excluyen ni se diferencian como dos tipos diferentes y opuestos de verdad, sino que pueden ser entendidas, en la visión tomista, como la culminación de dos caminos diferentes — el filosófico y el teológico — para alcanzar dos niveles distintos de una verdad única y divina. La razón sirve al hombre como la guía para entender el mundo (y el sistema de Aristóteles es para Tomás el modelo más acabado y perfecto de esa razón), pero no le lleva, en cambio, a entender a Dios: para alcanzar el verdadero sentido de la palabra divina, sólo se puede seguir la fe⁵. Pero antes de creer en la palabra de Dios, es necesario creer previamente en Dios; su existencia *debe* ser demostrada racionalmente en forma convincente. La razón filosófica, de acuerdo con Tomás, puede ofrecer dichos argumentos convincentes (las famosas cinco *vías*, o «pruebas», de Tomás de Aquino para llegar a la existencia necesaria de Dios a partir de la existencia de las cosas sensibles), y a partir de este *preámbulo*, aceptar el dogma cristiano por el único camino de la fe (es decir, sin «prueba» alguna ofrecida por razonamiento). La razón, entonces, es según Tomás el *preámbulo* de la fe: se cree por fe, no por razonamientos, en la *verdad revelada*, es decir, en la «palabra de Dios» que constituye el dogma, pero previamente se ha aceptado una base racional sobre la que se apoya el entendimiento de lo divino. Si la razón no puede seguir todo el camino argumentativo necesario para explicar los «misterios» del dogma religioso, ello demuestra que la filosofía, aunque indispensable para entender la realidad del mundo, tiene un límite evidente en su capacidad de alcanzar *la*

⁵ «La fe es la regla del recto proceder de la razón», declara Tomás de Aquino en *Contra Gentiles* (o *Summa de veritate fidei catholicae contra Gentiles*), I, 7.

verdad: más allá de la verdad racional, sólo queda el camino de la fe.⁶

Hasta aquí, Tomás se ha limitado a repetir, ampliando en algunos puntos, la separación entre razón y fe que había aprendido de Alberto Magno, pero entonces llega a la parte fundamental de su explicación: todas las diferencias entre la filosofía y la teología se originan, simplemente, en el hecho indudable de que sus objetos de estudio son diferentes; mientras que la filosofía (y por *filosofía* Tomás de Aquino entiende fundamentalmente la metafísica de Aristóteles) tiene por objeto el estudio del *ser* del hombre y de todas las cosas que existen en el mundo, la teología está consagrada al estudio de Dios, o sea, el *ser* de Dios. Esta separación es el primer paso fundamental que da Tomás para trabajar el dogma cristiano desde el aristotelismo, y con ello se asegura de poder desarrollar sus ideas en filosofía y teología sin que éstas se estorben mutuamente, separando del campo de estudio de cada una de ellas el objeto de la otra. A partir de esto, puede acercarse con confianza al problema planteado por el sistema de Aristóteles, y que consiste, justamente, en la ausencia de Dios en dicho sistema. Puesto que Aristóteles hacía filosofía, y no teología, lo anterior era algo remediable, de acuerdo con el pensamiento tomista. Para Aristóteles, la filosofía más importante, a la que él llamaba *filosofía primera*, era la que estudiaba la *ousía* (la substancia de los escolásticos), que es el fundamento de todo lo existente. En el Libro VII de la *Metafísica* la define así: «*La substancia de cada cosa es la causa primera del ser de esa cosa*»⁷. La *ousía*, o substancia, es el principio de explicación de todas las cosas existentes. Es, de acuerdo con la *Metafísica*, «*lo que un ser no puede no ser*», es decir, lo que es necesariamente aquello que *es*. Todo lo que existe, lo que *es*, existe en virtud de tener una substancia. Un poco antes, en el Libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles escribió: «*Uno solo es el significado del ser, y éste es el de su substancia. Indicar la substancia de una cosa no es más que indicar el ser propio de ella*»⁸. La substancia es la esencia necesaria de todas las cosas que existen, pero, además, es lo que existe necesariamente. La esencia necesaria de algo es la causa de que exista necesariamente. Puesto que todas las causas aristotélicas son determinaciones de la substancia, ésta es entendida como el sustento causal necesario del ser. La substancia es determinada causalmente en una forma y una materia: todo lo que *es* es específico y necesario por su forma, e individual por su materia.

⁶ «Y así, la teología no obstante que toma algo de las otras ciencias, no las considera como superiores, sino que las utiliza como inferiores y siervas, cosa que también hacen las ciencias arquitectónicas, que se sirven de los que acarrearán los materiales, ...» dice Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*, Libro I, q. 1, a. 5.

⁷ *Metafísica*, VII, 17, 1041b27.

⁸ *Metafísica*, IV, 4, 1007a26.

Cuando algo existe, cuando *es*, es porque tiene una *ousía*, una substancia cuya materia individual ha sido determinada por una forma específica, que la hace «ser algo». Pero ninguna cosa existente es inmutable. Las cosas, tarde o temprano, cambian. Toda cosa, o ente, que *es* está determinado en una forma, pero conserva siempre la posibilidad del cambio. La materia puede ser alterada, puede generarse o corromperse, y así perder su forma o aceptar una nueva forma. Para toda cosa que *es*, el *acto* mismo de existir la ha determinado en una forma específica, y así existe en *acto*, pero también conserva su materia la *potencialidad* de cambiar, de alterarse en otras formas, y así esta materia está permanentemente en *potencia*. No hay ninguna materia que no esté en potencia como no hay ninguna forma que no exista en acto. En correspondencia, tampoco hay potencia sin materia ni acto sin forma. Pero a diferencia de la materia corruptible o generable, la forma de las cosas es eterna y no puede ser ni producida ni destruida. La forma es la esencia necesaria de cada cosa que existe en acto: todo lo que tenga una forma, tiene existencia. Así, el Universo de Aristóteles tiene una estructura *formal* que es necesaria y eterna, pero cuya materia es alterable y potencialmente mudable a nuevas formas: un mundo eterno, pero donde eternamente hay cambios. Forma y materia en infinitos estados de acto y potencia. Un Universo, desde luego, que deja fuera la «creación» y toda intervención divina en forma activa.

Sin inmutarse, Tomás de Aquino comienza su propio modelo asumiendo que la teoría metafísica de Aristóteles simplemente no toca a Dios: la *filosofía primera* del Estagirita estudia la substancia del mundo, pero Dios no tiene substancia alguna. Al carecer de substancia, Dios no puede ser objeto de estudio de la Metafísica, sino sólo de la Teología.⁹

Al separar a Dios del ámbito de estudio filosófico de la metafísica, Tomás se asegura de mantener el concepto de «Dios» a resguardo de las posibles contradicciones que podrían surgir entre los atributos divinos, tal como los define el dogma cristiano, y la necesidad de determinación causal de toda substancia, tal como es definida por la Metafísica aristotélica.

Hay que tener presente, sin embargo, que, aunque la divinidad no suele ocupar demasiado espacio en el pensamiento aristotélico, aquellas pocas veces en que es mencionada, lo es en el sentido de confirmar que el dios de Aristóteles es una parte integral de su sistema, y que ciertamente es comparable a otras substancias, o *ousías*. En un fragmento famoso de la *Ética Nicomáquea* se lee: «... la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser», pues se dice

⁹ *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 5, ad 1ero.

en la categoría de substancia, como dios y el intelecto.»¹⁰ Dios, el entendimiento humano, y el bien son todos ellos substancias en el mismo sentido, y de acuerdo a este pasaje, de un tipo inmaterial, diferente a las *ousías* del mundo sensible de la *physis*.¹¹ Así pues, es claro que desde el principio, Tomás rompe con el planteamiento universal de Aristóteles, y lo modifica profundamente en conveniencia al dogma religioso. Dios, de entrada, queda como algo aparte de la substancia aristotélica y de las leyes de causalidad.

Ahora bien, cualquiera podría preguntar lo siguiente: ¿Cómo puede existir Dios si no tiene substancia? ¿Cómo puede existir *algo* si no tiene ni forma ni materia? La explicación de Tomás puede parecer plausible o puede parecer que no explica nada, dependiendo de la disposición crítica de cada lector, o del grado en que tenga o carezca de *fe*. Para Aristóteles, el *ser* de las cosas se define en el *acto* de existir: todo lo que existe *es* en acto y tiene una forma. Toda forma es acto, y por lo tanto no puede haber una forma que no exista. La forma *es* la existencia. Para Tomás de Aquino, el *ser* de las cosas se define por todo aquello que expresa la misma definición de esas cosas, y que él llama su *esencia*. Esta esencia incluye tanto la forma como la materia, pero también, como algo separable, la existencia. La razón de esto es que es posible definir la esencia de algo — un animal mitológico, por ejemplo — sin saber si éste existe realmente o no. Por lo tanto, la esencia de algo es distinta a su existencia. En *De Ente et Essentia*, que es la primera obra de Tomás, escrita cuando tenía 26 años y todavía era estudiante en París, ofrece, en el capítulo tercero, el siguiente ejemplo: se puede entender el *quid*, el qué es, del hombre como todo lo expresado en la definición esencial de «hombre». En este caso esa definición sería la de «animal racional», pues esto es la esencia de ser hombre. Pero esta definición no se puede descomponer en dos partes; lo «animal» por un lado y lo «racional» por otro. El hombre no sería hombre si no tuviera tanto su *animalidad* como su *racionalidad*. Luego, la esencia del hombre es las dos cosas como algo inseparable: el hombre es un *animal racional*. Puesto que Tomás identifica a lo «animal» con la materia y a lo «racional» con la forma, entonces

¹⁰ *Ética Nicomáquea*. I, 6, 1096a26.

¹¹ Hay que recordar que, para Aristóteles, como explica en el primer capítulo del Libro XII de la *Metafísica*, todas las cosas están constituidas por *ousías*, pero de estas, no todas son del mismo tipo. Hay por lo menos tres tipos diferentes de *ousía*: la que es natural y material, pero eterna, y que forma las estrellas y planetas; la que es natural y material, pero efímera y corruptible, y que forma a los animales y demás seres vivientes; y la que no es natural ni material, sino eterna e incorpórea, y que forma las abstracciones geométricas y matemáticas. Al final del libro XII, Aristóteles llega por razonamiento a la necesidad de aceptar otro tipo de *ousía*, eterna e inmóvil, y que él relaciona con el Motor Inmóvil.

la esencia, o *quiddidad*, es forzosamente la suma de las dos cosas, materia y forma. Pero de esta esencia se puede separar también el *ser* de las cosas, es decir, su existencia real, o *esse*. Así como se puede definir al hombre con una expresión («animal racional»), que responda al *quid* de su esencia, es decir, a la pregunta ¿qué es el hombre?, así también se puede ofrecer una definición que describa al fénix, que responda a la pregunta ¿qué es el fénix? Podemos, por lo tanto, conocer la esencia del fénix tanto como la del hombre, pues podemos definirla perfectamente. Pero responder al *quid* sobre el hombre o el fénix no nos dice si estos existen realmente o no. Se puede conocer su esencia sin saber si tienen existencia. Por lo tanto, la existencia del hombre, del fénix, y de todos los demás entes, se debe entender como algo *separable* de la materia y la forma que constituyen su esencia. Así, mientras que para Aristóteles la existencia estaba forzosamente comprendida en la definición de la forma (no hay existencia sin forma, ni forma sin existencia), para Tomás de Aquino, las cosas *son* en la medida en que podemos definir su esencia, y esto es independiente de que tengan existencia (no toda forma tiene existencia). Luego, la *esencia* con su forma y materia es algo separable de la *existencia*, y por lo tanto, (y aquí es donde *Santo* Tomás da el golpe) Dios puede tener existencia sin tener forma y materia, de las que, en cualquier caso, toda existencia es separable, dado que *puede* ser entendida separadamente. Así, puesto que la existencia queda como algo separable de la esencia, y con ésta, de la forma y de la materia, la presencia de una de estas cosas no determina la presencia de la otra, y de la misma manera en que una cosa puede tener esencia (el fénix) sin tener existencia, algo más puede tener existencia sin tener esencia (entendida aquí como forma y materia). Ese *algo* es, desde luego, Dios, declara triunfalmente Tomás de Aquino.

La separación de *esencia* y *existencia* es, por lo tanto, la clave que usa Tomás de Aquino para introducir a Dios en el sistema aristotélico. Puede funcionar bajo la condición de que uno acepte, *a priori*, los supuestos de los que parte Tomás. Estos supuestos son, evidentemente, que Dios *existe*, que es necesario, que no está *formado* por *materia*, etc. Pero nada de esto surge del razonamiento mismo, sino que es necesario creer primero en estas suposiciones, para aceptar después el razonamiento. Si se afirma, en efecto, que podemos conocer algo que no existe (sabemos *qué* cosa es un fénix, después de todo), de ahí no se puede concluir, en cambio, que podemos saber que Dios *existe*, sin necesidad de forma y materia, por el mero hecho de poder concebir un ser imaginario en nuestra mente con la misma facilidad que uno real, como si ambos tuvieran entonces una *esencia* similarmente separable de su existencia *real*. En realidad, el problema fundamental aquí es que el fénix, al no existir realmente, no tiene

materia y forma en absoluto, y por lo tanto, al comparar su definición con la definición del hombre, no se puede decir que la esencia de uno y otro es separable de su existencia, sino simplemente que uno existe y el otro no. Sin duda, así es como lo habría resuelto Aristóteles, pero Tomás necesitaba una separación tajante de esencia y existencia en los entes que podemos conocer por nuestra experiencia en el mundo, para luego pasar de ahí a los seres divinos (Dios y los ángeles). Otra objeción obvia es que, desde un punto de vista lógico, no hay forma de distinguir la «substancia», o «esencia», de Dios de la del fénix, pues en ambos casos están separadas de la forma y la materia, de la que ambos carecen. Luego, no hay manera de distinguir como falsa o verdadera la existencia de uno en oposición a la del otro. Pero aquí también, para aceptar la explicación de Tomás, se tendría que partir de la conformidad con la suposición de que «se sabe» que Dios existe y el fénix no. Sólo de esta manera tiene sentido la explicación tomista.

Antes de seguir adelante con el modelo tomista, conviene recordar que Tomás de Aquino no fue el primero en hacer una distinción entre esencia y existencia, ni tampoco el primero al que se le hicieron este tipo de objeciones. Doscientos años antes, Avicena había hecho una distinción similar al interpretar la *Metafísica* aristotélica, y así, cuando escribió su propia *Metafísica*, distinguió el *ser*, o existencia, de los seres finitos, de su esencia, suponiendo que se trata de cosas separadas; y al mismo tiempo, declaró que, en cambio, el *ser* y la esencia son la misma cosa en Dios. De este modo, Dios *existe* y tiene una *esencia* en el mismo acto, mientras que los seres finitos, o creaturas de Dios, tienen una esencia que no implica por fuerza la existencia (y aquí, desde luego, se le puede objetar a Avicena lo mismo que a Tomás de Aquino: si una «creatura de Dios» no tiene existencia, entonces su «esencia» no es sino un concepto imaginario de nuestra fantasía, y lo único que se puede decir de tal ser es que no existe, en vez de suponer que tiene una esencia «separable» de su existencia). Esta distinción entre la existencia y la esencia como algo idéntico e inseparable en Dios, y por otro lado, como algo diferente y separable en los seres finitos, le sirve a Avicena para establecer la total *necesidad* del ser. Con esto se quiere decir, que todo *ser* es necesario — tanto el de Dios como el de las creaturas — pues la *necesidad* del ser no es otra cosa que la existencia en acto aristotélica. Para Avicena, todo *ser*, en cuanto que *es*, es necesario, pues sólo se *es* en acto. Pero aquí el filósofo árabe hace otra distinción: «*Si una cosa no es necesaria con relación a sí misma, es preciso que sea posible con relación a sí misma, pero necesaria con relación a otra distinta*»¹² Así que, si algo no es necesario *por sí mismo*, sino sólo posible,

¹² *Metafísica*, Libro II, 1, 2, Avicena.

tiene de todos modos que ser necesario por causa de algo diferente de él. Aquello que es sólo *posible* en sí mismo, pero necesario por virtud de algo más, está en *potencia*, y lo que es necesario *por sí mismo*, está en *acto*. Pero lo que está en potencia, al ser necesario por virtud de otra cosa, termina estando también en *acto*. Así, todo lo que existe, existe en *acto*, pero en dos posibles maneras: siendo necesario en sí mismo, o siendo sólo posible en sí mismo y necesario por acción de otro. Como es fácil de suponer, lo que es «necesario en sí mismo», y por lo tanto existe sólo en acto, sólo puede ser una cosa: Dios. Lo que está en potencia, y sólo recibe la existencia (al estar en acto) de *ser* necesario por otro, es todo lo demás: los seres finitos. Los entes finitos, que no son necesarios en sí mismos, están *compuestos* de *materia*, identificada aristotélicamente por Avicena con la *potencialidad*, y de *forma*, que, como existencia en *acto*, es *necesidad*. Lo único que existe y es necesario *por sí mismo*, Dios, es absolutamente simple, pues no tiene elementos que formen un compuesto: carece de materia, y por lo tanto, de *potencia*. *Es* en acto puro. De esta manera, Avicena sustentó toda su Metafísica en un simple principio: «*Todo lo que existe, existe por participación en el ser y este ser es Dios*». Todas las cosas finitas *existen* necesariamente como una derivación del *ser necesario* de Dios.

Tomás de Aquino, por su parte, recuperó la doctrina avicenista, que había sido severamente distorsionada por Maimónides al reducir la *existencia* a funcionar como un mero *accidente* de la esencia¹³, y restituyó la separación entre esencia y existencia a su forma primera (esa forma primera, se sobreentiende, se refiere a la adulteración inicial que había hecho Avicena sobre el original de Aristóteles, y no a este último). Tomás tomó todos los elementos desarrollados por Avicena, y los reacomodó en una nueva variante neo-aristotélica del ser en *acto* y *potencia*. La base de toda la Metafísica de Aristóteles es la *ousía*, la substancia. Esta substancia, que en Aristóteles se dividía de acuerdo con su eternidad o a su corruptibilidad, así como a su estado inmóvil o móvil, en Tomás de Aquino se divide, siguiendo la línea avicenista, en una substancia compleja, que corresponde a los seres finitos, y en una substancia simple, que corresponde a la deidad. Sólo que Tomás agrega una tercera substancia, para dotar de ella a los ángeles. La división tomista, por lo tanto, es esta: las substancias compuestas de materia y forma, donde éstas componen la *esencia* de esas substancias, y donde la *existencia* es un «elemento» separable de la esencia: como en Avicena, su «*ser necesario*» les viene del otro; las substancias angélicas, que son «forma pura» carente de materia, y por lo tanto, no hacen un compuesto, pero que, aun siendo simples, tienen una existencia

¹³ *Guía de los Descarriados*, o *Dahalat al Hairin*, de Moshé Maimónides.

separable de su esencia; y por último la substancia simple, sin forma ni materia, ni separación entre esencia y existencia, que Tomás asigna a Dios. Esta última versión de substancia, como se ha visto, no puede calificar dentro de la definición aristotélica de *ousía*, y es en ese sentido que Tomás afirmaba que la Metafísica de Aristóteles no podía tratar a Dios, no siendo éste una substancia en el sentido aristotélico. Pero, al igual que Aristóteles, Tomás define a Dios como un ser en *acto puro*¹⁴. La esencia de Dios es sólo *acto* sin *potencia*, de acuerdo con el desarrollo original aristotélico, con el agregado de Tomás de que aquí Dios tiene, junto con la esencia, una existencia *inseparable* de la esencia. Al igual que en Avicena, este Dios es eterno y *necesario*.

Ahora bien, en los seres finitos, compuestos de esencia y existencia como cosas separadas, la esencia está en *potencia* respecto a la existencia, y, por lo tanto, la existencia es el *acto* de la esencia. Esto es similar al planteamiento de Avicena, pero el siguiente paso es muy diferente: la substancia compuesta, para ser una substancia compuesta, requiere de una causa externa, de un *agente* que una la forma y la materia en una esencia, así como a la *esencia* con la existencia. Expresado con sencillez, la substancia requiere una causa para pasar de la potencia al acto. Esta causa es Dios. De acuerdo con Tomás de Aquino, todas las cosas, para *ser*, requieren de la intervención creadora y directa de Dios (esto incluye a los ángeles, cuya existencia exige también un acto creador)¹⁵. Así, mientras que para Aristóteles el Motor Inmóvil del universo sólo inicia el primer movimiento del cosmos, que pone en marcha a todos los demás movimientos, y para Avicena Dios es el ser necesario del que se derivan causalmente todos los demás seres, pero excluyendo una creación directa a partir de la «voluntad» de ese ser necesario; para Tomás de Aquino, en cambio, Dios es el creador de todo lo que hay en el universo, en una forma activa y constante. Así, el Dios de la doctrina tomista, no sólo es un Dios creador, sino también Providencial: es creador de lo existente y también es *providencia* de que siga existiendo. Esta última concesión al dogma del cristianismo lo logra Tomás con su diseño de un Dios que es *agente* de todo cambio de *potencia* a *acto* en el Universo. Por lo tanto, la misma constitución de todas las cosas exige como principio la participación activa de Dios como única explicación del *por qué* de los cambios de las cosas. Tal es el alcance de la reforma de Tomás de Aquino en el sistema filosófico de Aristóteles.

¹⁴ *Summa Theologica*, I, q. 50, a 2

¹⁵ De los ángeles también se puede agregar que, aunque son creados y finitos, al no tener materia no tienen tampoco ningún principio de *individualización*. A diferencia de las otras creaturas, que tienen materia y se multiplican en una multitud de individuos relacionados entre sí por su origen material, cada ángel, ser inmaterial, representa su propia especie y exige un acto separado de creación divina.

REFERENCIAS

- ALBERTO MAGNO (2004) *Physica*. En: *Domus Sapientiae*. Fondos Bibliográficos de la Universidad de Granada de la época de Isabel la Católica. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- ALBERTO MAGNO (2005). *Obras selectas*. Buenos Aires: Ed. Lumen.
- AQUINO, Tomás de (Tommaso d'Aquino) (2003). *Del Ente y de la Esencia (De Ente et Essentia)*. Estudio Introductorio de Luis Lituma, Alberto Wagner de Reyna, y Antonio D. Tursi. Buenos Aires: Ed. Losada.
- AQUINO, Tomás de (Tommaso d'Aquino) (1978). *Summa Theologiae*, Libro I. *Prima Pars*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- AQUINO, Tomás de (Tommaso d'Aquino) (2015). *Suma contra Gentiles (o Summa de veritate fidei catholicae contra Gentiles)*. Estudio Introductorio de Eudaldo Forment. Madrid: Ed. Gredos/RBA.
- ARISTÓTELES (2014). *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos.
- ARISTÓTELES (2000). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Ed. Gredos.
- AVICENA (Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā) (1950). *Metafísica*, Libro II. Versión y comentarios de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Ed. Revista de Occidente.
- MAIMÓNIDES, Moshé (Mosé Ben Maimón) (1990). *Guía de los perplejos (o Guía de los Descarriados, o Dahalat al Hairin)*. Traducción al castellano de Pedro de Toledo, 1432. Facsímil. Ed. A.J. Escudero Ríos.



Aristotle and the metaphysics of Thomas Aquinas

This writing reviews the way in which Thomas Aquinas Christianized the foundations of Aristotle's philosophy, following the previous approaches of Avicenna and Albert the Great to make the Aristotelian universe compatible with monotheism. The formula used by Thomas Aquinas was the separation of essence and existence, as independent forms of Being, which opened the way for him to introduce the Christian God into Aristotle's natural universe, not as a artificial aggregate, as had happened with previous medieval attempts, but as a necessary and natural foundation for the entire Aristotelian system, in such a way that it did not confront the Christian dogma, and opening, incidentally, the way towards the separation of theology and philosophy.

Keywords: Essence and Existence · Scholasticism · Prime Mover · Theology · Avicenna · Albert the Great.

Aristóteles y la metafísica de Tomás de Aquino

En este escrito se revisa la forma en que Tomás de Aquino cristianizó los fundamentos de la filosofía de Aristóteles, siguiendo las aproximaciones anteriores de Avicena y Alberto Magno para hacer compatible el

universo aristotélico con el monoteísmo. La fórmula empleada por Tomás de Aquino fue la separación de la esencia y la existencia, como formas independientes del Ser, que le abrió el camino para introducir al Dios cristiano en el universo natural de Aristóteles, no como un agregado postizo, como había sucedido con anteriores intentos medievales, sino como un fundamento necesario y natural para todo el sistema aristotélico, de tal forma que éste no confrontase al dogma cristiano, y abriendo, de paso, el camino hacia la separación de la teología y la filosofía.

Palabras Clave: Esencia y Existencia · Escolástica · Primer Motor · Teología · Avicena · Alberto Magno.

JORGE ROARO es Doctor en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad de Salamanca, España, con una tesis sobre la Escuela de Salamanca y el Renacimiento español. Actualmente trabaja en una segunda tesis, en Estudios Hispánicos, en la Universidad Autónoma de Madrid, sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*.

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Departamento de Antropología Social y Pensamiento Español, Universidad Autónoma de Madrid, Campus de Cantoblanco, 28049 Madrid, España. e-mail (✉): jorge.roaro@gmail.com.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 21-September-2021; Accepted: 4-December-2021; Published Online: 30-December-2021

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Roaro, Jorge (2021). «Aristóteles y la metafísica de Tomás de Aquino». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 10, no. 19: pp. 1-14.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2021