

EL PROBLEMA DE LA CREACIÓN

METAFÍSICA DEL ENS Y METAFÍSICA DEL ESSE

“Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habent esse causatum ab alio”.

*Santo Tomás de Aquino**

En un artículo titulado “Doctrina de la creación en el *Liber De Causis*”, Leo Sweeney sostiene que si la *Weltanschauung* del *Liber de Causis* es típicamente neoplatónica, su doctrina de la creación lo aparta de las *Eneadas* de Plotino y de los *Elementos de Teología* de Proclo¹. Pese a su breve extensión, tan pronto empieza a circular a fines del siglo XII, el *Liber de Causis* ejerce una influencia determinante hasta figurar en 1255 entre las obras conocidas de Aristóteles, y cuya lectura - en el sentido técnico de *lectio*, es decir, de enseñanza en clase - hace obligatoria la Facultad de Artes de la

Universidad de París². Escrito probablemente por un árabe, ofrece para la sabiduría cristiana un texto atribuido a Aristóteles que permite comprender el monoteísmo. Y puede pensarse que era tanto más apreciado cuanto que, hasta la *Metaphysica Novae Translationis* hecha en 1270 por Gerardo de Morbaecke, el Libro *Lambda* (XII) de la ontología del estagirita era desconocido. Es así que, “puesto a circular bajo el nombre de Aristóteles, este opúsculo permitió a los medievales llenar las lagunas metafísicas que las obras auténticas del estagirita presentaban con respecto a la visión del mundo inspirado por las grandes religiones monoteístas”³. Habrá que esperar hasta Santo Tomás, en 1272, para descubrir que este breve tratado no es de Aristóteles.

El *Liber de Causis* preserva la estructura neoplatónica del mundo con sus leyes metafísicas que van de lo más perfecto a lo menos perfecto, del Uno a lo múltiple. La causa primera, la Inteligencia y el Alma corresponden a las tres hipóstasis propias del neoplatonismo y de su jerarquía de formas. Pero introduce un elemento nuevo, a saber: el hecho de que la Causa primera, Dios, es creadora de todo lo que es, de la Inteligencia primera directamente y, a través de ella, de todo lo demás. La proposición XVII establece una distinción entre la causalidad *per modum creationis* propia del solo *Ens primum*, y la causalidad *per modum formae*: “El Ser primero es inmóvil y es la causa de las causas; y si da el ser a todas las cosas, lo da por modo de creación (*per modum creationis*). En cuanto a la vida primera, ella da la vida a lo que está debajo de ella no por modo de creación sino por modo de forma (*per modum formae*). De la misma manera, la Inteligencia no da la ciencia y las demás cosas a lo que está debajo de ella sino por modo de forma, y no por modo de creación, porque el modo de creación está reservado solamente a la Causa primera”⁴. Lo que permite distinguir aún mejor entre la causalidad como *creatio* y la causalidad como *Formatio* es que el Ser primero es la “causa de las cosas (*Causa causarum*)” y que “da el ser a todas las cosas (*ipsum dat rebus omnibus ens*)”. El problema de la creación aparece así planteado sin ambigüedad en el *Liber de causis*. Según H.D. Saffrey, es esta “transposición del sistema neoplatónico de las “procesiones” en él de una verdadera creación”⁵ lo que constituye una de las diferencias esenciales con los *Elementos de teología* de Proclo y es, para M. D. Chenu, la razón por la cual los teólogos del

siglo XII asimilaron tan rápidamente el neoplatonismo⁶.

Podría parecer que al insistir tanto en la doctrina de la creación en el *Liber de causis* no se hiciera del todo justicia a Platón. ¿No es principalmente en Platón que piensa San Agustín cuando, en el *De Civitate Dei*, muestra el acuerdo parcial de los filósofos griegos con la doctrina cristiana? Discutiendo, en el libro VIII, la cuestión de la *teología natural* “con los filósofos de doctrina más elevada”, se propone refutar “solamente las (opiniones) que se refieren a la teología, cuyo vocablo griego significa discurso o tratado sobre la divinidad”. Si la atribución a Platón del empleo primero de la palabra “teología” es correcta⁷, ¿no es legítimo esperar encontrar también en el fundador de la Academia una doctrina de la creación? ¡No es, en efecto, la idea del Bien (τοῦ γαρωῦ ἰδεᾶ)”la causa (αἰτία) de todo lo recto y hermoso; en el mundo visible, generadora de la luz y del soberano de la luz (scil. el sol), siendo ella misma soberana en el mundo inteligible, dispensadora de verdad e inteligencia”⁸? ¿El demiurgo del *Timeo* no es, él también, creador del universo? Es preciso reconocer que Platón nunca llamó Dios a la idea del Bien; a lo sumo, hubiera podido decir que las ideas son *divinas*. Y, de hecho, para el discípulo de Sócrates los dioses son inferiores a las Ideas. Es así como el sol, que es el vástago del Bien, es un dios, pero el Bien no lo es. Es también en este sentido que hay que entender que si “el autor y padre de este universo” es un Dios hacedor de otros dioses, como las estrellas y las almas, el demiurgo del *Timeo* trabaja con los ojos puestos en “lo que es idéntico consigo mismo”, el modelo, es decir, las Ideas eternas⁹. La filosofía platónica subordina la personalidad del demiurgo a la ejemplaridad de las Ideas. Es “una filosofía que subordina Dios a lo divino... Dios es divino porque contempla las ideas y el Bien; su divinidad es, en ese sentido último de la palabra, participada; sin duda que para el mismo Platón la tesis de la *República* según la cual el Bien da a las Ideas el ser conocidas y a las Inteligencias el conocer, es verdadera; Dios beneficia al ser, a la divinidad del ser (*Dieu est au bénéfice de l'être, de la divinité de l'être*)”¹⁰. Lo divino precede entonces a Dios y las ideas son trascendidas por el Bien.

Encontramos en los griegos una concepción genérica de Dios que concuerda con el “Todo está lleno de dioses” de Tales de Mileto. La presencia de los dioses es la presencia del Τὸ πᾶν?, de lo divino

expresado bajo la forma de un adjetivo sustantivado por un artículo indeterminado. Este uso del neutro sustantivado, tanpreciado por los griegos, nos proporciona algunas indicaciones acerca del papel de lo divino. En primer lugar, el τὸ ψεῦδον es, en tanto que indeterminado, la primera expresión de la totalidad hacia la cual se orienta la reflexión griega desde sus comienzos; es el principio ρξῶ, fundamento (*Grund*) originario y constitutivo de todo “lo que es”. En segundo lugar, con la formación del “pensamiento positivo”, para utilizar una expresión de J-P. Vernant, y la progresiva abstracción conceptual, la indeterminación de la totalización colectiva se abre, a partir de Parménides, hacia la unidad, el ser, el τὸ ὄν. El τὸ ψεῦδον es, en esta perspectiva, un primer anuncio del τὸ ὄν y entendemos, con H.G. Gadamer que “el vocabulario religioso que (todos los pensadores griegos) aceptaron y, sobre todo, la predicación de lo divino no pretenden ofrecer una afirmación sobre Dios o los dioses, sino sobre el nivel de ser de aquello sobre lo que versa su pregunta. Y eso es el todo, el universo, el ser”¹¹. Así, a lo largo de la filosofía griega, y bajo la influencia del creciente intelectualismo, el τὸ ὄν asimila e integra al τὸ ψεῦδον sin que este último, sin embargo, desaparezca o pierda su especificidad. Y, de hecho, el τὸ ψεῦδον es la expresión de la religiosidad griega, que culminará con los herederos neoplatónicos de Plotino.

El hombre griego, se afirma como hombre gracias a la convicción de que no está solo en el universo y que el principio de “lo que es” no es simplemente una cosa sino un ser dotado de vida, de pensamiento y hasta, para algunos, de pasiones y sentimientos. ¿No es precisamente esto lo que traduce la “providencia”, principal atributo del Dios de Platón¹²? Para el filósofo de las *Leyes* los dioses existen, cuidan a los hombres y son justos. Tal vez sea útil recordar el argumento cosmológico del fundador de la Academia, por la importancia que le atribuye al alma en una visión teológica de la realidad.

Apoyándose en una enumeración de los distintos movimientos, Platón dice que entre todos ellos el movimiento que mueve las cosas y se mueve a sí mismo es el primero. Ahora bien, ¿qué es lo que mueve, se mueve a sí mismo y no es movido, sino la vida y, en última instancia, el alma? La causa última, causa no causada del mundo en movimiento debe ser, por tanto, un alma viviente. Y esta alma

que gobierna y habita todas las cosas que se mueven, que extiende su control sobre los cielos, la tierra y el mundo y es un principio de sabiduría y de virtud, mueve el sol, la luna y los astros con un movimiento circular. Si el alma es este principio del movimiento, “¿no es necesario que todo hombre la considere como una divinidad?... y en cuanto a los astros, a la luna, a los años, a los meses y a las estaciones, ¿no deberemos decir lo mismo? Puesto que un alma o unas almas, dotadas de toda especie de excelencia, son las causas de todos ellos, afirmaremos que estas almas son divinidades; bien considerándolas como habitando los cuerpos, al ser ellas vivientes, y ordenando de esta manera el cielo todo; bien considerando que obran de cualquier otra forma que se quiera. ¿Se encontrará alguien que admita todo esto y que, no obstante, se obstine en no creer que todo está lleno de dioses?”¹³.

En la dimensión histórica de la teología natural, Aristóteles adquiere en la escena filosófica una singular importancia ya que el Primer Principio filosófico es, por primera vez, también Dios. Al igual que para todos los griegos, el mundo de Aristóteles *es*: está ahí como el gran supuesto, como la *realidad* dada. Vivido como fuente de realidad, φῶσιω, o naturaleza, el mundo como tal no es nunca *problema*, es decir, etimológicamente, una dificultad que hay que resolver, para el griego. Tal es la razón por la cual la mente griega no se pregunta “cómo” el mundo ha llegado a ser, sino lo que *acaece en* el mundo y, por ende “lo que es” el mundo. Fundamento del mundo por el que se explica la gestación de los entes, el ser es la energía (ἀνάργεια) fundadora que exige una dilucidación etiológica, la φῶσιω. “Dato evidente obtenido por inducción (δᾶλλον ἅκ τᾶω ἄπαγαγῶ) (a) a partir de los movientes, la φῶσιω era considerada por Aristóteles como la ρξῆ del desarrollo (*éclosion*) γάνεσιω de los entes en el seno del αἰναι (b)”¹⁴. La concepción aristotélica del mundo y de sus relaciones con el Primer Principio requiere que se tenga presente su esquema del universo: éste es una jerarquía de realidades cuya clave hermenéutica está suministrada por el análisis *físico* de lo real en forma y materia, análisis que conduce a la distinción *metafísica* entre la potencia y el acto. Dios, ὃν ᾧ ψεῶω, forma pura, acto, es la cúspide y el fin, τάλω, de la serie de formas que se desarrollan entre los dos polos del ser, entre la materia y el pensamiento puro. Si es cierto que es la *causalidad eficiente física*

la que explica cómo cada forma tiende a realizarse, tiende hacia su fin, esta realización no es posible sino porque la materia es eterna¹⁵. Además, este proceso físico, que Aristóteles llama movimiento, está subordinado a la pareja metafísica acto-potencia. El análisis del movimiento, que el Estagirita incorpora en su teología como una suerte de argumento cosmológico, presupone siempre la anterioridad del acto sobre la potencia, es decir, en última instancia, la dependencia de los seres con respecto a un Ser primero, Dios, que tiene una doble característica. En tanto que Dios “físico”, mueve inmediatamente a título de *causa eficiente*, por contacto pero sin ser movido, la esfera de las estrellas fijas, e indirectamente las demás esferas hasta la esfera del mundo sublunar (notemos de paso que se reconoce aquí el problema de la multiplicidad de las sustancias suprasensibles que mueven las demás esferas). La pregunta acerca de un posible “politeísmo” nos remite de nuevo a la concepción griega de lo “divino”: divino es todo lo que es eterno e incorruptible). En tanto que Dios “espiritual”, primer deseable, mueve a título de causa *final*, en la medida en que atrae a todos los seres que aspiran, en su actividad, a imitar la vida eterna, perfecta, feliz, independiente y espiritual de Dios.

Primer motor inmóvil, Dios es la causa eficiente física del movimiento¹⁶ de los seres que, movidos, tienden a través de la actividad que les es propia a participar fugazmente de la eterna felicidad. Pero, en la medida en que el Primer Motor es inmóvil, debe mover de manera no física, a saber como primer objeto del deseo. El paso de la *Física* a la *Metafísica* indica entonces que el acento se desplaza de la eficiencia a la finalidad: “La causa final mueve como objeto del amor, y todas las demás cosas se mueven debido al hecho de que son ellas mismas movidas”¹⁷. La doble conclusión que podemos sacar es, por un lado, que la materia es eterna y, por otro lado, que *no hay en Aristóteles causalidad eficiente metafísica*. Como bien lo expresa D. Ross: “Dios es causa eficiente por ser la causa final, y no de otra manera”¹⁸. Y, en efecto, como lo muestra la naturaleza y la actividad del $\delta\upsilon\nu\ \alpha\ \psi\epsilon\phi\omega$, resulta vano buscar en Aristóteles una teoría de la creación que es del todo ajena a la *forma mentis* del griego. Es preciso insistir en que, aunque sea Primer Motor del universo, Dios no es creador y ello aun en el sentido en que la creación puede ser reconciliada con la eternidad del mundo. Porque

el efecto de la presencia de Dios sólo es el de conducir, llevar hacia, inducir (ἄπαγγαγῆ) el desarrollo de la “forma” en una “materia” pre-existente. Sin Dios, no habría? tal vez, ni “forma”, ni orden (τῆσι) en el mundo”¹⁹; pero sin “materia” no habría ni movimiento ni, en consecuencia, realización de las formas.

El Primer Principio, ὃν ὁ ψεῶω, no tiene otra actividad que la de pensarse a sí mismo: “La inteligencia divina, por lo tanto, se piensa a sí misma (αὐτῶν πα νοεὺ) puesto que es lo más excelente que existe, y su Pensamiento es pensamiento del pensamiento (νόησι νοήσεω νόησι)”²⁰. Después de empezar con un Dios de alguna manera “físico”, que soporta el mundo y es la raíz de su eternidad²¹, Aristóteles se ha elevado hasta un Dios “espiritual” cuya actividad, el pensamiento y el pensamiento de sí mismo, está muy lejos de la “providencia” que Platón atribuía a su pastor. Si todavía se podía tener dudas acerca de la actividad creadora del Bien o del demiurgo de Platón, estas dudas desaparecen con el Primer Principio, el ὃν ὁ ψεῶω de Aristóteles. Al conocerse a sí mismo, Dios no conoce el universo y su acción sobre el mundo no es el resultado de la ciencia que posee; depende del orden de la finalidad y produce sus efectos por atracción, en tanto que objeto del deseo. No obstante los esfuerzos de un gran número de intérpretes desde la Edad Media hasta nuestros días, los textos impiden rebasar el pensamiento de Aristóteles hacia una interpretación que busca encontrar en él una doctrina de la providencia divina o una doctrina de la creación. Dios, principio exterior a la naturaleza (φύσις), explica el movimiento de la naturaleza mas no el ser de ella; no hace más que mover, por la atracción de la causa final, un mundo que detenta de por sí el principio de la existencia y de la vida. En el marco de una metafísica de las formas, la relación de Dios con el mundo no puede ser existencial; Dios es causa de “lo que” el mundo es, mas no de que el mundo “exista”.

Si Aristóteles muestra indiferencia para con lo que hace la *existencia* de un ser, es porque su filosofía es una filosofía de las formas. Por ello, el problema de Aristóteles no es la derivación de la pluralidad a partir de la unidad, sino la puesta en orden, por la vía de la causalidad formal, de una serie jerarquizada de formas. Al ignorar la distinción real entre esencia y existencia, la causa de una cosa ha de buscarse en su forma, como bien lo indica el

siguiente pasaje de la *Metafísica*: “Al igual que en los silogismos, el principio de cualquier producción es la sustancia formal (πῑντων ρξ᾿ ᾧ οῶσ᾿α): porque es a partir de la quiddidad que se hacen los silogismos (ᾱκ γῑρ τοῶ τῷ ᾱστιν οῶ συλλογισμοῦ εὔσιν), y es a partir de ella también que se hacen las producciones (ᾱνταῶσα δᾱ αῶ γενᾱσειῶ)”²².

Quisiéramos mostrar que la doctrina de la creación es solidaria con una modificación radical de la metafísica, a saber, la traducción de los problemas que conciernen al ser, del lenguaje de las esencias al lenguaje de las existencias. Y esta revolución metafísica tiene por autor a Santo Tomás de Aquino. Al negarle al “pensamiento de su propio pensamiento” el poder de irradiarse en el mundo, Aristóteles se ve obligado a admitir que la gestación de la naturaleza tiene que resultar de la naturaleza misma. Con la doctrina de la creación, en cambio, el mundo deja de ser la fuente de la realidad: Dios es la fuente de todo lo que existe y la esencia pasa a ser una función de la existencia. El ente es; pero si el hecho de que el ente sea no crea un problema, el hecho de que su ser (*essentia*) no se identifique con su existir (*esse*) lleva a preguntarse, en oposición a la necesidad griega del ser, por la eternidad del mundo y de los principios inteligibles: ¿Por qué se da el existir en vez de la nada? Interrogar al ente en su ser preguntando por qué existe constituye el nivel filosófico de la creación. Dicho en otros términos, el teólogo Santo Tomás es filósofo cuando indaga la existencia de la cosa al plantear el problema de la (ρξ᾿) que le inspira el discurso profético. Conviene, sin embargo, entender que al introducir en el campo de la investigación filosófica la noción bíblica de creación, en tanto que ella está determinada por el discurso profético, la filosofía pierde la posibilidad de constituirse en un sistema perfectamente autónomo. La transposición de la epistemología intelectualista antigua a la teología creyente tiene, en efecto, consecuencias de mucho peso para el pensamiento moderno. Puesto que la fe dice la realidad divina en sí misma inaccesible a la investigación de la inteligencia humana, el discurso filosófico (*ratio*) depende de un dato prefilosófico y debe abandonar sus pretensiones al saber absoluto, al saber antiguo de “lo que es”. “Atea o no, juzgándolo quimérico o no, la razón moderna ha dejado a la teología cristiana el estatuto del saber real del Ser mismo y el régimen intelectualista que el pensamiento de Aristóteles habría

propuesto para tal efecto”²³.

Hemos subrayado la importancia del *Liber de causis* para la problemática de la creación. Pero, como lo anota Saffrey, “lo cierto es que el concepto de “existencia” no está puesto de relieve ni en el sistema de Plotino, ni en el de Proclo, ni en el *Liber de causis*. Plotino había fundado firmemente una teoría de la causalidad, de la cual la proposición I del *Liber* es el fiel resultado, pero había dejado en la sombra la ontología propiamente dicha. Aunque el acento estuviera puesto en la dependencia del ser con respecto al absoluto, resulta difícil precisar el sentido de esta dependencia en el marco del neoplatonismo. Parece, más bien, que lo que pasa desde el absoluto a las hipótesis inferiores no es la existencia, sino un contenido de ser que se opone justamente a la existencia por su determinación formal”²⁴. Aristóteles define su Primer Principio como el “Pensamiento que se piensa a sí mismo”, como un acto puro - ἀνάρρηται; sin embargo, se trata del acto puro de un Pensamiento y no de una existencia. Y, puesto que el pensamiento, νοῶν, no es “El que es”, no puede dar la existencia y el mundo no puede ser creado²⁵. Plotino ya había advertido que la Inteligencia no podía ser la primera hipóstasis en la medida en que el Pensamiento que se piensa al pensar los inteligibles contiene la dualidad de la reflexión y la multiplicidad de los inteligibles²⁶. Además, la Inteligencia no está subordinada al ser ya que este último, en tanto que es una οὐσία, o sustancia, es decir una determinación, τὸδε τί, es finito, mientras que el fundamento de los seres, el Uno, la primera hipóstasis, es infinito. En realidad, aunque critiquen la metafísica de la esencia, aunque elaboren la noción positiva del infinito y la noción de pura actividad del fundamento de los seres y permitan una causalidad eficiente metafísica, Plotino y sus herederos no son menos incapaces de liberarse de la metafísica de las esencias, de una estructura metafísica de la realidad que da cuenta de la dependencia del mundo con respecto a su Principio en términos de determinaciones formales. Pero veamos más en detalle la posición de Santo Tomás acerca de la causalidad eficiente metafísica, ya que posibilita una mejor comprensión de su doctrina de la creación.

En su comentario de la segunda proposición del *Liber de causis*: “*Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam* (la primera causa), *aut est cum aeternitate* (la inteligencia), *aut post*

aeternitatem et supra tempus (el alma)”, e interrogándose acerca de lo que es la eternidad (*quid sit aeternitas*), Santo Tomás acepta que lo que la caracteriza es la “*indeficientia*”, la “*immobilitas*” y la “*tota simul et perfecta possessio*” de una vida. No admite, empero, que haya que añadirle con los “*Platonici et Peripatetici*” el “*quod semper esse habuit*”, porque es incompatible con la fe cristiana (*quod fidei cristianae non est consonum*)²⁷. En contra de la concepción griega que identifica eternidad y necesidad, que opone contingencia y necesidad y, por ende contingencia y eternidad, Santo Tomás no le reconoce a la eternidad estas tres características sino con la condición de *suponer la creación*. La eternidad, entonces, ya no implica la necesidad puesto que las sustancias, debido a la creación, pueden ser a la vez eternas y contingentes. Son, en efecto, contingentes en el *esse* ya que éste, aunque eterno es un *esse recibido*: “*Sic enim aeternitas soli Deo convenit. Dicimus autem eas* (scil. Las “*substantias immateriales separadas*” de los “*Platonici et Peripatetici*”) *aeternas tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione...*”²⁸. El tratamiento tomista de la eternidad del mundo nos muestra cómo un mismo problema produce efectos de verdad diferentes según la estructura metafísica en la que se inscribe²⁹. Aunque haya visto la luz con los neoplatónicos, la causalidad eficiente metafísica alcanza las dimensiones de una doctrina de la creación con Santo Tomás. Al conservar el “*tota simul*” y al rechazar el “*semper esse habuit*”, Santo Tomás pone en evidencia los límites de una metafísica de la esencia. Lo que hace falta a los griegos es la noción de *esse*; y es lo que recalca Santo Tomás en la continuación de su comentario de la segunda proposición del *Liber de causis*. Enjuiciando al “*enter ens*” de Proclo, Santo Tomás enjuicia las suposiciones de los platónicos “*qui, universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius tanto prius esse ponebant*”³⁰. Ahora bien, ¿qué es este “*ens separatum*”, sino el concepto general de ser que se encuentra en el nivel de las formas puras y está separado del Uno? Comparando las tesis de Proclo con las del *Liber de causis*, el doctor Angelicus muestra que si el autor de este último concuerda con los “*Platonici*” para hacer de lo que es “*ante aeternitatem*” la Causa Primera, se aparta de Proclo en la medida en que ahí donde, para Proclo, el *esse*, que es un “*esse abstractum*”, una idea de ser,

se sitúa en el nivel de la finitud, para el autor del *Liber de Causis* la Causa primera es el *Esse infinito*. Ahora bien, y de acuerdo con la interpretación favorable de Santo Tomás, una vez que hemos reconocido que el *Esse* es infinito, podemos aceptar la tesis de la separación. Dios ya no es la cúspide (Platón, *República*) –*sumum* (el *Sofista*)– el término (Aristóteles– τᾶλω), o lo que está fuera (Plotino, Proclo) de la serie de las formas; Dios es el *Esse* infinito y está separado en virtud de su infinitud misma. El *esse* ya no es, por lo tanto, una forma pura, “*cum aeternitate*” y separada del Uno – fundamento de los seres; el *Esse* es la Causa primera, “*ante aeternitatem*” e infinito. Santo Tomás, sin embargo, no puede suscribir la doctrina del *Liber de causis* según la cual el *esse*, el “*ens primum creatum*”, es la Inteligencia primera³¹, como tampoco podía aceptar el “*ens separatum*” de los *Platonici*. De hecho, el *Liber de Causis* sigue manteniéndose en una metafísica de la esencia ya que el *ens primum creatum* es un ser, el más perfecto, pero un ser. Como tal, debe entonces poseer el ser por participación, es decir, esta vez en el marco de una metafísica de la existencia, *recibir la existencia*. Participa del *esse* de Dios, quien le da por creación la existencia: “*Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ens separatum, sicut supra dictum est. Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur, id quod finite, participat esse...; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum*”³². Así, el ser participado es el ser que recibe la existencia del *Ipsum esse*; y para que haya participación, es preciso que haya composición. El ser participa porque está compuesto de finitud e infinitud. En tanto que finito, su participación consiste en la recepción de la existencia (*esse*) que Dios, el *Esse* infinito, le da. La participación, por tanto, implica la finitud en el que recibe la existencia, finitud definida como el hecho de *tener el esse* en vez de *ser el esse*.

Es mediante una crítica de la finitud, en tanto que ella está determinada por la recepción de la existencia (participación), como Santo Tomás postula un *Esse infinitum* que es *pura actividad de existir* y, por consiguiente, único capaz de dar la existencia, es decir, de crear: “*Si autem aliquid sic* (scil. un “*enter ens*” que es “*infinitum... secundum potentiam solam, scilicet existendi...*”) *haberet infinitam*

virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum; et tale est Deus... Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter"³³. Al liberar al ser (*esse*) de la esencia, Santo Tomás hace posible una respuesta filosófica al problema teológico de la creación. La esencia ya no viene, como en los "Platonici", a añadirse al ser para calificarlo. En la concepción intensiva del ser tomista, la *essentia* es ahora una función del *esse*, una modalización (determinación-finitud) del *Esse infinitum*, del acto puro de existir que es la esencia misma de Dios. Dios es el acto puro de existir, el "mismo Ser subsistente (*ipsum Esse subsistens*)". La existencia puesta en sí idéntica a la esencia suprema. Y sólo en Dios se confunden esencia y existencia, mientras que todo aquello que está fuera de Dios solamente es capaz de existir gracias al acto creador de Dios. Dicho en otros términos, ¿cómo una metafísica de la esencia, como lo es la metafísica hasta Santo Tomás, puede dar cuenta del hecho de dar el ser (*esse*), es decir de la creación, por parte de un Primer Principio que, cualquiera sea, no es *Esse*? Con el fin de plantear el problema de la creación en unos términos filosóficamente viables, era preciso liberarse de una ontología centrada en un análisis de la naturaleza (φύσις - *feri*), de la esencia de las cosas, donde el mínimo de perfección es el individuo, y acceder a una ontología que privilegia el análisis del *ser qua existens*. Y, en efecto, la ausencia de cualquier idea de creación y providencia impide vincular al ser individual con la fuente de toda existencia e inteligibilidad. Si Dios ignora el mundo, si no lo ha creado, está claro que el individuo no existe en sí. Los entes *existen* y dependen, en cuanto a su existencia, de Dios y el metafísico puede mostrar que la relación de los seres finitos con Dios es una relación de creatura a creador:

"...el crear no puede convenir más que a Dios (*creare non potest esse propria actio nisi solius Dei*). Porque es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas; mas, entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo (*universalissimum est ipsum esse*); por lo cual es preciso que sea efecto propio de la causa primera y universalísima que es Dios. Por esto mismo, se dice en el libro "*De Causis*" que

ni la inteligencia ni el alma dan el ser sino en cuanto obran por la operación divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal ser (*non in quantum est hoc vel tale*), es lo que constituye la acción de crear. Luego es manifiesto que la creación es acción exclusiva de Dios (*Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei*)”³⁴.

NOTAS

- * *Sum. Teol.* I, q.3, a.4: “Pero es imposible que los solos principios esenciales de un ser causen su existencia, porque entre los seres producidos no hay uno que sea causa suficiente de su ser, y, por tanto, aquello cuya existencia es distinta de su esencia tiene una existencia causada por otro”.
1. “Doctrine of creation in *Liber de Causis*”, in *An Etienne Gilson tribute*, The Marquette University Press, 1959, pp.274-289. El *Liber de Causis* parece ser la traducción hecha en Toledo por Gerardo de Cremona, muerto en 1187, de un texto árabe del siglo IX o X que se inspiró ampliamente de los *Elementos de teología* de Proclo. Aparece también bajo los títulos: *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, o *De expositione bonitatis purae*. Acerca de las diferencias entre el *Liber de Causis* y los *Elementos de teología*, véase *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis expositio*, H.D.Saffrey, Fribourg-Louvain, Société philosophique, Ed. Nauwelaerts, 1954 prefacio, pp.XXIX-XXXII.
 2. Acerca de la introducción de Aristóteles en el siglo XIII, véase F. Van Steenberghen, *Aristotle in the west*, Louvain, Nauwelaerts, 1970, y *Thomas Aquinas and Radical aristotelism*, WASHINGTON, The Catholic University of America Press, 1980.
 3. B.C. Bazán, prefacio a *The book of causes*, traducido por D.J. Brand, New York, Niagara University Press, 1981, p. 1. A. Dempf recuerda que Alberto Magno “agregó el *Liber de Causis* como remate extraño, pero apropiado” al libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, *La concepción del mundo en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1958, p. 164.
 4. *Liber de Causis*, traducción francesa inédita, de M.M. Anawati hecha a partir del texto árabe editado por O. Bardenhewer: *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das Reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg im Breisgau, 1882, Montréal, Institut d’études médiévales, Université de Montréal, 1950. Todas las citas del *Liber Causis* remiten a esta edición con la mención: “Pro Manuscripto”.
 5. *Op. cit.*, prefacio, p. XXXI. Como escribe Sweeney, “The first Cause no longer produces by over-flowing but by creating, by giving being”, *art. cit.*, p. 285. “Por consiguiente, el ser primero es la medida de los seres primeros, inteligibles, y de los seres segundos, sensibles; quiero decir que es él que creó los seres y midió, según una medida apropiada, a cada ser”, *Liber de Causis*, prop. XV, “Pro Manuscripto”.
 6. *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1975, p. 137.
 7. W. Jaeger escribe: “Platón es el teólogo del mundo clásico. Ya San Agustín, el más importante teólogo cristiano del Occidente en la antigüedad, lo reconoce con acierto. Sin él no existiría la teología ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre”, *Paideia*, México, F.C.E., 1948, vol. II, pp. 345-6. Véase también del mismo autor, *The Theology of the early greek thinkers*, Oxford, Oxford University Press, 1967, p. 4 con nota 13 y p. 190 con nota 76.
 8. *República VII*, 517c.

9. *Timeo*, 28a.
10. P. Ricoeur, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris C.D.U., curso mimeografiado, 1953-1954, p. 79. Notemos que la filosofía platónica de “Lo divino” tiende hacia una filosofía de la trascendencia que anuncia el *Uno* de Plotino: véase, *República* VI 508e y 509b, y D. Dubarle: “Dialectique et ontologie chez Platon” in, *Aspects de la dialectique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1956, pp. 144-145.
11. “Sobre lo divino en el pensamiento antiguo de los griegos” in, *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, vol. I, pp. 678-9. Según Gadamer, aunque la Grecia de esta época haya sido el escenario de una profusión de nuevos movimientos religiosos, “con todo, la filosofía griega nace de todo lo contrario y no del espíritu de la mística”, *ibid*, p. 679; tal es también la opinión de E. Gilson, *God and philosophy*, London, Yale University Press, 1979, pp. 22-23.
12. *Timeo*, 30c; 44c.
13. Leyes X, 899b. En su comentario de la proposición III del *Liber de Causis*, Santo Tomás se pregunta cómo el alma participa de la Inteligencia y de la causa primera, y en qué sentido el alma puede ser llamada divina? Recurre a Platón para mostrar que para los griegos la divinidad es un género, *Op. cit.*, p. 18, LL 9, porque:
 - a) las formas universales de las cosas están separadas, “per se subsistentes”;
 - b) como tales, ejercen la causalidad universal con respecto a las cosas que participan de ellas;
 - c) por lo tanto se las puede llamar “dioses”: “ideo omnes huiusmodi formas sic subsistentes “deos” vocabat; nam hoc nomen “deus” universalem quamdam providentiam et causalitatem importat” (LL 12-14).
 Además existe una jerarquía de formas: cuanto más extensa es la forma, más divina es. Más adelante, recurriendo a Dionisio, Santo Tomás destruye la noción genérica de la divinidad: “... et sic non ponemus multos deos sed unum”, p. 20, LL 10-11.
14. P. Faucon de Boylesve, *Être et savoir. Etude du fondement de l'intelligibilité dans la pensée médiévale*, Paris, Vrin, 1985, p. 52.
 - a) *Física A*, 2, 185 a 12.
 - b) *Ibid*. B.1, 192b 8-11. “Los entes naturales se yerguen por el impulso de la φύσις que reside en ellos tal como un principio immanente: τὶ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἄξοντα ἅν ἑαυτοῦ ρῆξιν κινῆσθαι καὶ στίσθαι; véase también *ibid.*, 20-23.

La interpretación tomista asigna al aristotelismo una etiología limitada a la explicación del devenir: *Sum. Theol.*, I, q. 44, a.2, ad.1: “Dicendum quod Philosophus in I Physic. loquitur de fieri particulari, quod est de forma in formam, sive accidentalem sive substantialem... (Aristóteles habla en el lugar citado del hacerse o cambio particular, que consiste en pasar la materia de una forma a otra, sea ésta accidental o sustancial:...”).

15. *Metafísica* VII, 7-8 y XII, 3. Notemos que la causalidad eficiente física es la que ejercen los agentes naturales. Contra la hipótesis de una creación del mundo en Aristóteles, véase *De Coelo* I, 10, 279b 12ss; III 2, 301b 31 ss.
16. “Causa eficiente” es aquí la traducción de $\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\ \kappa\iota\nu\acute{\alpha}\sigma\epsilon\alpha\omega$: W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1975, vol. I, Introd. p. CXXXIV.
17. *Metafísica* XII 7, 1072b 3-4.
18. *Aristotle*, Cleveland and NewYork, Meridian books, 1962, p. 177. Conviene precisar que no es porque su “eficiencia” se reduce a la finalidad, que la causalidad del Primer Motor no es metafísica. Es más bien porque su causalidad no se aplica sino a los seres móviles: con respecto a las formas puras -a los demás dioses- el Primer Motor no ejerce ninguna causalidad. Para Aristóteles, los seres desprovistos de movimiento no tienen causa (generación espontánea o existencia eterna).
19. Véase *Metafísica* XII, 10, 1075a 11-15: “Debemos considerar de cuál de las dos maneras posibles la naturaleza del conjunto posee lo bueno y lo mejor; si los posee como algo que existe separadamente y por sí o como el orden del todo. O quizá deberíamos decir que posee el bien de ambas maneras, como en un ejército. Porque es verdad que el bien de un ejército está en su orden y que su jefe es su bien, y este último en un grado más alto; porque él no existe en razón del orden, sino el orden en razón de él (ὁὗ γῆρ ὁὅτωσ δὲ τᾶν τῖςιν λλὶ ἄκεῦνη δὲ τὸ ὅτῳ ἔστιν)”. Aristóteles habla aquí del orden como si se debiera a Dios.
20. *Metafísica* XII, 9, 1074b 33-35. Sobre la identidad entre la inteligencia y el inteligible, véase *ibid*, 7, 1072b 19 ss., y *De anima* III, 4 429b 30 ss. El término “Dios” aparece por primera vez en la *Metafísica* en XII 7, 1072b25.
21. *Física* VII-VIII y *Metafísica* XII, 6.
22. *Metafísica* VII, 9, 1034a 30-32. Véase *ibid* VII, 7. 1032b 1-2.
23. D. Dubarle, “Epistemologie et cosmologie” in *Idée de monde et philosophie de la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 111.
24. *Op. cit.*, prefacio, p. XXXI.
25. Esta es la razón por la cual E. Gilson considera que, puesto que la Causa Primera del *Liber de Causis* no es (*esse*), la famosa proposición IV: “Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud” es “absolutely inconsistent with the mental universe of Christian thinkers, in which being cannot be the first of all creatures for the good reason that it has to be the Creator Himself, namely, God”, *Being and some philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of medieval studies, 1952, p. 31. Recordemos que L. Sweeney, al contrario, sostiene que para el autor del *Liber de Causis* ser tiene el sentido de existir, *art. cit.*, p. 287. Acerca del nombre propio de Dios, véase Santo Tomás, *Sum. Teol.* I, q. 13, a 11, Resp.: “Respondeo dicendum quod hoc nomen *Qui est* triplici ratione est maxime proprium nomen Dei. Primo quidem, propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse... Secundo, propter eius universalitatem... Tertio vero, ex eius consignificatione. Significat enim esse in praesenti:... (*El que es es* el más propio de todos los nombres de Dios, y esto por tres razones. Primera, por su significado. Este nombre no significa una forma

- determinada, sino el mismo ser,... Segunda, por su universalidad... Tercera, por lo que incluye su significado, pues significa el ser en presente,...)”.
 26. *Eneadas*, V, 3, 13.
 27. *Sancti Thomae...*, *op. cit.*, pp. 10-12. Recordemos que para Santo Tomás:
 a) es la revelación la que nos enseña que el mundo creado empezó a existir;
 b) no se puede demostrar racionalmente ni que el mundo es eterno, ni que empezó a existir. Véase F. van Steenberghen, “Eternity of the world”, in *Thomas Aquinas and radical aristotelism*, *op. cit.*, pp. 1-27.
 28. *Ibid*, p. 12, LL 17-19.
 29. Mientras que antes de Plotino el mundo siempre había existido porque no era causado, “the work of Plotinus marks a crucial turning-point in the history of Greek thought. There the notion of metaphysical causality is introduced for the first time, in the form of the well-known doctrine of emanation... But emanation is regarded as an eternal process, and hence the thesis of the eternity of the world is retained “, F. Van Steenberghen, *Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 5. T. Whittaker escribe: “The duration of the universe without temporal beginning or end was the accepted doctrine of Hellenic platonism”, in *The neoplatonists. A study in the history of hellenism*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, Cambridge University Press, 1961, p. 72. Así el Uno puede ser la causa de los seres sin ser su creador.
 30. *Sancti Thomae...*, *op. cit.*, p. 13, LL 16-18. Para los neoplatónicos cuanto más universal es una forma, más simple y más causa es. Véase, por ejemplo, Proclo, *Elementos de teología*, teor. 101 donde la causalidad es función del nivel de universalidad y de extensión lógica.
 31. *Liber de Causis*, *op. cit.*, prop. IV: “el primer ser creado es toda inteligencia”. “Pro manuscripto”.
 32. *Sancti Thomas...* *op. cit.*, prop. VI, p. 47, LL. 8-18.
 33. *Ibid*, prop. IV, p. 30, LL. 18-24.
 34. Santo Tomás, *Sum. Teol.* I, q. 45, a.5, Resp.