

**ESTUDIOS METAFÍSICOS:  
SELECCIÓN DE ENSAYOS SOBRE  
TOMÁS DE AQUINO**

**Stephen L. Brock**

Prólogo de David Torrijos Castrillejo  
Traducción: Carlos Rafael Domínguez



**UNIVERSIDAD  
SERGIO ARBOLEDA**

Escuela de Filosofía y Humanidades



**UNIVERSIDAD  
SAN DÁMASO**

## Contenido

Reconocimientos .....	9
Índice de abreviaturas.....	11
Prólogo .....	13
<b>Primera parte: El ser</b>	
<b>Análisis preliminar:</b> <i>El esse, el ipsum esse y la naturaleza del ser</i>	
Liliana B. Irizar.....	15
<b>Capítulo 1</b>	
Acerca de si el <i>ipsum esse</i> de Tomás de Aquino es “platonismo” .....	29
<b>Capítulo 2</b>	
Armonizando a Platón y Aristóteles acerca del <i>esse</i> :	
Tomás de Aquino y el comentario sobre el <i>De Hebdomadibus</i> .....	69
<b>Capítulo 3</b>	
¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa?	
Un enfoque aristotélico de la distinción real .....	103
<b>Capítulo 4</b>	
Tomás de Aquino y “Lo que existe en acto” .....	127
<b>Segunda parte: La causalidad</b>	
<b>Análisis preliminar:</b> <i>La causalidad, la necesidad y la contingencia.</i>	
David Torrijos Castrillejo.....	161
<b>Capítulo 5</b>	
La causalidad del motor inmóvil en el comentario a la	
<i>Metafísica</i> XII de Tomás de Aquino .....	175
<b>Capítulo 6</b>	
Causalidad y necesidad en Tomás de Aquino .....	209
<b>Capítulo 7</b>	
La <i>ratio omnipotentiae</i> en Tomás de Aquino.....	243
<b>Capítulo 8</b>	
Sobre la causalidad de la oración de petición: C. S. Lewis,	
Peter Geach, y Tomás de Aquino .....	281
<b>Capítulo 9</b>	
Santo Tomás y la conversión Eucarística .....	293
Bibliografía .....	335

**La causalidad**  
*Análisis preliminar*  
**La causalidad, la necesidad y la contingencia**

David Torrijos Castrillejo

La segunda parte de este libro dedicado a la metafísica está consagrada al examen de la causalidad. “Le corresponde a la metafísica tratar la naturaleza de la causalidad en general”<sup>1</sup>. No es extraño que sea así puesto que la causalidad consiste en la capacidad de ciertos entes de influir en el ser de otros, de provocar el ser fuera de ellos. Que un ente sea causa significa que es principio de otro ente distinto de sí mismo y lo es desde el punto de vista del ser. No puede tratarse del mero principio cronológico o posicional, sino que, de alguna manera, el ser del ente causado depende de la influencia del ente causante. Por eso, afirma Tomás que “el nombre de ‘principio’ supone cierto orden, pero este nombre de ‘causa’ supone cierto influjo en el ser de lo causado”<sup>2</sup>. A decir verdad, en la primera parte del libro ya figura un estudio de la causalidad, puesto que se ha dedicado una atención considerable a la forma por medio de la cual el ente posee su ser. Sin duda, la forma es también causa puesto que actúa como un principio intrínseco del ente con una influencia directa sobre su ser. Como es

<sup>1</sup> Cf. Capítulo 7: “Causalidad y necesidad en Tomás de Aquino”.

<sup>2</sup> “Nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati” (*In Metaph.*, V, lect. 1).

bien sabido, para Aristóteles la causalidad formal constituye uno de los cuatro tipos de causalidad que podemos encontrar en la realidad. Sin embargo, en lo que resta del libro nos vamos a interesar principalmente por la causalidad eficiente. Esta, a diferencia de la causalidad formal o material, es extrínseca respecto del ente sobre el cual influye.

Íntimamente ligado con la cuestión de la causalidad está el problema de la necesidad y la contingencia, porque –como veremos– Tomás está de acuerdo con la tradición en definir la causalidad como sigue: “causa es aquello de lo que algo se sigue necesariamente”<sup>3</sup>. Ahora bien, ¿qué significa necesidad? ¿De qué manera se puede hablar no solo de procesos o acontecimientos necesarios sino incluso de entes necesarios?

Existen varios ámbitos respecto de los cuales se puede hablar de necesidad. Aristóteles enumeró varios sentidos para el término “necesidad” (*Metaph.*, V, 5). Según él, es necesario todo aquello que es un medio imprescindible para realizar una actividad (por ejemplo, para vivir, es necesario respirar, alimentarse, etc.); en segundo lugar, aquello que se precisa para generar un bien o destruir un mal (por ejemplo, la medicina es necesaria para remediar la enfermedad o es menester navegar para encontrarse con cierta persona al otro lado del mar); en tercer lugar, los griegos hablaban de “necesidad” cuando sobrevenía lo forzoso, lo violento, es decir, lo que se opone a la tendencia natural de algo (por ejemplo, así sería un obstáculo que impidiese el propósito de una persona); por último, Aristóteles distingue entre las cosas que poseen la causa de la necesidad en sí mismas y las que son necesarias por el influjo de otro, de modo que lo simple sería necesario de suyo, porque no podría ser de distintas maneras. De ahí surge una noción de necesario como opuesta a lo posible, puesto que lo necesario sería lo que *no podría* no ser tal como es. En otras palabras, la necesidad sería una negación de cierto tipo de potencia. Pero aquí con “potencia” no queremos referirnos al “poder” para hacer cosas. Este tipo de “poder” o “potencia” es designado tradicionalmente como “potencia activa” porque permite *actuar* llevando cosas a cabo. Por el contrario, aquel poder del cual carece el ente necesario es la “potencia pasiva”, es decir, el “poder ser algo distinto de lo que se es” (cf. Aristóteles, *Metaph.*, IX, 1). Como es obvio, para disponer de semejante “poder” es me-

<sup>3</sup> “[...] causa est ad quam de necessitate sequitur aliud” (*In Metaph.*, V, lect. 1, §749).

nester carecer previamente de aquella perfección por adquirir (“perfección” significa acabamiento, con independencia de lo bien o mal acabado que algo esté). Por consiguiente, el ser dotado de potencia pasiva padece cierta imperfección, en la medida en que no posee de suyo la perfección respecto de la cual está en potencia. Esto no implica que no la posea *de hecho*. La potencia pasiva solo indica que *puede* poseerla. El ente que la posee *de hecho* sigue siendo un ente dotado de posibilidad para poseerla, porque, de lo contrario, tampoco *podría* tenerla de hecho. Pongamos un ejemplo. Un pedazo de acero es un ente con posibilidad de ser calentado. Cuando algún agente está calentando el acero en un momento dado, entonces dicho pedazo de metal continúa siendo susceptible de ser calentado. En ningún momento pierde la capacidad de ser calentado. Siempre dispone de una potencia pasiva para ser calentado. No obstante, tampoco se convierte en ningún momento en algo caliente de suyo; no se vuelve como el fuego, que de suyo posee alta temperatura. Si el acero emplea su calor en calentar otras cosas, acabará enfriándose. El fuego, en cambio, mientras siga siendo tal, habrá de ser caliente. En este sentido, el calor es una perfección para la cual el acero posee una potencia pasiva, mientras que el fuego es necesariamente caliente, pues no puede no serlo.

Esta reflexión sobre perfecciones adquiridas o adquiribles de los entes es traspuesta por Tomás para comprender los diferentes tipos de entes que hay en la realidad. Aquello que más íntimamente configura a un ente, aquello que constituye la perfección de todas sus perfecciones, es el ser. La cuestión es: ¿de qué manera los entes poseen el ser? Si son entes —podríamos pensar—, su perfección más propia, como acabamos de recordar, debería consistir en el acto de ser. ¿Cómo podrían ser entes sin poseer el ser de suyo? Sin embargo, la experiencia nos muestra que la mayor parte de los entes perceptibles por nuestros sentidos pueden ser destruidos; en palabras de Tomás, son corruptibles. Esto significa que no son por necesidad; no disponen de manera necesaria el ser de modo que no puedan no ser. Es claro que no puede haber fuego sin que este disponga necesariamente de calor, sin embargo, no es claro que este fuego deba existir necesariamente; de hecho, ha surgido en un momento dado y quizá esté en mi mano apagarlo en este preciso instante para que deje de ser. Esto indica que el fuego, igual que otros muchos entes, puede ser, pero esta posibilidad no se verifica siempre. Los entes cuya potencia para ser está actualizada, aquellos que en un momento dado disponen del ser, suelen

ser llamados contingentes. En efecto, se trataría de entes que, aunque en general tienen la potencia para ser, en este preciso momento están marcados asimismo por la posibilidad de no ser, dado que no poseen el ser de manera necesaria. Por contraposición con ellos, podemos referirnos a los entes que podrían llegar a ser; son tales que, si fuesen, dispondrían de una potencia para ser, pero de hecho no son. Tales son los entes meramente posibles. Se trata de entes como el fuego que podría estar abrasando estas páginas pero que, de hecho, no existe; eso sí, podría llegar a ser.

En definitiva, la reflexión sobre la potencia para ser nos ha proporcionado hasta ahora dos tipos de entes: los contingentes (que son, pues *pueden* ser, pero pueden no ser) y los posibles (que no son, pero *pueden* ser). Nos quedarían dos posibilidades: lo imposible (lo que ni es ni puede ser) y lo necesario (lo que no puede no ser). En primer lugar, ¿tiene sentido hablar de lo imposible desde el punto de vista del ser? Bien, puede parecer poco sensato pensar sobre lo imposible; no obstante, nos permite establecer límites a la realidad. Imposible es todo aquello cuya definición incluya una contradicción intrínseca. Imposible es que existan hierros de madera o triángulos circulares. Esto es, por otra parte, muy interesante, porque nos indica que el principio de no contradicción (“no es posible ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto”) no constituye una mera ley lógica, una regulación de nuestra mente, sino que es una formulación exacta de la repugnancia misma que es posible encontrar en la realidad –en las cosas mismas– entre características mutuamente excluyentes. La imposibilidad es tan real como es real para un ente la posibilidad de ser o no ser, la posibilidad de llegar a ser o de desaparecer. Por igual motivo, habrá de ser también real la necesidad ontológica. En la naturaleza existen ciertas necesidades que no se nos escapan: el fuego no puede no ser caliente; si lo deja de ser, también deja de ser fuego. Algo parecido debe suceder con el ente necesario. En resolución, no se puede afirmar, como ha hecho algún filósofo analítico como Russell, que la necesidad es una mera cualidad de las proposiciones<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> En el debate que Russell mantuvo con Copleston acerca de la existencia de Dios, el primero sostuvo que la necesidad era una característica de las proposiciones, pero no podía serlo de un ente. Véase Wayne P. Pomerleau, *Western Philosophies of Religion. Great Religious Epistemologies from Augustine to Hick* (New York: Ardsley House, 1998), 501.

En las páginas que siguen, el profesor Brock nos va a ayudar a descubrir que las cosas intrínsecamente imposibles no son solo aquellas cuya primera descripción resulta contradictoria<sup>5</sup>. En efecto, es también imposible, por ejemplo, que Dios peque. La noción de “pecar” quizá no nos parezca a primera vista contradictoria con que Dios sea su sujeto. Sin embargo, una definición precisa del pecado nos hará advertir la contradicción subyacente en dicha idea: en efecto, el pecado es una acción deliberada en contra de la voluntad divina. ¿Cómo podría la voluntad divina tomar una decisión en contra de Sí misma? Quizá podría hacerlo, si fuese susceptible de querer actuar primero de una manera y de otra diferente después, pero la teología natural expuesta por Santo Tomás nos hace descubrir que esto tampoco Le es posible. En definitiva, lo imposible se puede extender más allá de lo inmediatamente contradictorio porque a veces se requiere un examen más atento de los términos de la proposición para reconocer la contradicción ínsita en ella.

Tan solo resta preguntarse algo más por el ente necesario. ¿Existe algún ente que posea de tal manera el ser que no pueda no ser? Como es bien sabido, esta pregunta le permite a santo Tomás, alcanzar la existencia de Dios como el ente absolutamente necesario cuyo ser sostendría la existencia de todos los entes creados (*STh*, I, q. 2, a. 3, tercera vía). Si ninguna cosa poseyese el ser de suyo, si todas las cosas fuesen contingentes, es decir, si todas ellas tuvieran la posibilidad de no ser, entonces nunca habría habido ninguna instancia que hubiera hecho necesario que en este momento existiera cierto número de entes contingentes. Luego es necesario que en el mundo haya entes necesarios, entes que no puedan perder en modo alguno el ser. Al contrario de lo que a veces se suele afirmar un tanto a la ligera, Tomás no alcanza enseguida a Dios a partir de los entes contingentes, sino que primero descubre la existencia del ente necesario. Ahora bien, nada impide que exista una pluralidad de entes necesarios. Estos entes proporcionan solidez al cosmos, el cual no queda en una situación de provisionalidad sino que posee una consistencia intrínseca. El célebre tomista italiano Cornelio Fabro ha advertido la tendencia a simplificar esta doctrina de Santo Tomás con estas palabras:

Esta tesis tomista pertenece al número de aquellas que el Angélico acentúa con más vigor, pero también al número de aquellas que la tradición de

---

<sup>5</sup> Cf. Capítulo 8: Stephen L. Brock, “La *ratio omnipotentiae* en Tomás de Aquino”.

su Escuela ha olvidado frecuentemente, reduciendo todas las criaturas a la categoría aviceniana de la ‘contingencia’: esto significa el oscurecimiento del concepto mismo de *esse* y de su relación originaria con la esencia. El *esse*, en cuanto recibido de la esencia que pone en acto, está, a su vez, determinado por ella en el orden real: así el *esse* es material si la esencia es material, espiritual si la esencia es espiritual y, por consiguiente, corruptible e incorruptible en función de la esencia que lo recibe; esto es lo mismo que decir contingente o necesario. La admisión de un ente necesario creado no repugna en absoluto la dependencia de Dios, porque esta se sitúa en el plano de la participación al cual pertenece toda criatura en cuanto es finita en su ser<sup>6</sup>.

Si uno lee detenidamente el curso de los pensamientos en la tercera vía para demostrar la existencia de Dios tal como es expuesta en la *Summa*, hallará que el ente contingente nos obliga a afirmar la existencia del ente necesario, pero esto no obsta para que exista un ente necesario creado. En efecto, recordemos que Aristóteles mismo ya distinguía entre cosas necesarias por sí mismas y cosas necesarias por otro. En el mundo de Tomás existen numerosos entes necesarios, no solo Dios lo sería. Él sería necesario *por Sí* mismo; por esto, tradicionalmente se designa este tipo de necesidad como *aseidad*, es decir, la forma de necesidad de la que goza un ente que es necesario por sí mismo (*a se*); esta se opondría a la necesidad propia de los entes creados que pueden ser de veras necesarios pero a causa de otro ente (*ab alio*).

Ahora bien, que los entes creados sean necesarios por otro no los hace menos necesarios *en sí* mismos<sup>7</sup>. Son, en efecto, necesarios en sí mismos, su necesidad es un carácter intrínseco de dichos entes, aunque esta necesidad sea recibida. No se trata de una mera necesidad relativa. Por el contrario, sería relativa, por ejemplo, la necesidad que posee una cosa en cuanto conocida. La proposición “César cruzó el Rubicón” es necesaria dado que de hecho

---

<sup>6</sup> Cornelio Fabro, “Partecipazione e causalità”, en *Opere complete*, vol. 19 (Segni: Edivi, 2010), 168.

<sup>7</sup> Inspirándome en los estudios de S. L. Brock que aquí presentamos, he estudiado las cuestiones que expongo a continuación en “La providence chez Saint-Thomas d’Aquin comme compréhension de la totalité”, en *Institutions et destitutions de la Totalité. Explorations de l’œuvre de Christian Godin. Actes du colloque des 24-25-26 septembre 2015*, ed. C. Brunier-Coulin (Paris: Orizons, 2016), 293-318.

César cruzó dicho río. No obstante, la acción efectuada por César en cuanto tal no lo fue jamás, sino que fue una realidad contingente. En efecto nunca fue necesaria, nunca tuvo el carácter de “no poder no ser” puesto que lo contradictorio fue posible: antes de que ese hecho histórico tuviera lugar, no era imposible que César no cruzara el Rubicón. Ahora bien, una vez lo contingente ha tenido lugar, se ha producido de hecho, se convierte en necesario el conocimiento que se dispone de ello. Pero este tipo de necesidad no es absoluta, es decir, no se trata de un carácter esencial del hecho. Se trata de un carácter relativo, es decir, relativo a la capacidad de conocer que lo constata. Tomás diría que posee una necesidad “hipotética” o condicional, es decir, es necesario apoyándose en la hipótesis de que cierto hecho se ha producido: “Si César cruzó el Rubicón”, entonces es necesario que lo cruzara. Como resulta obvio, esta necesidad se sostiene sobre el principio de no contradicción que indica la repugnancia de un ente con todo aquello incompatible con él. Recordemos que esta necesidad había sido identificada por Aristóteles en aquella enumeración que vimos al principio: si pretendo encontrarme con alguien allende el mar, entonces es necesario navegar, etc.

Estas dos distinciones entre lo necesario absolutamente hablando y lo necesario bajo cierto aspecto, así como la distinción entre lo necesario por sí y lo necesario por otro permiten a Santo Tomás defender una constitución del mundo dotado de una solidez especial. Además de Dios, fuente de todo ser, es decir, fuente de lo necesario y de lo contingente, existen entes que son necesarios, que no pueden no ser. Para Santo Tomás ejemplos de ellos serían los cielos, dotados de una materia peculiar que no es apta para recibir una forma distinta de la que ya poseen; junto a estos seres materiales, también serían necesarias las sustancias separadas, que la fe denomina ángeles, así como las almas humanas. *Gracias a Dios*, ninguno de tales entes tiene la posibilidad de dejar de ser, tan solo poseen *poder para ser*, en virtud de la consistencia de sus formas (pero se trata de un “poder” que no puede ser contrarrestado por ningún otro poder creado; ninguna criatura puede impedir que sean). Por otro lado, también *gracias a Dios*, que quiere que en el mundo haya variedad, junto a los entes necesarios ha creado algunos contingentes. Del mismo modo que la perfección de la creación se advierte en la firmeza del ser necesario con que ha dotado a algunas criaturas, también se manifiesta en la contingencia con la que ha querido caracterizar a algunas criaturas. La variedad es parte de la

perfección. Algo similar sucede con las criaturas libres. Lo son porque Dios quiere que lo sean, el que reciban de Él el ser no obstaculiza en modo alguno su libertad sino que, por el contrario, la acción creadora es garante de dicha libertad.

Lo que llevamos dicho se opone a dos interpretaciones del pensamiento de Tomás que deben ser corregidas y que es mérito de Brock, entre otros, haber clarificado. Por una parte, podemos traer aquí la reciente interpretación de la providencia divina según Santo Tomás que ha defendido en un erudito estudio Cordonier, según la cual “aquello que para el Filósofo no era sino pura contingencia o accidente se encuentra, para Tomás, subsumido en un plan providencial donde la fortuna pierde su contingencia: [...] para Dios, nada es fortuito ni fruto de la fortuna”<sup>8</sup>. En efecto, justamente lo que Tomás defiende es que, sin duda, nada escapa al conocimiento y a la disposición de Dios, pero también forma parte de Su designio que ciertas cosas sucedan de modo contingente. Dios quiere que haya cosas contingentes e incluso cosas fortuitas y por eso las sostiene como tales. De igual modo, también Su poder creativo sustenta el poder de ciertas criaturas para ser libres en sus decisiones, sin mermar en modo alguno tal libertad sino, por el contrario, posibilitándola. Estas cosas son contingentes o accidentales *en sí mismas*: dicho carácter no es violentado porque sean necesarias *en cierto sentido*, es decir, para el conocimiento divino que conoce tales vicisitudes con completa certeza.

La visión opuesta a este determinismo universal, que tan difícil es de atribuir a Tomás, es mejor conocida. Se trata de la difundida postura de Gilson, quien vio en la contingencia universal una consecuencia directa de la inserción en filosofía de la doctrina cristiana de la creación. Puesto que todo ente finito es creado y, por tanto, el ser no pertenece a su esencia, Gilson colige que todo ente es contingente y, de ese modo, Tomás habría removido los cimientos mismos del aristotelismo dando lugar a una doctrina completamente nueva. Pongamos algún ejemplo:

---

<sup>8</sup> Valérie Cordonier, “La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d’Aquin”, en *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Collected Studies in Honour of Carlos Steel*, ed. P. d’Hoine, G. Van Riel (Leuven: University Press, 2014), 510-511.

Leyendo en la Biblia la identidad de la esencia y de la existencia en Dios, los filósofos cristianos no podían descubrir la identidad de la existencia con la esencia en ninguna otra cosa fuera de Dios. Sin embargo, a partir de ese momento, el movimiento dejó de significar solamente la contingencia de los modos de ser o incluso la contingencia de la sustancialidad de los entes que se generan o corrompen según sus cambiantes participaciones en la forma o la idea inteligibles; empezó a significar la *contingencia radical* de la existencia misma de los entes en devenir. En el mundo eterno de Aristóteles que dura fuera de Dios y sin Dios, la filosofía cristiana introduce la distinción de la esencia y de la existencia. No solo sigue siendo verdadero que, excepto Dios, todo lo que es podría no ser lo que es, sino que además se vuelve verdadero que, excepto Dios, todo lo que es podría no existir. Esta *contingencia radical* imprime en el mundo un carácter de novedad metafísica muy importante cuya naturaleza aparece en todas sus dimensiones en cuanto se plantea el problema de su origen<sup>9</sup>.

Por este motivo, veremos cómo Brock, en las páginas que siguen, hará referencia implícita a esta idea de Gilson según la cual el cosmos en su totalidad estaría entregado a una ‘contingencia radical’:

En general, se suele decir que Aristóteles no tiene ninguna noción de *creatio ex nihilo* o de una divinidad *omnipotente*; para los griegos, un poder capaz de ‘forzar’ el mundo y su mismísimo orden habría sido de hecho ‘inconcebible’. Pero, para un cristiano como Tomás, ciertamente no lo es. En relación con un poder tal, todo en el mundo debe ser ‘radicalmente contingente’. Si Tomás todavía habla de causas necesarias esto solo demuestra cuán fuerte es la influencia griega sobre él. O, al menos, así lo sostiene una interpretación muy extendida<sup>10</sup>.

En lo que resta del libro, podremos profundizar en esta presencia de lo necesario junto a lo contingente en el universo de Tomás que, según me parece, hace justicia al pensamiento de Aristóteles. De hecho, una de las ca-

---

<sup>9</sup> Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris: Vrin, 1989), 66-67. La traducción y el subrayado son míos.

<sup>10</sup> Capítulo 6: Stephen L. Brock, “G.E.M. Anscombe y Tomás de Aquino sobre la necesidad y la contradicción en los acontecimientos temporales”.

racterísticas de la obra de Brock es su gran aprecio por el Estagirita<sup>11</sup>. En esto se aparta también del punto de vista de Gilson quien insistió más bien en los contrastes entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano, muchas veces a costa de rebajar un tanto la filosofía de los clásicos:

Del lado de los griegos, tenemos un universo formado eternamente y movido eternamente; del lado de los cristianos, un universo que comienza por la creación. Del lado de los griegos, hay un universo contingente en el orden de la inteligibilidad y en el orden del devenir; del lado de los cristianos, un universo contingente en el orden de la existencia. Del lado de los griegos, hay una finalidad inmanente de un orden interior a los entes; del lado de los cristianos, la finalidad trascendente de una providencia que crea el ser en cuanto tal y el orden de acuerdo con el cual las cosas están ordenadas<sup>12</sup>.

Esta disparidad en los puntos de vista de ambas tradiciones obliga a Gilson a dar cuenta del obvio aprecio que Santo Tomás siente hacia Aristóteles. Por eso ha de afirmar que

[...] la ‘explicación’ que Santo Tomás da de Aristóteles quizá merezca mejor el nombre de metamorfosis de ese pensamiento aristotélico a la luz de la revelación cristiana. El Pensamiento que se piensa a sí mismo de Aristóteles ha sido, en efecto, un elemento esencial de la teología natural de Santo Tomás de Aquino, pero no sin haber sufrido primero la transformación metafísica que le cambió en el *Qui est*, o ‘El que es’, del Antiguo Testamento<sup>13</sup>.

En efecto, la imagen que Gilson sostiene de la divinidad aristotélica está del todo determinada por cierta tradición interpretativa que triunfa en el siglo XIX y aún está vigente en nuestros días:

El Acto puro del Pensamiento se ocupa eternamente de sí mismo, pero nunca de nosotros. El dios supremo de Aristóteles no ha hecho este mundo nuestro; ni aun siquiera le conoce como distinto de sí, ni puede,

---

<sup>11</sup> Así lo he expresado en David Torrijos-Castrillejo, “Reseña de Stephen L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Cascade, Eugene, 2015, xix + 195 pp.”, *Anuario Filosófico* 49 (2016): 444.

<sup>12</sup> Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 81.

<sup>13</sup> Étienne Gilson, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires: Emecé, 1945), 81.

por tanto, ocuparse de los seres o cosas que haya en él. [...] Quizá debiéramos amar al dios de Aristóteles, pero ¿de qué nos serviría, puesto que dicho dios no nos ama?<sup>14</sup>

En efecto, para muchos intérpretes modernos, el Dios de Aristóteles no se ocuparía del mundo ni lo conocería. Se limitaría a ser un ideal inalcanzable que “inspiraría” de alguna misteriosa manera el movimiento del cosmos. Así, se comportaría tan solo como causa final pero no como causa eficiente. Esta interpretación de Aristóteles, lejos de ser una conquista de los modernos métodos de análisis, se trata de una postura que, en líneas generales, depende de Alejandro de Afrodisia; Tomás tuvo noticia de ella y la criticó duramente, haciendo un gran esfuerzo para desmentir lo que aquí admite Gilson (véase, en particular, *De substantiis separatis*). Para Tomás, esta concepción no representa el verdadero sentir de Aristóteles, de modo que difícilmente podría haber entendido su personal interpretación como una transformación del pensamiento aristotélico con el fin de armonizarlo con la fe cristiana. Si lo hubiera hecho, entonces habría que concluir –como ya sugirió irónicamente Brentano– que quienes así interpretan su proceder, más que elogiar a Tomás por su original arte de transformar a Aristóteles, hacen de él un mentiroso, puesto que indudablemente se declara fiel al sentir del Estagirita en este punto<sup>15</sup>.

Como hemos visto en la primera parte, el profesor Brock se ha ocupado de mostrar, particularmente en diálogo con E. Berti, la identidad aristotélica de su pensamiento. Pues bien, en el capítulo séptimo retomará el diálogo con dicho intérprete de Aristóteles a propósito de la causalidad del motor inmóvil en el mundo. Berti ha puesto en cuestión la idea según la cual el motor in-

---

<sup>14</sup> Gilson, *Dios y la filosofía*, 55.

<sup>15</sup> “Está muy extendida la opinión según la cual, en realidad, Alberto y Tomás no se habrían propuesto hacer comprensible el auténtico sentido de los escritos aristotélicos; más bien, habrían intentado reinterpretarlo y rectificarlo, de manera que habrían presentado algo incomparablemente más perfecto que Aristóteles mismo. Estos entusiastas admiradores de Tomás desean hoy con tanta vehemencia interpretar su intención y actividad de modo que resplandezca al máximo su *Doctor Angelicus* que contradicen empero las explícitas declaraciones de Tomás así como las de Alberto; personalmente, creo que poco contribuiría a su gloria sostener afirmaciones que los harían aparecer como embusteros” (Franz Brentano, “Tomás de Aquino”, en David Torrijos-Castrillejo, “Franz Brentano y Tomás de Aquino”, *Espíritu* 65 [2016]: 543).

móvil permanecería inerte interviniendo en el mundo solo como causa final. Para él, Dios sería causa eficiente del movimiento del cielo, pero ya no sería causa final en modo alguno. Pues bien, Brock presenta la interpretación de Tomás para mostrar cómo es posible admitir la causalidad final de Dios sin violar los principios del aristotelismo.

Naturalmente, se trata de un problema histórico acerca de lo que de hecho pensase o no el Estagirita, pero en él confluye también la comprensión de la metafísica de la causalidad y, en particular, ese tipo peculiar de causalidad que es originada por el agente inteligente. No se debe perder de vista que la modernidad ha introducido cierta deformación en la manera de acercarse a estos conceptos que ha marcado (y sigue marcando) las aproximaciones de los intérpretes de la filosofía clásica y medieval, e incluso el pensamiento tomista. Sin que podamos adentrarnos aquí en esto, es menester recordar que la modernidad en general ha introducido un dualismo no solo ontológico sino también causal. Estoy pensando en autores como Descartes o Kant, los cuales admiten dos campos entitativos completamente divergentes: el mundo del espíritu y el mundo de la naturaleza; de ahí se sigue también una disparidad difícilmente resoluble entre la causalidad perteneciente a cada una de ambas esferas. Es más, el concepto de “causalidad” tiende a quedar relegado al ámbito de la naturaleza mientras que al espíritu se le adjudica cierto poderío en el campo de los “fines”. De este modo, la correlación intrínseca entre causalidad eficiente y final, característica de la metafísica aristotélica, se vuelve extraña y casi incomprensible. Se pretende “liberar” al espíritu de las pretendidamente rígidas leyes de la causalidad eficiente para así otorgarle la posibilidad de desplegar en toda su espontaneidad.

Por estos motivos, en los últimos tiempos hay muchos que, para defender el ámbito del espíritu, creen necesario restringir la causalidad eficiente a determinados confines, para así dar espacio a la libertad humana: en uno de sus artículos, Brock presenta a Anscombe adoptando esta postura, pero enumera asimismo a varios tomistas que se aproximan mucho a su tesis<sup>16</sup>. Sin duda, no llegarán tan lejos que nieguen el principio de causalidad, pero sí desproveen a las causas naturales de su regularidad. Esto, que podría parecer en principio un desahogo de un presuntamente asfixiante determinismo de corte aristo-

---

<sup>16</sup> Cf. Capítulo 7: “Causalidad y necesidad en Tomás de Aquino”.

télico, podría hacernos correr el riesgo de abrir las puertas al caos. Aunque suene cómico, piensen ustedes en situaciones en que las causas dejen de producir su efecto *sin que nada se lo impida*: pongamos que, de vez en cuando, el suelo dejara de ofrecer resistencia a nuestros pies y nos permitiera hundirnos en la tierra; que la tierra misma en ciertas ocasiones nos repeliere en lugar de atraernos; que de vez en cuando el agua produjese incendios, etc. Sin duda, será menester interpretar filosóficamente los resultados de la física cuántica, pero difícilmente podremos renunciar al presupuesto metafísico (con el cual suelen trabajar los físicos positivos) según el cual las causas producen necesariamente su efecto si nada se lo impide. Que las causas físicas actúen de modo determinado —es decir, de modo ordenado— no obsta para que haya otro tipo de causalidad eficiente que reciba su determinación por la deliberación del entendimiento y la voluntad; antes bien, dicho orden es presupuesto por las causas libres, sobre todo por aquellas que usualmente operan sobre realidades físicas, como es el caso del espíritu humano.

En definitiva, temas tan centrales en filosofía como los que acabamos de esbozar serán tratados en las páginas que siguen. Creo que las aclaraciones del profesor Brock serán de gran ayuda para profundizar en ellos y conocer a fondo las precisas posturas de Tomás. El lector encontrará una filosofía sólida que constituye una propuesta coherente para nuestros días, que sabe guardar un equilibrio constante entre necesidad, contingencia y libertad, entre Dios y creación; una filosofía cabalmente justa, pues concede a cada cosa su puesto, sin excederse hacia un lado ni hacia el otro