
EL PROBLEMA DE LOS CONTRARIOS Y LA MATERIA PRIMA EN LA ASIMILACIÓN DEL CORPUS FÍSICO DE ARISTÓTELES EN LA OBRA DE TOMÁS DE AQUINO**Ana María C. Minecan**

Universidad Complutense de Madrid

e-mail: aminecan@ucm.es

Rebut: 23 octubre 2015 | Revisat: 16 març 2016 | Acceptat: 15 abril 2016 | Publicat: 21 juny 2016 | doi: 10.1344/Svmma2016.7.3

Resumen

El presente artículo aborda la problemática de la asimilación de la teoría física aristotélica de los contrarios en el pensamiento cosmológico de Tomás de Aquino desarrollado en el marco de las condenas antiaristotélicas del siglo XIII. Se analiza el tratamiento ofrecido por el Aquinate a los problemas derivados de la refutación aristotélica de las teorías eleáticas de Parménides y Meliso, así como su aceptación, sin apenas modificaciones, de la mecánica física aristotélica como arquitectura propia del mundo ya creado.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Aristóteles, cosmología, principios naturales, contrarios**Abstract**

This paper deals with the reception of the Aristotelian physical theory of contraries in the cosmological thought of Thomas Aquinas, developed in the context of the condemnations of Aristotle in the thirteenth century. It also discusses the way in which Aquinas addressed the problems derived from the Aristotelian refutation of the Eleatic theories of Parmenides and Melissus, as well as his acceptance, without significant modifications, of Aristotelian physical mechanics as the architecture of the created world.

Key Words: Thomas Aquinas, Aristotle, cosmology, natural principles, contraries

La recuperación de los tratados físicos de Aristóteles a partir del siglo XII en la Europa medieval latina y su posterior llegada a las principales universidades de la época supuso una severa conmoción para las bases de la doctrina cristiana (VAN STEENBERGHEN 1972: 80-84). Evidencia clara del impacto que tuvieron las polémicas teorías aristotélicas fue la ininterrumpida prohibición, desde 1210 hasta 1277, de la lectura, comentario y enseñanza de sus obras en los centros educativos de la cristiandad.

Tomando en consideración la más extensa e influyente de estas condenas, el *Syllabus* promulgado por Esteban Tempier el 7 de marzo de 1277 (HISSETTE 1997) es posible advertir la insistencia de los censores en varios principios fundamentales de la física del Estagirita, entre los que destaca la importancia concedida a las consecuencias derivadas de la teoría de la pluralidad de los principios, es decir, de la existencia de los contrarios y la materia prima.¹

En el debate acerca de esta teoría, que ponía en cuestión el dogma cristiano según el cual Dios era el principio único, suficiente y necesario de toda la realidad material, participaron algunas de las mentes más brillantes del siglo XIII como Alberto Magno, Siger de Brabante, Boecio de Dacia, San Buenaventura o Gil de Roma. No obstante, entre todos ellos destacó la figura de Tomás de Aquino, uno de los mejores conocedores del pensamiento de Aristóteles y de sus comentaristas, como representante de lo que podríamos denominar “vía media” en la asimilación del aristotelismo, sobre todo en lo que se refiere a cuestiones físicas. Sus teorías muestran un equilibrio que se puede situar a mitad de camino entre la defensa a ultranza de todos los principios aristotélicos –incluidos aquellos claramente contrarios a la fe– de los aristotélicos radicales y el rechazo tajante de cualquier posición derivada del aristotelismo defendido por los antiaristotélicos neoplatónicos.

LA CUESTIÓN DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES

En los tratados dedicados al estudio de la naturaleza –*Física, Acerca del Cielo y Meteorológicos*–, Aristóteles concedió una importancia relevante, al igual que hicieron los físicos milesios que le precedieron, a la necesidad de determinar cuáles y cuántos eran los principios que regían el mundo físico. A lo largo del siglo XIII, llegaron a las manos de los medievales distintas traducciones de estos tratados, no obstante las versiones más influyentes para el estudio que nos compete

¹ «43. Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum; 44. Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectum; 96. Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; 107. Quod elementa sunt eterna. Sunt tamen facta de novo in dispositione, Quam modo habent; 192. Quod materialis forma non potest creari; 103. Quod forma, quam oportet esse et fieri in materia, non potest agi ab illo, quod non agit ex materia; 55. Quod primum non potest aliud a se producere; quia omnis differentia, que est inter agens et factum, est per materiam. 46. Quod, Sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia; et quod Deus non est causa efficiens, nisi respectu ejus quod habet esse in potentia materie.» (DENIFLE, CHATELAIN 1889-1897: I 543, n.º 473)

fueron aquellas que el propio Tomás de Aquino encargó a Guillermo de Moerbeke (ARISTÓTELES 1990, 1995, 2003). Tomando como base estos textos, es posible establecer un conjunto de tesis fundamentales acerca de la posición del Estagirita en torno al problema de los principios.

En el libro primero de la *Física*, Aristóteles planteó dos alternativas respecto a la cuestión del número de los principios,² a saber, la necesidad de que haya necesariamente un único principio o que éstos sean muchos. Ante esta disyuntiva el Estagirita optó por la defensa de una multiplicidad finita en el número de los principios, conclusión a la que llegó tras la refutación de dos clases de teorías: en primer lugar, las doctrinas eleáticas que sostenían la existencia de un único principio –representadas por las posiciones de Meliso y Parménides– y, en segundo lugar, aquellas que defendían un número infinito –representadas por las posiciones de Anaxágoras y Empédocles (BOSTOCK 2006: 1-18).

Tiene que haber necesariamente o un principio o muchos. Si sólo hay uno, tendrá que ser inmóvil, como dicen Parménides y Meliso, o estar en movimiento como afirman los físicos (...) Pero si hay muchos, tendrán que ser finitos o infinitos. Si son finitos y más de uno, entonces serán dos o tres o cuatro o cualquier otro número. (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 184b 15-20.)

Refutación de las doctrinas eleáticas

En lo que respecta a la posterior confrontación con los dogmas cristianos en la Baja Edad Media, los textos de mayor relevancia fueron aquellos que Aristóteles dedicó a la refutación de la posición parmenídea, acerca de la cual es necesario destacar cuatro ideas fundamentales.

Entre las numerosas razones que el Estagirita ofreció en contra de estas doctrinas, destaca, en primer lugar, su insistencia en el hecho de que la aceptación de un único principio de la realidad implicaría la inaceptable negación de la pluralidad de los entes. El problema de la determinación de la unidad o pluralidad del ser³ era algo que, según Aristóteles, no constituía una de las tareas propias de la física por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque la multiplicidad⁴ de

² Es necesario subrayar que, en estos capítulos, Aristóteles analizó los principios entendiéndolos no como principios de los compuestos naturales –es decir, como los elementos constituyentes o cuerpos simples (*elementa*)– sino a aquello en virtud de lo cual se producen los movimientos y los cambios. Esta aclaración resulta necesaria en tanto que el Estagirita llama “principios” no sólo al origen o razón última de los cambios o movimiento sino también a las causas, elementos constitutivos, al pensamiento, la voluntad y la sustancia. «Y de ellos, unos son inmanentes y otros son extrínsecos, y de ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el para qué» (ARISTÓTELES 2006: V 1,1013a20; V 1, 1012b35-1013a15).

³ «Ahora bien, examinar si el Ser es uno e inmóvil no es tarea propia de la Física, pues así como el geómetra no tiene argumentos contra quien niegue los principios de la geometría –tendría que remitirse a otra ciencia o a una ciencia común a todas–, lo mismo sucede también a quien estudia los principios. Porque si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada, entonces ya no hay un principio, puesto que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes» (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 185a5-10).

⁴ «Pero los entes son muchos, o por definición (por ejemplo, «ser músico» es distinto de «ser blanco», aunque ambos sean un mismo hombre; de esta manera lo uno puede ser múltiple) o por división (como el todo y sus partes)» (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 185b30-35).

los entes es algo del todo evidente para el filósofo griego, de tal forma que discutir sobre ello es poco más que una pérdida de tiempo.⁵ En segundo lugar, porque la demostración de la pluralidad de los seres no es labor de la física ya que ninguna de las ciencias está obligada demostrar sus propios principios tal y como se afirma en los *Analíticos Posteriores* (ARISTÓTELES 1995: I 7,75b7-20). A pesar de ello, Aristóteles reconoció que estas teorías planteaban importantes problemas de orden físico de tal forma que sus desafíos no podían ser pasados por alto sino que debían ser adecuadamente refutadas con el fin de posibilitar el avance de la investigación sobre lo natural.⁶

La segunda alternativa, analizada por Aristóteles en los capítulos 2-6 del Libro I de la *Física*, consistía en la posibilidad de afirmar que el ser es uno como sustancia dotada de cualidades y seguir manteniendo, al mismo tiempo, que dicha sustancia es una y simple. Esta idea, atribuida a Meliso (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 185a30), fue refutada por Aristóteles atendiendo a la contradicción que se sigue de predicar cualidades acerca de lo definido como uno.⁷

El Estagirita subrayó al respecto que si el ser se concibe como infinito entonces necesariamente debe ser considerado como una cantidad⁸ porque el infinito *infinitum in quantitate est*.⁹ Ninguna sustancia y tampoco ninguna cualidad o afección puede ser infinita más que accidentalmente. De ahí que, si se sostiene que el ser es sustancia infinita, no podrá afirmarse, al mismo tiempo, que es uno –porque si es sustancia y cualidad será, al menos en algún sentido, dos y no uno–, y si se sostiene que es sólo sustancia no podrá decirse que es infinito –porque no tendrá magnitud ya que si la tiene entonces podría predicarse de él la cantidad, siendo, de nuevo, dos y no uno.¹⁰

⁵ «Examinar si el Ser es uno en ese sentido es, pues como discutir cualquiera de las otras tesis que se presentan sólo por discutir, tales como la de Heráclito o la de que el Ser es un único hombre, o es como refutar una argumentación erística, tal como la de Meliso o la de Parménides (pues ambos parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen; la de Meliso es más bien tosca y no presenta problemas, pero si se deja pasar un absurdo se llega a otros, y en esto no hay ninguna dificultad» (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 185a5).

⁶ «Pero como ellos plantean importantes problemas de orden físico, aunque su estudio no verse sobre la naturaleza, quizás sea conveniente decir algo al respecto, ya que este examen tiene interés para la filosofía» (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 185a15-20).

⁷ Para Aristóteles el ser se predica, en sentido estricto, de la sustancia. Por tanto, toda cosa existente ha de ser una sustancia o un accidente de la misma, de tal forma que la afirmación de Meliso implícitamente significa para Aristóteles la afirmación de la existencia de una sustancia dotada del atributo de la infinitud. Ciertamente, en los fragmentos conservados, Meliso insiste en la idea de que el ser posee una magnitud infinita. «Pues bien, siendo así que no llegó a ser, es que es y siempre fue y siempre será (esto es, no tiene principio ni fin, sino que es infinito. Pues, si hubiera llegado a ser, tendría principio (pues en algún momento habría comenzado a llegar a ser) y fin (pues en algún momento habría dejado de llegar a ser). Y, dado que no comenzó ni terminó, es que siempre fue y será y no tiene principio ni fin. Pues no es posible que sea siempre lo que no es el todo» (DK B 2); «Pero como es siempre, así también es necesario que su magnitud sea infinita» (DK B 3).

⁸ «Meliso afirma que el ser es infinito. El ser sería entonces una cantidad, porque lo infinito es infinito en cantidad pues ninguna sustancia puede ser infinita, ni tampoco una cualidad ni una afección, salvo que lo sea accidentalmente, esto es, si cada una fuese al mismo tiempo una cantidad» (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 185b5).

⁹ «Se dice que posee “cantidad” lo que es divisible en partes internas, cada una de las cuales – sean dos o más de dos- son por naturaleza algo uno, y algo determinado. Una pluralidad es una cantidad si es numerable, y también lo es una magnitud si es mensurable» (ARISTÓTELES 2006: V 12, 1020a6-9).

¹⁰ «Porque para definir el infinito tenemos que hacer uso de la cantidad, no de la sustancia ni de la cualidad. Luego, si el ser es sustancia y cantidad, es dos y no uno. Pero si sólo es sustancia, entonces no será infinito ni tendrá magnitud alguna, porque tener magnitud sería tener una cantidad» (ARISTÓTELES 2008a: I 2, 185b5-6).

La tercera alternativa era la posibilidad de entender a ese primer y único principio como indivisible. Sin embargo, según Aristóteles si el ser es uno en cuanto indivisible entonces ninguna cosa podría ser sujeto de cualidades ni cantidades.¹¹ Ello se explica por el hecho de que las cualidades y cantidades son accidentes propiamente separables de la sustancia, siendo precisamente este rasgo el que posibilita la explicación de todos los movimientos. Es decir, si las cualidades y cantidades no fueran divisibles y, con ello, alterables no podría darse ninguno de los cambios en sentido general. De hecho, en la *Metafísica*,¹² Aristóteles caracterizó precisamente las cualidades como las afecciones de aquellas cosas que están sometidas a movimiento, en tanto que sometidas a movimiento, así como las diferencias de los movimientos (WOODS 1967: 215-238).

En cuarto lugar, las doctrinas eleáticas planteaban la posibilidad de entender el ser como uno en cuanto forma. En su contra, Aristóteles sostuvo que dicha unidad no podía defenderse ante la evidencia de la efectiva pluralidad y distinción que se observa entre los entes. Por ejemplo, “hombre” y “caballo”, –usando el mismo ejemplo presentado en la *Física*– son distintos en cuanto a su esencia formal.¹³ Si hubiera una única forma no habría más distinción que la relativa a los posibles accidentes que pudieran presentar los entes informados por esa única forma. Pero la observación muestra que la naturaleza no está compuesta por seres de esencia idéntica afectados por cualidades accidentales manifestadas en distintos grados, sino que existe verdadera pluralidad formal.

La posición de Aristóteles

Habiendo refutado todas las doctrinas alternativas y rechazado toda posibilidad de hablar de un único principio, Aristóteles presentó, en el capítulo V del libro I de la *Física*, su propia posición respecto al problema del número de los principios.

En primer lugar, el Estagirita asumió la teoría común entre los físicos anteriores que identificaba los principios con los contrarios.¹⁴ Delimitado este primer rasgo que adelanta ya su pluralidad

¹¹ «Pero si el Todo es uno en cuanto que es indivisible, ninguna cosa tendrá cantidad ni cualidad, ni el ser será infinito, como quiere Meliso, ni tampoco finito, como afirma Parménides; porque aunque el límite es indivisible, lo limitado no lo es» (ARISTÓTELES 2008a: 185b15-20).

¹² « En efecto, cantidad en sentido primario es la diferencia de la entidad (algo de este tipo es también la cualidad de los números: es, en efecto, una diferencia de entidades, no sometidas a movimiento, o no en tanto que sometidas a movimiento)» (ARISTÓTELES 2006: V 14, 1020b16-19).

¹³ «Por otra parte, el Ser no puede ser uno en cuanto a la forma, sino sólo en cuanto a la materia – de esta unidad hablan algunos físicos, pero no de la otra- pues un hombre y un caballo son distintos en cuanto a la forma, y también lo son los contrarios entre sí» (ARISTÓTELES 2008a: I 3, 186a20).

¹⁴ «Todos ponen los contrarios como principios, tanto aquellos que afirman que el Todo es uno e inmóvil (pues Parménides pone como principios el calor y el frío, y los llama fuego y tierra) como los que hablan de lo raro y lo denso. También Demócrito habla de lo lleno y lo vacío, entendiéndolos respectivamente como el ser y el no-ser, y habla asimismo de diferencias de posición, figura y orden, los cuales serían los géneros de los contrarios. (...) Así pues, es manifiesto que de una u otra manera todos consideran los contrarios como principios» (ARISTÓTELES 2008a: I 5, 188a20-25).

–al menos hay que hablar de dualidad si se mantiene la contrariedad–, Aristóteles añadió otras dos características definitorias relativas a la primacía de los principios: los principios no pueden provenir unos de otros¹⁵ porque son contrarios y tampoco pueden provenir de otras cosas porque son primeros, sino que de ellos tienen que provenir todas las cosas.¹⁶

De ello se sigue, según Aristóteles, que todo lo que llega a ser proviene de su contrario o de algo intermedio y todo lo que se destruye lo hace en su contrario o en algo intermedio.¹⁷ En este sentido, se debe afirmar que todas las cosas que llegan a ser por naturaleza o son contrarios o provienen de contrarios. Por ello no es posible que haya un único principio, pues los contrarios, como ha quedado establecido, no son una misma cosa.¹⁸ Pero tampoco es posible que los principios sean infinitos porque en tal caso el ser sería incognoscible.

Una vez establecida la necesaria finitud numérica de los principios, Aristóteles investigó el número exacto de principios necesarios para explicar la naturaleza. Según el Estagirita, siendo finitos existe una razón de peso para suponer que no son simplemente dos. Esta razón se apoya en la dificultad de concebir a un contrario actuando por su propia naturaleza sobre otro, pues en ninguna pareja de contrarios uno se une al otro o produce algo que él.¹⁹

Esta dificultad se solventa advirtiendo que los contrarios deben actuar necesariamente sobre una tercera cosa (*alterum tertium*). Es decir, dado que los contrarios no son la sustancia de ninguna cosa, la no suposición de una tercera naturaleza distinta nos llevaría a hablar de principios de principios (NOBLE 2013: 1-28). Un principio, sin embargo, no puede predicarse de ningún sujeto porque el sujeto es un principio y es anterior a lo que se predica de él.²⁰ Por otro lado, tampoco es posible hablar de la existencia de una sustancia que sea contraria a una sustancia. Afirmar esto daría lugar a que habláramos de sustancias constituidas por no-sustancias, o no-sustancias anteriores a la sustancia.²¹

¹⁵ «Y con razón, pues es necesario que los principios no provengan unos de otros» (ARISTÓTELES 2008a: I 5,188a27).

¹⁶ «(...) ni de otras cosas, sino que de ellos provengan todas las cosas. Ahora los primeros contrarios poseen estos atributos: no provienen de otras cosas, porque son primeros, ni tampoco unos de otros, porque son contrarios» (ARISTÓTELES 2008a: I 5,188a28-31).

¹⁷ «Si esto es verdad, todo lo que llega a ser proviene de su contrario o de algo intermedio y todo lo que se destruye se destruye en su contrario o en algo intermedio» (ARISTÓTELES 2008a: I 5, 188b21-25).

¹⁸ «No es posible que haya un único principio, puesto que los contrarios no son una misma cosa» (ARISTÓTELES 2008a: I 6, 189a12).

¹⁹ «Lo mismo se puede decir de cualquier otra pareja de contrarios, ya que ni el Amor se une al Odio y produce algo de este, ni el Odio produce algo del Amor, sino que ambos actúan sobre una tercera cosa» (ARISTÓTELES 2008a: I 6, 189a22-25).

²⁰ «(...) pero un principio no puede ser predicado de ningún sujeto, ya que si lo fuera sería el principio de un principio; porque el sujeto es un principio, y según parece es anterior a lo que se predica de él» (ARISTÓTELES 2008a: I 6, 189a30).

²¹ «Además, decimos que no hay sustancia que sea contraria a una sustancia. ¿Cómo, entonces, una sustancia podría estar constituida por no-sustancias? O bien, ¿Como una no-sustancia podría ser anterior a una sustancia?» (ARISTÓTELES 2008a: I 6, 189a32-34).

Por tanto, es necesario suponer la existencia de un tercer principio pasivo –la materia prima– sobre el cual operan los otros dos principios contrarios activos.²² De ello concluye Aristóteles que parece razonable afirmar que los principios son tres. Los dos contrarios activos son el exceso²³ y el defecto mientras que aquello sobre lo que ejercen su actividad es la materia prima.

Así, a la luz de estas consideraciones y otras similares parece razonable afirmar, como hemos dicho antes, que los principios son tres, y no más de tres. Porque como principio pasivo basta con uno solo; si fueran cuatro habría dos contrariedades, y tendríamos que suponer otra naturaleza intermedia fuera de cada una. Y si fueran dos y pudieran engendrar cosas entre sí, una de las contrariedades sería superflua. Pero, además, es imposible que haya varias contrariedades primeras; porque la sustancia es un género único del ser, de manera que los principios sólo serían distintos entre sí por el antes y el después y no por el género (...) Es evidente entonces, que no puede haber un solo principio, ni tampoco más de dos o tres. (ARISTÓTELES 2008a:189b15-30.)

LOS CONTRARIOS Y LA MATERIA PRIMA EN ASIMILACIÓN TOMISTA

El trabajo de asimiliación por parte de Tomás de Aquino de esta sección de la física aristotélica fue extremadamente arduo pues el desafío consistió nada menos que en conciliar la arquitectura de una naturaleza fundamentada en la interacción de una tríada eterna –los primeros contrarios²⁴ y la materia– con la innegociable afirmación de la unicidad y simplicidad de la divinidad creadora de una naturaleza contingente. La pluralidad de los principios de Aristóteles debía ser, por tanto, refutada o reinterpretada, sin poner en peligro la multiplicidad de los entes creados.

La primera tarea del Aquinate fue, –al igual que ocurría en el caso del problema planteado por Parménides– la de abordar la cuestión del número de los entes tomando como condición de posibilidad un único principio, simple e inmutable. Frente al eléata, de cuya teoría se seguía la negación de la existencia real de lo múltiple, el Aquinate aceptó, con Aristóteles, la efectiva existencia de una pluralidad de seres con esencias propias diferenciadas.

²² «Todos, sin embargo, consideran esta Unidad como configurada por contrarios, tales como la densidad y la rareza, el más y el menos; estos contrarios, tomados en general, son claramente el exceso y el defecto, como ya hemos dicho antes. Y al parecer es antigua esta doctrina: que el Uno, el Exceso y el Defecto son los principios de las cosas, aunque todos no la entienden de la misma manera, ya que los antiguos consideraban que los dos contrarios eran activos y el Uno pasivo, mientras que los más recientes sostienen más bien lo opuesto, que el Uno es activo y los dos contrarios pasivos» (ARISTÓTELES 2008a: I 6, 189b10-15).

²³ «Ahora, lo raro y lo denso son contrarios y, tomados en general, son el exceso y el defecto, como lo son lo Grande y lo Pequeño de los que habla Platón, salvo que él hace de éstos la materia y del Uno la forma, mientras que ellos hacen del Uno la materia subyacente y de los contrarios las diferencias o formas» (ARISTÓTELES 2008a: I 3, 187a15-20).

²⁴ La eternidad de los dos primeros principios es defendida por Aristóteles, tal como hemos visto más arriba en su definición como no causados por otras cosas ni uno por el otro. Esta idea es de nuevo reiterada por Aristóteles al distinguirlos de las otras parejas secundarias de contrarios que se siguen de ellos: «Además, algunos contrarios son anteriores a otros, y algunos proceden de otros, como lo dulce y lo amargo, lo blanco y lo negro, mientras que los principios tienen que permanecer siempre. Resulta claro, entonces, que los principios no pueden ser ni uno ni infinitos» (ARISTÓTELES 2008a: I 6, 189a15-20).

Sin embargo, la combinación de la teoría aristotélica de la pluralidad sustancial con la doctrina cristiana de la causa única conllevaba la obligación de ofrecer una nueva explicación del modo de producción, por parte de este agente simple, de toda la realidad sin incurrir en contradicción (BLANCHETTE 1992: 29-30). ¿Cómo podría explicarse el salto de lo simple a lo múltiple? ¿Cómo de un único principio perfecto e indivisible podría haberse generado una miríada de seres finitos y móviles?

La clave de la asimilación tomista radicó en la distinción clara entre dos momentos de la realidad:

- a) Aquel que hace referencia a las condiciones propias del mundo ya creado.
- b) Aquel que se refiere al instante preciso de su creación como tal.

Esta dicotomía fue la que permitió al Aquinate mantener la tríada aristotélica que, además, no pretendía ser una teoría explicativa del origen o comienzo absoluto del mundo sino una descripción de sus leyes dinámicas internas. Para Aristóteles no había habido ningún principio del tiempo, ni siquiera un estado inicial de mezcla que progresivamente se fuera decantando según diversos procesos de separación, sino que toda la realidad se había presentado en el pasado y sería en el futuro tal y como es en el momento actual²⁵. Por tanto, la física aristotélica no era, en realidad, una teoría rival respecto a la explicación de los principios originarios del mundo ya que, directamente, negaba la posibilidad de hablar de una cosmogonía. Esta peculiar condición abrió la posibilidad de la aplicación legítima de sus principios al mundo creado, como veremos más adelante.

Los contrarios

Respecto a la cuestión de los contrarios, que fueron establecidos junto a la materia prima como principios de la naturaleza en el libro I de la *Física*, Tomás desarrolló una extensa refutación en la cual pretendió demostrar que la postulación de dicha pareja activa no es necesaria para la explicación del origen de la realidad física, así como tampoco lo es la introducción de un sustrato pasivo preexistente capaz de recibir su acción.²⁶

²⁵ «Y también es absurdo suponer que todo tiene un comienzo, no del tiempo, sino de la cosa, y que tiene que haber un comienzo no sólo de una generación absoluta, sino también de la generación de una cualidad, como si no pudiese haber cambios instantáneos» (ARISTÓTELES 2008a: I 3, 186a10-16).

²⁶ Toda la realidad, y con ello su explicación última, ha de ser remitida a una única causa suprema. Si bien, como veremos más adelante, Tomás de Aquino aceptó la existencia de la materia prima en el cosmos creado, eliminó de su definición la cualidad aristotélica de la eternidad. «Cada materia se determina a cierta especie por adición de una forma. Luego hacer algo de materia previa sobreañadiendo una forma, sea como sea, es propio del agente que obra en una determinada especie. Pero tal agente es un agente particular, pues las causas son proporcionadas a las cosas causas; y por eso, el agente que exige necesariamente que exista por anticipado una materia con la cual obre es un agente particular. Ahora bien, Dios es agente en el mismo sentido en que es causa universal del ser. Luego El no requiere en su acción de materia previa» (TOMÁS DE AQUINO 2007: II, 16).

Los extremos del movimiento o de la mutación se encuentran en el mismo orden, ya sea porque están bajo un mismo género a manera de contrarios, como ocurre con el movimiento de aumento y alteración y en el de desplazamiento en el lugar, ya sea porque coinciden en una potencia de la materia como la privación y la forma en la generación y corrupción. Ningún caso puede aplicarse a la creación, pues allí no se da la potencia ni nada del mismo género que se presuponga a la creación. (TOMÁS DE AQUINO 2007: II, 17.)

Pero en el divino obrar no hay acción que haya de ser recibida necesariamente en un sujeto paciente, pues su acción es su propia sustancia, como se probó. Luego para producir el efecto no requiere materia previa. (TOMÁS DE AQUINO 2007: II, 16.)

Según el Aquinate, «los primeros que filosofaron»²⁷ cayeron en el error de considerar los principios de la naturaleza exclusivamente desde el punto de vista de la materia, hecho que les llevó a pensar que podría afirmarse la existencia de seres naturales no creados.²⁸ Partiendo de esta consideración, establecieron que los contrarios y la materia constituían los principios de todas las cosas. El origen de la referencia a los contrarios en la mayor parte de las filosofías naturales de los antiguos se debe, según el doctor Angélico, a tres errores fundamentales.

El primero consistía en que estos consideraron exclusivamente la diversidad de los contrarios desde el punto de vista de la naturaleza de la especie sin tener en cuenta lo que en ellos hay de común tomados desde la naturaleza del género.²⁹ Este enfoque los llevó a pensarlos no en razón de aquello en lo que los contrarios convienen sino de aquello en lo que divergen. Por ello, redujeron todos los contrarios a dos y los consideraron causas primeras de la realidad. Para solventar la dificultad el Aquinate exigió centrar la atención en un grado ontológico inferior en el cual sea posible hallar lo común a varias especies en lo aparentemente diverso. Este salto hacia una menor generalidad que la referente a la esencia misma del ser no solventa, sin embargo, la dificultad planteada por Aristóteles ya que éste había establecido la diferencia entre los contrarios tanto en lo que se refiere al género como a la especie. De hecho, al definir las primeras características de los mismos el Estagirita subrayó su radical distinción insistiendo en que son primeros porque no provienen de otra cosa y contrarios porque no provienen uno del otro.

²⁷ Tomás de Aquino se refiere a los presocráticos con la misma expresión que empleó Aristóteles en la *Metafísica*. Véase: (ARISTÓTELES 2006: I 3, 983b).

²⁸ «Hay que afirmar que, como se ha dicho, los antiguos filósofos que consideraban sólo los primeros principios de la naturaleza, partiendo de la consideración de la materia, incurrieron en el error de creer que no todas las cosas naturales hubieran sido creadas; de este modo, a partir de la consideración de los contrarios, que establecen junto con la materia como principios de la naturaleza, llegaron a instituir dos principios de las cosas; y esto por un triple defecto que en ellos estaba presente en su consideración de los contrarios» (TOMÁS DE AQUINO 2011: 3, a.6, co.).

²⁹ «El primero consistía en que consideraban únicamente que los contrarios eran diversos a partir de la naturaleza de la especie, y no en cambio que existía en ellos algo común a partir de la naturaleza del género, aunque fuesen contrarios en un mismo género; por eso no les atribuían una causa a tenor de aquello en lo que convenían, sino sólo a tenor de aquello en lo que se distinguían; y por esto redujeron todos los contrarios a dos primeros contrarios como si fueran dos causas primeras, como se afirma en el libro I de la *Física*» (TOMÁS DE AQUINO 2011: 3, a.6, co.).

El segundo problema se derivó de la errónea consideración de los contrarios como igualados en valor o eficiencia causal.³⁰ Sin embargo, según el Aquinate, de dos contrarios uno necesariamente lleva consigo la privación del otro y, por eso, uno es perfecto y el otro es imperfecto, uno es mejor y el otro peor. De ahí proviene que tanto el bien como el mal, que parecían ser los contrarios más generales, fueron pensados por los antiguos como ciertas naturalezas distintas. En este caso, el Aquinate volvió a forzar la comprensión aristotélica de los contrarios (ARISTÓTELES 2008a: I, 5, 189a3-5) ya que el equilibrio entre las fuerzas activas de los mismos era, para el Estagirita, la condición de posibilidad para la continuidad de los procesos de transformación que animan la naturaleza. Si en algún aspecto un contrario fuese más potente que su antagonista, el resultado final de su interacción acabaría con la anulación definitiva del más débil. Pero si uno desapareciera, al carecer de contrapeso, el rival aniquilaría el orden natural al provocar un sobreexceso o una privación radical en las proporciones de todos los accidentes. Dicha situación acabaría con el dominio total de uno de los contrarios, situación que impediría los procesos de cambio y movimiento que constituyen la esencia misma de lo natural. Sin una pareja de contrarios no habría mundo físico.

El tercer defecto consistió en que los primeros filósofos juzgaron las cosas considerándolas sólo según lo que son en sí mismas, o a tenor del orden de lo particular, y no lo hicieron por comparación con todo el orden del universo.³¹ Ello les llevó a establecer una dicotomía radical entre un principio positivo y otro negativo. De tal forma que si una cosa se comportaba de modo negativo respecto a las demás o era en sí misma imperfecta respecto de otras perfectas, consideraban que era simplemente mala o privativa por su naturaleza misma, sin admitir que pudiera tener su origen en la misma causa de las cosas buenas y perfectas. Este último punto, en cambio, resulta tangencial a la física aristotélica ya que el Estagirita no empleó estas categorías en su cosmología. Sin embargo, el rechazo del camino epistemológico que comienza analizando las cosas por lo que son en sí mismas en favor de una perspectiva total si supone una inversión del método propio de la ciencia de la naturaleza defendido por Aristóteles en las primeras páginas de la *Física*. Esta alteración en el orden subsume una visión divergente de la propia naturaleza que para el Aquinate sólo refleja su sentido último tomada como totalidad creada, mientras que para Aristóteles este sentido sólo se revelaba en su comprensión como multiplicidad radical.

Todos estos errores hallan su explicación, según el Aquinate, en un descuidado análisis de la realidad. Un examen más detallado muestra que en todos los casos en los que se encuentra alguna cosa común en diversas realidades es necesario afirmar que, precisamente por eso común, dichas realidades deben tener una única causa, ya que o uno es la causa del otro o hay una causa común

³⁰ «El segundo defecto estribaba en que juzgaban de igual valor a cada uno de los contrarios» (TOMÁS DE AQUINO 2011: 3, a.6, co.).

³¹ «El tercer defecto consistió en que juzgaron de las cosas considerándolas sólo según lo que son en sí mismas, o a tenor del orden de una cosa con otra cosa particular, y no ciertamente por comparación con todo el orden del universo» (TOMÁS DE AQUINO 2011: 3, a6, co.).

a ambos. Todas las cosas contrarias y diversas que existen en el mundo tienen, según el dominico, en común alguna cosa, sea la naturaleza de la especie, o la naturaleza del género, o al menos la razón de ser. De ello Tomás concluyó la necesidad de que haya un único principio de todas estas cosas que es para todas la causa del ser. Una causa única superior y anterior a los agentes contrarios naturales.³²

No obstante, la razón fundamental de la imposibilidad de que la naturaleza esté regida por dos principios contrarios primeros es, según Tomás, el orden mismo que ésta presenta. Si los contrarios que gobiernan la naturaleza no estuvieran ordenados mutuamente por un principio único, sólo producirían la diversidad de las cosas de forma accidental.³³ Es decir, en este caso el Aquinate recurrió al principio según el cual de causas no ordenadas no se pueden producir efectos ordenados sino meramente casuales (BLANCHETTE 1969: 59-87).

Haciendo referencia a la naturaleza de los contrarios tal y como éstos son definidos en la *Física* y en la *Metafísica* en cuanto ejemplos de la diferencia completa (ARISTÓTELES 2006: 1055a10-20) respecto a la cual la contrariedad primera es posesión y privación (ARISTÓTELES 2006: 1055a33), Tomás empleó la noción de “maldad de virtud” (ARISTÓTELES 2006: 1055b20) usada por el Estagirita para mostrar que algo caracterizado mediante la negación del ser no puede poseer una existencia eficiente que esté a la altura del principio activo.³⁴

Tomás señaló que no es posible hablar de un principio de todos los males, entendido como privación o como principio del no-ser porque, tomando todos los contrarios relativos, habría que remontarse a aquel que es el contrario de la privación por sí mismo, de tal modo que el primer principio activo de la privación tendría que ser privación por sí, no-ser. Y si la expresión *per se* es entendida como la esencia de lo que algo es, la esencia del principio privativo no podría ser activa. Sin embargo, esto es absurdo porque todo lo que existe, en cuanto que existe, está en acto. De ahí que la existencia independiente de un principio negativo respecto al ser deba ser rechazada. Esta conclusión lleva a sostener que la diversidad de lo existente no puede proceder de dos principios contrarios inalterables, sino de un único principio activo calificado de bueno (DAVIES 2011: 65-67).

³² «(...) y así es manifiesto que por encima de cualesquiera diversas causas es necesario admitir una causa única, como también según los filósofos naturales por encima de los agentes contrarios en la naturaleza se establece un único agente primero, a saber, el cielo, que es causa de los diversos movimientos en los seres inferiores. Pero ya que en el mismo cielo se encuentra una diversidad de posiciones, a la que como su causa es preciso reducir la contrariedad de los cuerpos inferiores, notoriamente es necesario reducir el cielo mismo a un primer motor que no se mueva ni por sí ni por accidente» (TOMÁS DE AQUINO 2011: 3, a6, co.).

³³ «Ahora bien, encontramos que las cosas distintas están ordenadas mutuamente y no casualmente, al ayudarse muchas veces unas a otras. Luego es imposible que la distinción de las cosas así ordenadas provenga de la diversidad de agentes no ordenados» (TOMÁS DE AQUINO 2007. II, 41).

³⁴ «Si la diversidad de las cosas procediese de la diversidad o contrariedad de agentes, esto parece cumplirse principalmente – cosa que muchos afirman – en la contrariedad entre el bien y el mal; de tal manera que todos los bienes procedan de un principio bueno, y los males de uno malo, pues el bien y el mal se encuentran en todas las categorías» (TOMÁS DE AQUINO 2007:II, 41).

Todo agente obra en cuanto está en acto. Pero en la medida en que una cosa está en acto es perfecta, y todo lo perfecto, en cuanto tal, dijimos que era bueno. Luego todo agente, en cuanto tal, es bueno. Si, pues, hay algo malo por sí, no podría ser agente, y, por otra parte, si es primer principio de los males, debe ser por sí malo, según se ha demostrado. Luego es imposible que la distinción de las cosas proceda de dos principios, uno bueno y otro malo. (TOMÁS DE AQUINO 2007:II, 41.)

La clave de la argumentación por la cual Tomás de Aquino pretendió eliminar la dualidad aristotélica consiste en mostrar que al no-ser, en cuanto tal, no se le puede asignar ni una causa agente –porque todo ser obra en cuanto está en acto– ni la capacidad de que sea, por sí mismo, activo en la producción de la realidad.

Sin embargo, queda por especificar qué es para Tomás de Aquino la privación, pues su rechazo absoluto tiene como consecuencia la imposibilidad de explicar los cambios tal y como estos son comprendidos en la física aristotélica. Es decir, si todo cambio se produce entre contrarios la eliminación del principio que Aristóteles asociaba al defecto y la privación pone en jaque el dinamismo natural.

La aclaración de este punto por parte del Aquinate consistió en una nueva unificación superadora de las dicotomías aristotélicas basada en el concepto de actividad. Si bien las acciones de agentes contrarios son contrarias, no ha de pensarse que las cosas producidas por una misma acción deban tener principios contrarios. Tanto la privación como la posesión proceden de una misma acción en el sentido pleno del término, es decir, del producto positivo de un agente en acto.

Por tanto, el Aquinate basó su refutación en el rechazo de la existencia de un agente negativo o privativo, es decir, de un principio cuyo papel fuera el de cancelar el ser en sentido parcial o absoluto. Si la actividad es esencialmente positiva, multiplicadora o, al menos, estabilizadora de la permanencia de las cosas y su contrario es por esencia impotente, tanto la privación como la posesión han de tener un mismo origen en un agente siempre activo. Todos los cambios que implican negación no serían, por tanto, fruto de la producción del contrario privativo sino consecuencia del cese o reposo de la acción del agente.

Esta posición supone una reinterpretación radical de la pareja de contrarios aristotélica ya que en el caso de la *Física* ambos principios eran puramente activos por contraposición a la materia pasiva. Es decir, el cambio no se explicaba por la actividad o inactividad de un único principio erróneamente interpretado –en el sentido de que se llamara incorrectamente exceso a la actividad y defecto al reposo– sino por la acción conjunta de los principios esencialmente opuestos e incapaces de dejar de actuar.

La materia prima

Para no caer en una duplicidad indeseable, el dominico se vio obligado a demostrar que no sólo no existe una pareja de contrarios primeros sino que también aquello sobre lo cual los contrarios ejercen su acción –la materia entendida como potencialidad pura³⁵– es posterior y, por tanto, creada por Dios. Es decir, aquello que ha sido establecido como el origen de toda la actividad ha de ser, al mismo tiempo, el fundamento de la pasividad y la indeterminación que posibilitan la existencia de lo material.

Si la materia fuera la causa primera de todo, como opinaban algunos, contra quienes habló el Filósofo, seguiríase que las cosas naturales existirían casualmente. Si afirmamos pues, que Dios, causa primera, es causa material de todo ser, se seguiría necesariamente que todo existe casualmente. La materia no es causa de un ser actual, sino en cuanto ella se altera o cambia. Luego, si Dios es inmóvil, como se ha probado, no es posible que sea causa material de los seres. (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 17)

La posición del Aquinate, deja claro que no puede haber una identificación entre la divinidad y el tercero de los principios que Aristóteles señaló como imprescindible para la comprensión de lo físico (WALLACE 1974: 569-584). La razón fundamental referida por Tomás es que Dios, al ser inmaterial, no creó el mundo a partir de su sustancia sino de la nada.³⁶

Esta aseveración, si bien puede parecer autoevidente para un cristiano, no lo fue a lo largo del proceso condenatorio del siglo XIII. Los postulados aristotélicos, considerados desde el punto de vista exclusivamente natural, llevaron a diversos pensadores a sostener tesis extremadamente controvertidas. Un ejemplo de ello fueron los textos del maestro David de Dinant, a los cuales se hace referencia explícita en la condena de 1215 y cuyo contenido desgraciadamente hemos perdido. Sin embargo, el Aquinate hizo referencia a su radical teoría que, según los datos disponibles, se decantó por la identificación de Dios con la materia prima (BIRKENMAJER 1933: 220-229).

En esto precisamente se descubre la locura de David de Dinant, quien osó afirmar la identidad de Dios con la primera materia, porque si no fueran idénticos, habría necesidad de distinguirlos por alguna diferencias. Y entonces no sería simple. (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 17)

Si bien Tomás rechazó de plano toda identificación de esta clase, no llevó la refutación hasta su límite sino que aceptó, sin dificultades, la existencia de la materia prima tal y como ésta es

³⁵ «Entre las cosas hay algunas que únicamente son potencia, como la materia prima; alguna que es solamente acto, que es Dios, y otras que son acto y potencia, como todas las demás. Pero, como la potencia se denomina por el acto, no puede rebasar el acto considerada en cada una de las cosas ni tampoco en absoluto. Y, en consecuencia, por ser la materia prima infinita en su potencialidad, hay que concluir que Dios, acto puro, es infinito en actualidad» (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 43).

³⁶ «Por otra parte, la fe católica profesa esta verdad al enseñar que Dios creó todos los seres, no de su sustancia, sino de la nada» (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 17).

comprendida por Aristóteles, con el añadido de que nada tiene en común con Dios.³⁷ Es decir, admitió la existencia de un sustrato material para el mundo físico pero se esforzó en dejar claras las distinciones en lo que hace a la prioridad ontológica y temporal. Dios y materia no se identifican ni comparten cualidades ni propiedades sino que ésta tiene su origen en la divinidad, caracterizada por Tomás como origen de todo el ser.

Para mostrar la ausencia de necesidad de una materia coeterna a Dios Tomás señaló que tal afirmación llevaría o bien a un proceso infinito –que el propio Aristóteles rechaza respecto a las causas naturales– o bien a remontarnos a algo primero que no presuponga otro. Este primero, del cual procedería la materia, no puede ser otra cosa que Dios mismo, causa del ser fuera del cual no puede haber cosa alguna que no lo tenga como causa.

¿Cuáles son, por tanto, las características de esta materia prima aceptada por el dominico? En primer lugar, Tomás señaló que la materia prima no fue creada por Dios con anterioridad a los demás seres. Es decir, aunque su origen está también en el acto de la creación no posee, sin embargo, una preeminencia cronológica respecto a los seres informados. La razón es simple: todo lo que existe es un ser en acto, y esta cualidad se la debe a la forma. Por tanto la materia, pura potencialidad, no pudo haber preexistido a la espera de ser informada. No hubo ni hay un reservorio pasivo a la espera de las formas sino que la totalidad de la materia prima –si bien se distingue conceptualmente de lo creado– fue inmediatamente determinada por Dios. Es decir, la materia fue creada por Dios pero nunca sin la forma.³⁸ De este modo es posible concluir que el dominico afirmó, con Aristóteles, que la materia prima no existe por sí sola en el mundo natural creado.³⁹

Por tanto, lo que hallamos en la asimilación de Tomás de Aquino del problema de los principios es una fusión, sin mezcla, de las dos cosmovisiones, consistente en una reorganización de su jerarquía ontológica. Las características propias de la física aristotélica quedaron protegidas por una nueva teoría que intentaba salvar al máximo su consistencia, a excepción de los puntos de absoluta incompatibilidad. Tanto los dos contrarios como la materia prima fueron aceptados en el nuevo sistema cosmológico, con la salvedad de que debía rechazarse su carácter eterno y limitarse su actividad al dinamismo del mundo ya creado.

³⁷ «De esta manera se distinguen, pues, Dios y la materia primera: uno es acto puro, y la otra potencia pura. Nada tienen, pues, en común» (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 17).

³⁸ «Pero como nosotros sostenemos que la materia ha sido creada por Dios, si bien nunca sin la forma, síguese que hay en Dios idea de ella, aunque no distinta a la idea del compuesto, pues la materia en sí misma no tiene ser ni es cognoscible» (TOMÁS DE AQUINO 2010: 1, q.15, a.3).

³⁹ «La materia prima no existe por sí sola en el mundo de lo real, porque no es ser actualizado, sino sólo potencial, y por esto, más bien que algo creado, es algo concreado» (TOMÁS DE AQUINO 2010: 1, q.7 a.2).

EL PROBLEMA DE LA UNICIDAD DIVINA

No obstante, a pesar de la aceptación de los dos contrarios y la materia prima en la cosmovisión cristiana, Tomás de Aquino tuvo que enfrentar las dificultades que el Estagirita había presentado a toda posibilidad de hablar de un único principio bajo el cual, ulteriormente, pudiera subsumirse su sistema físico sin alteración.

La divinidad cristiana se caracterizaba por poseer, en sí misma y por sí misma, muchas de las características propias del Ser postulado por Parménides y Meliso (WIPPEL 2000: 66-67). Dios era, para el pensamiento medieval latino, una sustancia simple, inmutable,⁴⁰ indivisible, infinita,⁴¹ poseedora de todas las cualidades y cuya definición esencial era una y la misma.

Tal y como hemos podido comprobar más arriba, esta mezcla de atributos en una sola entidad resultaba absolutamente inaceptable para la filosofía aristotélica. El Estagirita había establecido que las cualidades y cantidades eran accidentes propiamente separables de la sustancia que explicaban los movimientos, no pudiendo existir, por ello, ningún ente capaz de aglutinar todas las posibles disposiciones del ser.

Pero si esto no fuera suficiente, el dogma cristiano proponía que dicho primer y único principio debía ser tenido, además, por creador voluntario de toda la realidad mediante un proceso por el cual, sin hacer participar nada de su sustancia y sin contar con ninguna materia preexistente (MANSI 1759-1798), había generado la pluralidad sustancial que caracteriza el mundo natural.

Dios: uno como forma

Tomando en consideración los puntos fundamentales de la refutación aristotélica, surgía la posibilidad de plantear la idea de que Dios fuera uno como forma, englobando en sí mismo la esencia de todas las cosas o siendo él mismo, de alguna manera, todas las cosas.

Esta posición no fue ajena a determinados pensadores cristianos, como es el caso de Dionisio Areopagita, quien sostuvo que el ser de todas las cosas es la divinidad, o a sentencias relacionadas directamente con la ortodoxia como la famosa “*Deum in omnibus rebus esse*” (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 27).

⁴⁰ La referencia a la unidad, inmutabilidad y la simplicidad como elementos sustanciales de la definición ortodoxa de la divinidad puede hallarse claramente explicitada en las Constituciones del IV Concilio de Letrán, celebrado entre 1215 y 1216: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus æternus et immensus omnipotens *incommutabilis* incomprehensibilis et ineffabilis Pater et Filius et Spiritus Sanctus tres quidem personæ sed *una* essentia substantia seu natura *simplex* omnino» (MANSI 1759-1798).

⁴¹ La concepción de la divinidad como sustancia infinita puede ser rastreada a lo largo de gran parte de los principales pensadores medievales. Basta con el ejemplo de la insistencia constante en esta cualidad por parte de Agustín de Hipona en sus Confesiones. «Y parecíame ser más piadoso, ¡oh Dios!, a quien alaban en mí tus misericordias, en creerte infinito por todas partes, a excepción de aquella por que se te oponía la masa del mal, que no juzgarte limitado por todas partes por las formas del cuerpo humano» (AGUSTÍN DE HIPONA: L.5, X, 20).

Este modo de comprender la divinidad como sustancia única estuvo estrechamente ligado a la comprensión de la naturaleza como un reflejo alegórico o máscara que escondía tras sus apariencias la verdadera esencia divina (EAMON 1994: 80-85). Si Dios era el único y auténtico ser, todas las demás criaturas debían quedar reducidas a meras sombras, reflejos secundarios de las múltiples facetas de la divinidad.

No obstante, como hemos señalado más arriba, Tomás aceptó la pluralidad y autonomía de los entes, descartando la posibilidad de la unidad como forma debido a sus inaceptables consecuencias ontológicas para el ser de lo creado.⁴² Si la divinidad no fuera algo distinto no sería posible sostener con verdad una diferencia real entre lo creado y el creador. Si Dios mismo fuese todas las cosas, él también experimentaría por extensión la corruptibilidad, la degradación y la muerte. Y si creador y mundo no se diferenciaban sustancialmente, tampoco se podría hablar de la creación como un hecho temporal y contingente ya que si fuera indistinguible de la esencia divina, habría de poseer sus mismas perfecciones (JALBERT 1961: 23-31). En cambio, para que el mundo físico sea tal y como lo definió el Estagirita –múltiple, cambiante y temporal– debe tener, necesariamente una forma propia y distinta de la de Dios.

El Aquinate rechazó, por tanto, la idea de un único ser formal identificado con toda la realidad y defendió una pluralidad esencial efectiva en la cual es obligado distinguir la forma divina de las del resto de seres (HUGHES 1989: 83-85). Esta forma suprema, además, no puede ser considerada de cosa alguna, es decir, tampoco puede haber una identificación entre Dios y los distintos principios activos que los antiguos señalaron como motores de la naturaleza. La divinidad posee una esencia propia, distinta del resto de entidades, pero coexistente con una multitud de seres formalmente autónomos y, por ello, necesariamente reales en sentido absoluto.

Dios: uno como la suma total de cualidades

Considerado la cuestión de la unidad desde el punto de vista de las cualidades, Tomás negó con Aristóteles la posibilidad de hablar de un único principio entendido como mera cualidad separable proponiendo una interpretación alternativa de la unidad divina como “suma total de todas las cualidades”.⁴³

⁴² «Pues, si el Ser divino fuera el ser formal de todo, sería necesario que todas las cosas fuesen una» (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 26).

⁴³ «Pero el ser que es su ser le pertenece el ser con toda la virtualidad del ser, de la misma manera que, si existiese una blancura separada, no podría carecer de lo que es propio de la blancura (...) Dios, que es su propio Ser, como más arriba se ha probado, posee el ser con toda su virtualidad. Luego no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convengan a cualquier otro» (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 28).

La divinidad fue definida por Tomás de Aquino como un ente distinto en cuanto a su esencia respecto a los demás seres posibles pero poseedor, al mismo tiempo, de todas las cualidades y afecciones que en ellos sean consideradas como perfecciones.

Sin embargo, en nuestra opinión, esta definición resulta claramente contradictoria desde el punto de vista aristotélico ya que la afirmación simultánea de la simplicidad y la posesión de múltiples cualidades no puede ser mantenida con coherencia. Si del ser absolutamente simple se predica alguna cualidad, entonces es posible distinguir en él partes y, por ello, hay que afirmar, necesariamente su multiplicidad en algún sentido.

Precisamente éste fue el error que Aristóteles había señalado en la *Física* para desmontar los argumentos de Parménides y Meliso. En tanto en cuanto ambos dotaban de cualidades a su ser único, éste se revelaba como múltiple desde el punto de vista de la razón. En este punto, el alejamiento del Aquinate respecto a las exigencias lógicas de Aristóteles es evidente al considerar posible la predicación de cualidades sin comprometer el concepto de simplicidad.

Dios es considerado por el Aquinate como el titular de todas las definiciones que no menoscaban su absoluta actualidad, es decir, todas excepto aquellas que implican potencia con privación del acto o no-ser (EDWARDS 2002: 97-99). Esta es la razón por la cual, según Tomás, a la divinidad se le suelen atribuir numerosos nombres sin que tales denominaciones expresen una pluralidad real. Las distintas formas de referirse a Dios, apelando a diversas cualidades consideradas en grado supremo, sólo se deben a la debilidad del entendimiento humano que, incapaz de comprender en su totalidad la sustancia divina, realiza aproximaciones por analogía.

En este punto, Tomás de Aquino parece corregir su posición inicial acercándose de nuevo a las tesis aristotélicas. La predicación cualitativa respecto a Dios no se refiere, en palabras del Aquinate, a su esencia real sino que tiene su origen en una flaqueza epistemológica propia de la mente humana. En este sentido, tal definición debe ser considerada propia de un discurso verosímil o incluso de un simple relato que ayuda al hombre a alcanzar un conocimiento precario pero útil de la esencia divina.

Si, en cambio, pudiéramos entender la esencia divina como ella es y aplicarle un nombre propio, lo expresaríamos con un solo nombre. Cosa que se promete a los que verán a Dios en su esencia: En aquel día será uno el Señor y uno su nombre. (TOMÁS DE AQUINO 2007: I, 31)

Sin embargo, a pesar de esta evidente matización de la tesis inicial, a lo largo del resto de su obra, Tomás de Aquino mantuvo la definición de Dios como ente simple y cualitativamente dotado. Resulta difícil aclarar el por qué de esta actitud dado el reconocimiento de la contradicción. La única explicación plausible pasa por su aceptación de la inefabilidad de la esencia divina. En este

sentido, el conocimiento de la divinidad sería, para el Aquinate, meramente aproximativo debido a las limitaciones de la razón humana (FALQUE 2009: 157-184). Pero si esto es así, el pináculo de todas las demostraciones tomistas se vio comprometido al mostrar un carácter esencialmente revisable. Las cualidades de Dios no se presentan como axiomas sino como hipótesis probables que dejan abierta la puerta a definiciones alternativas de la propia esencia divina, como las que se sucedieron a lo largo del desarrollo físico moderno.

Dios: uno como indivisible

La divinidad, caracterizada como “sujeto de todas las posibles cualidades positivas” es, al mismo tiempo, absolutamente inmutable e indivisible (LAMONT 1997: 528-538). Esta cuestión constituye un segundo alejamiento notable respecto al pensamiento aristotélico pues, tal como hemos visto, según el Estagirita, si el todo es un uno en cuanto indivisible entonces no podría ser sujeto de cualidades porque éstas son esencialmente separables. Pero si está dotado de cualidades debe ser, en algún sentido mutable, aunque sólo se predique de él el desplazamiento.

Frente a la tesis parmenídea criticada por Aristóteles hay, según el Aquinate, una cuestión distintiva fundamental que salva la corrección de la argumentación. Mientras que para Parménides había un único ser, para Tomás de Aquino, entre los múltiples seres existentes, hay uno que está dotado de esta esencia tan extraña. Esto permite que, a pesar de que deba predicarse la cualidad de la inmutabilidad absoluta respecto de Dios, ésta no sea extensiva a toda la realidad.

Es decir, si bien en la divinidad no puede haber cambios ni movimientos debido a las exigencias de su definición, en el resto de la realidad, distinta y separada de su creador, existe la divisibilidad necesaria para permitir la existencia de la transformación y el cambio. El mundo físico aristotélico conserva, de este modo, su vibrante dinamismo natural mientras que la quietud absoluta queda reservada y contenida en una zona restringida, jerárquicamente superior, pero inocua respecto a las mutaciones del universo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTIN DE HIPONA, 1971. *Obras de San Agustín*, III, trad. de Victoriano CAPANAGA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

ARISTÓTELES 1995. *Tratados de lógica (Organon). Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, Gredos, Madrid.

—2006. *Metafísica*, Gredos, Madrid.

—2008a. *Física*, Gredos, Madrid.

—2008b *Acerca del cielo, Meteorológicos*, Gredos, Madrid.

BIRKENMAJER, Alexandre, 1933. “Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 35, 38: 220-229.

BLANCHETTE, O., 1969. “The Four Causes as Texture of the Universe”, *Laval théologique et philosophique*, 25, 1: 59-87.

—1992. *The perfection of the universe according to Aquinas: a teleological cosmology*, Pennsylvania State University, Philadelphia.

BOSTOCK, D., 2006. *Space, Time, Matter and Form. Essays on Aristotle's Physics*, Clarendon, Oxford University Press, New York.

DAVIES, B., 2011. *Thomas Aquinas on God and Evil*, Oxford University Press, Oxford.

DENIFLE, Henricus; CHATELAIN, Aemilius, 1889-1897. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Delalain, Paris.

EAMON, W., 1994. *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton University Press, Princeton,

EDWARDS, S., 2002. “The Realismo of Aquinas”, B. Davies (ed.), *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford: 97-99.

FALQUE, E., 2009. “Limite teológico y finitud fenomenológica en Tomás de Aquino”, *Sapientia*, 65/225-226: 157-184.

HISSETTE, R., 1997. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Vander-Oyez, Paris.

HUGHES, C., 1989. *On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas's Philosophical Theory*, Cornell University Press, Nueva York.

JALBERT, G., 1961. *Nécessité et contingence chez St. Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa.

LAMONT, John, 1997. "Aquinas on Divine Simplicity", *The Monist*, 80 (4): 528-538.

MANSI, J. D., 1759-1798. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collection*, Ed. Novissima, Vol. 22, cap. I 932, Florentiae et Venetiis.

NOBLE, Christopher Isaac, 2013. "Topsy-Turvy World: Circular Motion, Contrariety, and Aristotle's Unwinding Spheres", *Apeiron* 46 (4): 1-28.

TOMÁS DE AQUINO, 2007. *Suma contra los gentiles, I. Libros 1º y 2º, Dios, su existencia, su naturaleza; La creación y las criaturas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

—2010. *Suma teológica, I. Tratado de Dios es uno*, traducción comisión presidida por Francisco Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

—2011. *De potentia Dei, cuestión 3: la creación*, introducción, traducción y notas Ángel Luis González y Enrique Moros, Universidad de Navarra, Pamplona.

VAN STEENBERGHEN, F., 1972. *La Filosofia nell XIII secolo*. Ed. Vita e Pensiero, Milano.

WALLACE, William A., 1974. "Aquinas on the Temporal Relation between Cause and Effect", *Review of Metaphysics*, 27: 569-584.

WIPPEL, J.F., 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreate Being*, The Catholic University of America Press, New York.

WOODS, M. J., 1967. "Problems in Metaphysics Z, Chapter 13", J. M. Moravcsik, (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books-Doubleday, New York: 215-238.