

DISCUSIONES

MARIO ENRIQUE SACCHI
Escuela de Guerra Naval

El problema de la creación en la metafísica de Aristóteles

**Respuesta a una crítica de
Jorge Martínez Barrera**

¿Conoció Aristóteles la creación? Esta cuestión se cuenta entre las más agitadas entre los estudiosos de su filosofía. Intensa y prolongada, la polémica contemporánea acerca de este interrogante se inició un siglo y medio atrás cuando Eduard Zeller y Franz Brentano inauguraron una controversia que nunca después se ha acallado, pues todavía hoy continúan apareciendo pronunciamientos que aumentan de modo incesante la nutrida bibliografía sobre nuestro asunto. Ahora el Dr. Jorge Martínez Barrera, profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile, se suma al debate a través de la crítica de algunas proposiciones que he adelantado en una comunicación dirigida al simposio aristotélico celebrado en Mendoza en abril de 1996, que organizó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo¹.

Apropiándome de la exégesis aristotélica de Santo Tomás de Aquino, en la comunicación citada he procurado resaltar la importancia capital del razonamiento ofrecido por el Filósofo en el capítulo primero del libro α de la *Metafísica*. En dicho texto sobresale la siguiente afirmación: no siendo efectos de ninguna causa, los primeros principios de todas las cosas son las causas de los entes causados. La relevancia de es-

¹ Cfr. J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*. Cuadernos de *Anuario Filosófico*. Serie Universitaria 122 (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001), pp. 169-174. La crítica del autor se concentra en mi trabajo «La afirmación de la creación como conclusión necesaria de la silogística teológica de Aristóteles», en H. J. PADRÓN (Ed.), *Aristóteles* (Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1998), pp. 383-391; reproducido con pocas modificaciones en M. E. SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera* (Buenos Aires: Basilea, 1999), pp. 7-23. Véase la recensión del libro de Martínez Barrera debida a Carlos I. Massini Correas: *Sapientia* 56 (2001) 717-721.

te texto se acrecienta aún más cuando Aristóteles subraya los alcances de la causalidad de los primeros principios: éstos son causas del mismo ser ($\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$) de sus efectos². Esta afirmación aristotelica posee una envergadura y una proyección teórica extraordinarias.

Antes de abocarse a la crítica de mi interpretación de este texto de Aristóteles, Martínez Barrera da cuenta de las sospechas que existen acerca de su autenticidad interpuestas por algunos historiógrafos contemporáneos, pues en fecha reciente, a la vista de un testimonio del filósofo neoplatónico Asclepio de Tralles, el libro α de la *Metafísica* ha sido atribuido a la autoría de Pasicles de Rodas³. Pero Martínez Barrera es consciente de la diversidad de opiniones de los historiógrafos sobre el llamado «informe de Pasicles»⁴. De ahí que tales sospechas me obliguen a dejar constancia de la teoría declarada en el libro aludido suspendiendo el juicio sobre si se trata o no de una pieza redactada por el propio Aristóteles, ya que carezco de los conocimientos necesarios para abordar este problema literario con la idoneidad indispensable⁵.

Martínez Barrera estima que, aun concediendo que Aristóteles haya sostenido la dependencia causal de los entes menos perfectos en relación con los más perfectos, tal dependencia no equivaldría a una afirmación de la creación, ni siquiera implícita, desde el momento en que, según el Filósofo, «no cabe la posibilidad de una creación de la materia prima: *ex nihilo nihil fit*»⁶.

A mi entender, este criterio interpretativo encubre una contradicción: la creación es la dependencia de las cosas causadas a partir de una primera causa incausada, de manera que la afirmación de esta dependencia no puede no ser una afirmación de la creación, por más que Aristóteles no haya empleado la palabra *creación* en el trámite de su argumentación metafísica. Por otra parte, el traslado de la problemática de la creación universal al problema particular del origen de la materia

² Cfr. *Metaphys.* α 1: 993 b 23-31.

³ Cfr. ASCLEPII, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. Hayduck, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae (Berolini: Georgius Reimer, 1882-1909), vol. VI/1: 4,20.

⁴ Cfr. J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 170.

⁵ Werner Jaeger sostenía que el libro α de la *Metafísica* reuniría una serie de anotaciones tomadas en el Liceo por Pasicles, sobrino de Eudemo de Rodas: cfr. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (Berlin: Weidmann, 1912), S. 114; e ID., *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Ibid: Id., 1923), translated with the Author's Corrections and Additions by R. Robinson: *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, 2nd ed., rpt. (London, Oxford & New York: Oxford University Press, 1967), p. 169, note 1. A pesar de haber aceptado tal posibilidad, Pierre Aubenque no excluye que el texto de dicho libro refleje fielmente las concepciones metafísicas de Aristóteles: «On admet aujourd'hui que ce livre, même s'il a été rédigé par Pasicles de Rhodes (comme l'indique une tradition remontant à l'Antiquité), utilise des notes, peut-être anciennes, d'Aristote» (P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, 4^{ème} éd. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine [Paris: Presses Universitaires de France, 1977], p. 75, note 4).

⁶ J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, loc. cit.

primera registra una inconsecuencia que conviene puntualizar: la dependencia universal de todos los entes compuestos a partir de la eficiencia no menos universal de la causa incausada comporta que ésta opere toda la entidad de sus efectos; pero sucede que la filosofía de Aristóteles no admite que la materia primera agote la entidad de las cosas materiales, pues es sólo el coprincipio pasivo de las substancias corpóreas. Por eso es necesario advertir dos rasgos medulares en el esquema etiológico aristotélico. En primer lugar, Aristóteles no planteó la cuestión de la creación de la materia primera en cuanto tal porque la afirmación de la dependencia de toda la entidad de las cosas causadas a partir de la causa incausada involucra *eo ipso* la afirmación de la dependencia de todos los componentes ónticos de sus efectos a partir de la misma causa. ¿Es razonable pensar que la metafísica aristotélica sustenta la tesis de la dependencia del ente causado a partir del ente incausado, mas de una dependencia restringida solamente a alguno de sus componentes entitativos? Ciertamente, no lo es. En segundo lugar, la producción universal obrada por la causa incausada, tal cual es demostrada en el libro α de la *Metafísica*, remite a aquellos efectos que, al depender de tal causa según su mismo ser, no son cosas de cualquier género, sino tan sólo los entes que, participando el acto de ser, existen con arreglo al modo de ser propio de las substancias primeras o hipóstasis, esto es, cosas que subsisten porque *existunt non in alio*. Mas esto no se puede decir de la materia primera de la filosofía aristotélica, que de ninguna manera es una *res subsistens*. Aristóteles no planteó *ex professo* el problema de la creación de la materia primera porque aquello que depende *secundum esse* de la causa incausada es toda la entidad del ente compuesto subsistente; no sólo uno de sus componentes. Estrictamente hablando, la materia primera no depende de la causa incausada como si fuera algo que subsistiría con independencia del compuesto que coprincipia, sino que depende de tal causa en la misma medida en que es producida simultáneamente con la forma que la actualiza. Por este motivo, hablando ahora estrictísimamente, dado que la materia primera no es creada, sino concreada, ¿por qué pedirle a Aristóteles una respuesta al problema de la creación de la materia primera cuando de antemano ha probado que el ente causado, o el ente por participación, debe toda su entidad de *res composita et subsistens* —y, por ende, la misma entidad de sus componentes substanciales, la cual, en el caso de los compuestos hilemórficos, además de la forma, incluye necesariamente la materia primera— a la causalidad productiva del primer agente? Aristóteles no incurrió en la incoherencia de quien deseara probar la creación de la materia primera una vez que ha demostrado que todas las cosas subsistentes principiadas dependen de la primera causa incausada, es decir, del primer ente, que ni debe su εἶναι a ningún principio ni tampoco es *causa sui*.

Martínez Barrera alega una razón adicional contra mi interpretación de la etiología aristotélica: la causalidad eficiente y final de la deidad de

Aristóteles no exigiría la creación, al menos de un modo necesario, pues su Dios podría ejercer tal causalidad sin que «necesariamente Él deba expresar este carácter mediante una póiesis creativa»⁷. La divinidad del aristotelismo, asegura Martínez Barrera, «puede ser causa y principio de todo, pero no sólo por vía de creación»⁸.

Discrepo radicalmente con esta opinión. Primero, porque Aristóteles, como ya se dijo, ha sentenciado que todo efecto depende *secundum esse* de la primera causa incausada, lo cual estatuye que todas las cosas causadas por Dios no deben su entidad a ninguna otra causa, sino que proceden de la propia virtud productiva de la única causa que es ente por esencia y principio de la entidad de sus efectos. Si así no fuera, no habría más remedio que considerar al Dios de Aristóteles tan sólo como un mero administrador, curador o custodio del reino de las cosas compuestas, lo cual no tiene ningún asidero en su metafísica. Pero, por otro lado, ¿qué causalidad eficiente y final ejercería la divinidad aristotélica sobre el universo si las cosas compuestas no procedieran de su ποιήσις creadora? ¿Cómo es que Aristóteles pudo haber entendido que Dios es la causa suprema y, al mismo tiempo, que a su causalidad, no obstante, no se podría atribuir la producción de sus efectos? En el supuesto caso que Aristóteles hubiese sustraído de la causalidad divina el ejercicio de la ποιήσις creadora, como propone Martínez Barrera, cabría inquirir cuál es la causa productiva de todos los entes subsistentes que en sí mismos son efectos y de la cual dependen totalmente.

Es indudable que la filosofía aristotélica desecha de plano que las substancias compuestas advengan al ser por obra del azar, que es una causa κατὰ συμβεβηκός o *per accidens*. Descarta igualmente que tal causalidad se pueda asignar a un agente generador, pues éste siempre es un compuesto hilemórfico y, por tanto, una causa segunda y particular; mas tampoco acepta que la causa incausada de todos los efectos sea un demiurgo intermediario entre éstos y la deidad. Quizás Martínez Barrera no ha reparado en el hecho de que la dependencia *secundum esse* de todas las cosas a partir de la causa incausada, tal cual la afirmó Aristóteles, envuelve tanto el portento de su eficiencia productiva cuanto la atracción que ejerce como fin de las cosas que no se ordenarían a él si ella misma no les donara el ser por el cual son. La dependencia según el ser encarecida por Aristóteles no contempla sólo ni primordialmente la preservación de los entes compuestos por obra de la causa incausada; antes bien, en tanto dependan de Dios según el mismo ser por el cual son, los entes causados dependen de la causa incausada que los entifica por medio de una acción divina que, si no fuera de índole poiética o productiva, se reduciría sin remedio a la comunicación *ad extra* de la propia substancia de Dios. Pero la deidad aristotélica no obra dioses.

⁷ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁸ *Ibid.*, p. 171.

Aristóteles siempre se mantuvo abismalmente distanciado de todo panteísmo: la causa incausada de su metafísica no se identifica con la substancia de sus efectos, de modo que éstos solamente pueden advenir a su entidad, o ser hechos entes, en la medida en que dicha causa los produzca como cosas distintas de la substancia del primer agente.

Nadie pone en duda que Aristóteles no llamó *creación* a la acción entificante de la causa divina, mas, ¿en qué difieren la causalidad eficiente de la causa incausada de su filosofía y la *productio totius esse* de sus efectos? La metafísica aristotélica no da pábulo para atribuir a Dios una causalidad eficiente escindida de su esencial virtud productiva o poética. Por esta razón vuelvo a disentir con Martínez Barrera cuando anuncia que en el aristotelismo «el terreno está intelectualmente fertilizado para acoger» la noción de creación, pero que esta noción «sigue estando explícitamente ausente en Aristóteles»⁹.

De acuerdo a lo que acabo de transcribir, la metafísica de Aristóteles, a mi juicio, no carece del concepto de creación, sino que en sus teoremas no se ha valido de los servicios del vocablo *creación* para significar nominalmente tal concepto. Ahora bien, ¿hacía falta que Aristóteles dijera explícitamente que Dios es el creador del ente por participación una vez que hubo demostrado que la causa incausada es el principio del ser (τοῦ εἶναι) de todo ente infradivino? En nuestros días se reclama la presencia de la palabra *creación* en el repertorio lexicográfico de Aristóteles casi como la *conditio sine qua non* para conceder carta de ciudadanía filosófica a la noción que representa. Mas no es así, pues bien puede una palabra estar ausente de la literatura de un filósofo sin que ello implique forzosamente la ausencia en su filosofía del concepto que dicha palabra significa. Aristóteles, valga el caso, nunca usó una voz griega que exprese nominalmente el atributo de la trascendencia de la deidad, pero ello no implica que haya ignorado que tal atributo se predica de la esencia del ente perfectísimo que es acto puro, pues está absolutamente claro que Dios, según nuestro Filósofo, no es una cosa de este mundo. Vale la pena recordar que algo semejante sucede en el texto de la Biblia: la revelación de la Santísima Trinidad es llevada a cabo en el Nuevo Testamento sin que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean nombrados en ningún momento como personas, pero ello no significa que los Evangelios ignoren el concepto de persona o que esta noción se halle ausente de sus libros.

Amparándose en un argumento otrora adelantado por Régis Jolivet, Martínez Barrera agrega una nueva objeción a mi interpretación de la causalidad eficiente de la metafísica aristotélica¹⁰. Este argumento pre-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Cfr. R. JOLIVET, «Aristote et la notion de création»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 19 (1930) 5-50 et 209-236; reproducido en ID., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1931), pp. 3-79.

tende probar que Santo Tomás de Aquino, al examinar el texto del capítulo primero del libro α de la *Metafísica*, atribuyó a Aristóteles el conocimiento de la creación sin haberse percatado de que en ese lugar el Filósofo no se referiría a la producción total del ser, sino tan sólo del *ser substancial* de los efectos de los primeros principios y de las primeras causas. Como Jolivet, Martínez Barrera asevera, y con razón, que la pesquisa aristotélica en pos de la causa del ser substancial de los entes compuestos le condujo a descartar una regresión al infinito en la serie de causas eficientes. Sin embargo, la investigación de Aristóteles, a la larga, habría sido infructuosa, pues la producción de la materia primera se habría alzado como el *non plus ultra* de sus teorizaciones enderezadas a tal fin. Aristóteles nunca habría arribado al conocimiento de la causa de la materia primera porque este principio es inengendrable, pero el Estagirita no habría logrado superar esta frontera de la causalidad eficiente de su metafísica al reducirla a la virtud productiva de las causas primeras de la generación, las cuales obran sus efectos presuponiendo la preexistencia de un sujeto transmutable. La creación, por tanto, se hallaría completamente al margen de la óptica etiológica de Aristóteles, quien ni siquiera habría llegado a plantearse el problema del origen de la materia primera¹¹.

Principalmente por dos razones este argumento de Martínez Barrera es inepto para excluir la creación de la metafísica de Aristóteles. En primer lugar, porque reitera los errores generalizados en la historiografía

¹¹ «[La interpretación de Santo Tomás] nous paraît plus conforme à la logique interne de l'argument qu'à la logique vivant du Stagirite, car le contexte marque assez clairement qu'il ne s'agit, pour Aristote, que d'établir que les principes ($\alpha\rho\chi\alpha\iota$) des corps célestes sont causes, non de l'être des choses, mais de leur être substantiel. En effet, après avoir posé le principe que les choses sublunaires ont leurs causes dans les principes des corps célestes, il précise aussitôt ce qu'il entend par là, à savoir que, dans la série des causes, il est impossible d'aïller à l'infini, ni verticalement, ni horizontalement: dans cet ordre, nous devons arriver, en fin de compte, à une matière première, d'où proviennent, par transmutation, toutes les matières secondes ou tous les corps; de même, nous devons parvenir à un premier principe du mouvement et à une cause finale universelle et première. Mais, d'une application à la cause de l'être, en tant qu'être: nulle mention» (R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, pp. 56-57). «El pasaje de la *Metafísica* sobre el que Tomás de Aquino se apoya para afirmar la doctrina de la creación en Aristóteles, en realidad no se refiere a la causa del todo el ser de las cosas, sino a su ser substancial, afirma Jolivet. La interpretación del Aquinate, si bien no es directamente contraria al texto aristotélico, sin embargo le hace decir mucho más de lo que realmente dice. En realidad, el argumento del Estagirita niega la posibilidad de remontarse hasta el infinito en la búsqueda de las causas, con lo cual está de acuerdo Tomás de Aquino; ahora bien, el problema es que Aristóteles llega, al final del recorrido, a la materia prima, de la cual provienen por transmutación todas las materias segundas o cuerpos. Pero no hay la menor mención de una causa del ser de la materia prima, como la lógica interna del argumento exige [...] Así entonces, desde el punto de vista de la silogística teológica interna de los razonamientos aristotélicos, o cuestión de hecho, como la llama Jolivet, sería posible "estirar" a Aristóteles hasta los confines de la noción de creación. Y en este caso, Sacchi estaría en lo correcto, al menos en el pasaje de la *Metafísica* mencionado [= α 1: 993 b 23-31]. Pero desde el punto de vista estrictamente histórico, o cuestión de hecho según Jolivet, esto constituye una violencia contra la *locutio formalis* del Estagirita. Y aquí Sacchi, al leer a Aristóteles de la mano complaciente de Tomás de Aquino, no está en lo cierto» (J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, pp. 172-173).

fía contemporánea al analizar el problema del origen de la materia en la filosofía aristotélica. Es verdad que la genética de Aristóteles, que es una sección de su física, no ha resuelto la cuestión de cuál sea la causa eficiente de la materia primera en las especulaciones que ha dedicado al examen de este coprincipio intrínseco a todos los compuestos hilemórficos del mundo sublunar. Aristóteles desarrolló su teoría genética con singular esmero y circunspección en las obras consagradas a la versación sobre la naturaleza y las causas el ente corpóreo sensible, sobre todo en la *Física*, en el tratado *Del cielo* y en los libros *De la generación y de la corrupción*. Pero es manifiesto que en el desenvolvimiento de dichas especulaciones no le correspondía plantear, ni mucho menos aún resolver, el problema de la causa eficiente de la materia primera, ya que la genética inserta en la filosofía de la naturaleza es impotente para avanzar en la investigación de tal causa. Precisamente, Aristóteles detuvo sus indagaciones acerca de las causas del ente sensible en la demostración de la inengendrabilidad y de la incorruptibilidad de la materia primera porque la restricción de la genética a las causas del movimiento y de las mutaciones substanciales y accidentales del ente movable le impedía ir más allá de las evidencias directamente ligadas a la movilidad y a la mutabilidad de los compuestos hilemórficos. Más todavía, Aristóteles tenía una certeza cabal de la imposibilidad de averiguar cuál es la causa eficiente de la materia primera en la medida en que el raciocinio físico provee un esquema epistémico ordenado solamente a probar las causas y las condiciones de las mutaciones substanciales y accidentales. Pero ocurre que el conocimiento de la producción *in linea entis* de los compuestos hilemórficos no es resorte de la genética, pues la física comprime su estudio a las causas de las cosas materiales *in linea motus*, o sea, limitándose a deducir por qué estas cosas adquieren el ser en acto mediante mutaciones substanciales y accidentales que preexigen la existencia de la *materia ex qua* de la substancia sensible, que es un sujeto engendrable, mas sin que ello habilite al filósofo de la naturaleza a ascender a la consideración de la causa eficiente del sujeto preexistente a toda mutación. ¿Por qué? Sencillamente, porque el advenimiento al ser de este sujeto no resulta de ninguna mutación, de donde está interdicto a la genética todo análisis de la causalidad que rebase la índole de la μεταβολή por la cual se engendra el ente sensible. Pues bien, si *creatio non est mutatio*, como afirma Santo Tomás de Aquino¹², y habida cuenta que la investigación genética se ocupa de las mutaciones substanciales y accidentales *in linea motus*, mas no de la producción de las cosas materiales *in linea entis*, pues ello pertenece al ministerio de la ciencia del ente cuanto ente, ¿por qué se recrimina a Aristóteles su silencio en torno del problema de la causa eficiente de la materia primera cuando ha establecido con todo acierto la esterilidad de la física para plantear esta

¹² *Summ. theol.* I q. 45 a. 2 ad 2um.

cuestión en razón de la incompetencia de la genética —la exploración científica de las causas de la generación— en orden a conocer la causa eficiente del principio material inengendrable de todas las sustancias corpóreas? Que Aristóteles no abrigaba la menor duda acerca de la irreverencia epistemológica que arrastraría el abordaje de la causa eficiente de la materia primera dentro de la sistemática de la filosofía de la naturaleza, lo certifica con creces una declaración tan tajante cuan elocuente estampada en el primer libro *De la generación y de la corrupción*: es menester demostrar cuál es la causa de la generación, pero el filósofo de la naturaleza, constreñido invariablemente a especular sobre el ente sensible, se ciñe a la investigación de la materia sin inmiscuirse en ninguna teorización acerca de su causa eficiente, ya que la investigación de esta causa, que es la primera causa eficiente de la cual proceden perpetua o eternamente todas las cosas movibles, según la estimación falsa de Aristóteles en torno de la duración del mundo, atañe exclusivamente a la φιλοσοφία πρώτη o metafísica¹³.

La segunda razón por la cual disiento con el argumento de Martínez Barrera, tras los pasos de Jolivet, reside en el inconsistente recurso de ambos a la distinción del acto de ser de las cosas y de un ser substancial que, en apariencia, diferiría de su *actus essendi*. Uno y otro han invocado injustificadamente esta distinción que no se encuentra literalmente expuesta en el *Corpus aristotelicum*, sino que fue vulgarizada más tarde por los filósofos escolásticos, aunque de un modo que revela una notoria falta de uniformidad en relación con aquello que denominaron *esse* y *esse substantiale*. Transportada tal distinción a la etiología aristotélica, Jolivet y Martínez Barrera parecen querer decir que Aristóteles habría restringido la causalidad eficiente de Dios a la producción del ser substancial de las cosas infradivinas, mas el Filósofo habría identificado este acto con la esencia de tales cosas (*id quod res sunt*), habiendo callado sobre el acto de ser por el cual estas cosas son entes y, por tanto, pasando por alto la producción de *todo* el ser de las sustancias causadas¹⁴. Pero este enfoque de la doctrina de Aristóteles es erróneo.

Jolivet y Martínez Barrera han echado mano al concepto escolástico de ser substancial dando por descontado que equivaldría a la οὐσία, entendida no como la *res subsistens*, que constituye la primera categoría del ente predicamental, sino como la quiddidad del ente (τὸ τί ἦν εἶναι), que los escolásticos también solían denominar *quod quid erat esse*. Este ser substancial no sería el efecto propio de la acción productiva de la primera causa eficiente del ente compuesto, ya que la noción de creación exige que el efecto inmediato de la eficiencia de la causa incausada sea todo el ser de las cosas que produce *ad extra*, esto es, la οὐσία πρώτη

¹³ Cfr. *De generat. et corrupt.* A 3: 317 b 35 - 318 a 13.

¹⁴ «La creación no es tanto del ser substancial (*lo que una cosa es*) como de *todo* el ser (que la cosa es)» (J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 172, nota 241).

compuesta intrínsecamente de esencia y acto de ser. Mas la atribución al Dios de Aristóteles de una causalidad eficiente limitada a la producción del ser substancial, tal como la ha propuesto Martínez Barrera en seguimiento de Jolivet, no posee ningún correlato en la etiología del Filósofo.

Mi distinguido crítico y amigo ha buscado justificar la distinción de la producción del ser substancial y de la creación de todo el ser de los efectos de la causa incausada enviando a tres textos de Santo Tomás de Aquino¹⁵. Estos textos son de suyo pertinentes a la cuestión aquí debatida, pero no se los puede invocar como si la *productio totius esse* en ellos indicada se contrapusiera a una presunta restricción de la causalidad eficiente de la deidad aristotélica a la producción del τὸ τί ἦν εἶναι de las substancias compuestas, que Jolivet y Martínez Barrera han deseado asimilar al acto llamado *esse substancial* por el Doctor Angélico. A la inversa, según Santo Tomás, el ser substancial es el mismo acto de ser por el cual una cosa es, al modo que el alma humana da el ser al cuerpo, el acto por el cual tanto el cuerpo como la misma alma *son*¹⁶. De una manera absoluta y universalísima, entonces, se dice que el ser substancial es el mismo acto de ser por el cual las cosas son entes¹⁷. En

¹⁵ «[...] non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae Deus est; et hanc quidem emanationem designamus nomine *creationis*» (*Summ. theol.* I q. 45 a. 1c). «Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens: cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali» (*Ibid.*, a. 4 ad 1um). «Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum» (*Ibid.*, I q. 65 a. 3c).

¹⁶ «[...] anima nostra comparatur ad duo: scilicet ad corpus, qui dat esse substancial, per quod etiam ipsa [anima] est» (*In I Sent.* d. 15 q. 5 a. 3c). «Constat enim quod omne esse a forma aliqua inherente est, sicut esse album ad albedine, et esse substancial a forma substanciali» (*Ibid.*, d. 17 q. 1 a. 1c). «[...] unius rei est unum esse substancial. Sed forma substancialis dat esse substancial. Ergo unius rei est una tantum forma substancialis. Anima autem est forma substancialis hominis [...]» (*Summ. theol.* I q. 76 a. 4 sed contra).

¹⁷ «Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Vnum scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substancial. Alius esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale» (*Quodlib. IX* q. 2 a. 2c). «Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substancial rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis» (*Quodlib. XII* q. 5 a. 1c). «[...] aliquid dicitur ens absolute propter suum esse substancial» (*De verit.* q. 21 a. 5c). «[...] ab eo a quo res habet esse, habet esse bonum secundum quid, scilicet secundum esse substancial; non autem ab eodem formaliter habet esse simpliciter, et esse bonum simpliciter» (*Ibid.*, ad 2um). «Vnumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substancial, sive secundum esse accidentale» (*De spirit. creat.* a. 3c). «[...] ex eodem dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, in quantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substancial rei subsistentis» (*De unione Verbi incarn.* a. 4c). «[...] forma substancialis non recipit intensio-

consecuencia, no hay razones para reducir el ser substancial tomista a la οὐσία aristotélica, considerada como la esencia del ente compuesto, ni mucho menos todavía para identificarla con su quiddidad, pues ello implicaría suprimir la distinción real del ser y de la esencia de todo ente causado, que es la tesis capital de la metafísica aquiniana.

No es fortuito que la fuerte tendencia contemporánea a negar que el ser substancial de las cosas sea el mismo acto de ser por el cual son haya cundido en el neotomismo en estrecha vinculación con algunos intentos encaminados a «desaristotelizar» tanto cuanto sea posible la filosofía de Santo Tomás de Aquino. A la cabeza de esta corriente encontramos a Étienne Gilson, quien ha catalogado la metafísica de Aristóteles, por oposición a aquella propia del Aquinate, como un modelo de ontología esencialista donde no habría lugar ni para la causalidad creadora de Dios ni, por tanto, tampoco para descubrir entre sus cláusulas la eminencia del ser como el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones¹⁸. Pero Ralph McInerny ha probado que el esencialismo endilgado gratuitamente por Gilson a Aristóteles carece de todo fundamento en los escritos del *Corpus aristotelicum*, pues no tiene el

nem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res» (*De virtut. in comm.* q. 1 a. 11c). «Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliud dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter» (*Summ. theol.* I q. 5 a. 1 ad 1um). Et passim.

¹⁸ «[...] en una doctrina donde la noción de causa eficiente se encuentra obstruida en este punto, el problema del origen radical de las cosas no ha encontrado dónde plantearse. Si para Aristóteles se plantea, no podría ser sino sobre el plano de la ciencia y de la misma esencia. Ahora bien, Aristóteles no se hizo ilusión en este punto [...] Brevemente, el Primer Motor inmóvil de Aristóteles es la substancia primera, causa de la substancialidad de todas las otras substancias y, por consiguiente, causa de su mismo ser en tanto que son substancias, pero si es la causa de esto que es el mundo, no lo es de que el mundo sea. La οὐσία desexistencializada de Aristóteles no permite resolver los problemas de existencia, y en la medida en que la causa eficiente implique un problema de existencia, ella tampoco permite ofrecer una interpretación adecuada de este género de causalidad» (É. GILSON, *L'être et l'essence. Problèmes et Controverses* [Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1948], pp. 61-62). En última instancia, Gilson achacaba la ausencia del concepto de creación en la metafísica de Aristóteles a su presunta ignorancia del acto de ser y sobre todo del *ipsum esse subsistens*: «[...] lo que le faltaba a Aristóteles para concebir la creación era, precisamente, el principio. Si, en efecto, hubiera sabido que Dios es el Ser y que sólo en él la existencia es idéntica a la esencia, le habría sido inexcusable no haber pensado en la creación. Una causa primera que es el Ser y que no es la causa del ser de todo lo demás, hubiese sido evidentemente absurda [a los ojos de Aristóteles]» (ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2^{me} éd. Études de Philosophie Médiévale 33 [Ibi: Id., 1948], p. 71; cfr. pp. 65-72). Vide etiam ID., *Le thomisme: Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 6^{me} éd. Études de Philosophie Médiévale 1 (Ibi: Id., 1965), pp. 154-157; e ID., *God and Philosophy*, 7th rpt. (New Haven: Yale University Press, 1955), pp. 32-34. Al mismo tiempo, hay razones para sospechar que Gilson atribuyó las inclinaciones esencialistas del tomismo postmedieval a la influencia del cardenal Tomás de Vio Cayetano, quien habría patrocinado un recostamiento a ultranza en la metafísica de Aristóteles a despecho de las supuestas correcciones que Santo Tomás le habría introducido: cfr. É. GILSON, «Cajetan et l'existence»: *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953) 267-286. Esta actitud de Gilson relativa a la filosofía de Aristóteles es insostenible, según hemos tratado de mostrarlo en nuestras *Cuestiones controvertidas de filosofía primera*, pp. 27-28 y 47-49.

menor sentido hablar de la «substancia desexistencializada» de su metafísica, ya que la οὐσία πρώτη, sin la menor duda, es un ente natural en acto. Le asiste toda la razón a McInerny, porque la substancia aristotélica constituye el primer género de las categorías en que se dividen las cosas naturales del mundo exterior, cuya existencia, subsistencia o ser en acto Aristóteles jamás ha cuestionado; tanto, que ni siquiera se ha preocupado en demostrarlo¹⁹. Puesto que la substancia primera aristotélica es una cosa positivamente entificada por el acto de ser, que participa receptivamente a partir de la causa incausada, el planteo gilsoniano de su existencia se diluye sin remedio en un pseudoproblema²⁰.

Es por todo esto que no puedo suscribir el juicio de Martínez Barrera sobre la restricción de la causalidad eficiente de la divinidad del aristotelismo a la producción de un ser substancial que no sólo no sería el acto de ser, sino que tampoco tendría la aptitud necesaria para instituir toda la entidad de sus efectos. ¿Cuál es el ser substancial de la metafísica de Aristóteles que pueda ser distinguido del acto primero del ente compuesto al participarlo de la causa incausada que obra el ser de todas las substancias infradivinas? En el libro α de la *Metafísica* Aristóteles sostiene explícitamente que los primeros principios y las primeras causas de las cosas causadas son las causas del mismo ser de estas cosas (τοῦ εἶναι); mas, siendo imposible que una cosa cualquiera sea sin participar del acto de ser, la producción del ser por el cual tal cosa es implica necesariamente la entificación completa del ente causado, o, si gusta, que toda su entidad se constituya como tal gracias al acto de ser que procede de la causalidad eficiente del ente por esencia. Santo Tomás de Aquino lo ha percibido con clarividencia: *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit*²¹. Esta teoría tomista concuerda perfectamente con las conclusiones de la metafísica de Aristóteles, quien nunca limitó la causalidad eficiente del primer agente únicamente a la producción del

¹⁹ Cfr. R. MCINERNY, «Do Aristotelian Substances Exist?»: *Sapientia* 54 (1999) 325-338. Justa, pues, es la reacción de McInerny enderezada a confutar las tentativas de Gilson orientadas a señalar la existencia de un *hiatus* profundo e irremontable entre la metafísica de Aristóteles y la filosofía primera de Santo Tomás: «Any student of Aristotle will be astounded to read that substance, as Aristotle conceived it, cannot not exist. The corollaries of the alleged absence of existence in Aristotle are so egregious that they must vitiate Gilson's original assumption. The fact that Thomas himself nowhere mentions such an absence in Aristotle—in the commentary [=on the *Metaphysics*] or anywhere else—must tell heavily against it as grounding a radically different Thomistic metaphysics» (*Ibid.*, 334).

²⁰ El «tomismo existencial», o el «existencialismo tomista», —términos que felizmente han caído prontamente en desuso después de su aparición a fines de la Segunda Guerra Mundial— fue afecto a enfatizar una aparente colisión frontal entre la metafísica de Aristóteles y la filosofía primera de Tomás de Aquino. Cuando décadas atrás dicho término circulaba con cierta aceptación, McInerny publicó una puntualización oportuna de las dificultades que encierra: véase R. MCINERNY, *Being and Predication: Thomistic Interpretations* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1986), § 12: «A Note on Thomistic Existentialism», pp. 165-172».

²¹ *De potent.* q. 3 a. 1 ad 17um. «Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Vnde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est» (*Summ. theol.* I q. 44 a. 2 ad 3um).

acto de ser ni de la esencia del ente causado. La substancia primera aristotélica, la hipóstasis o la *res subsistens*, toda ella, necesariamente se constituye como tal en la medida en que sea el efecto completo de la virtud entificante que simultáneamente hace ser y ser lo que es a todas las cosas que emanan de la causalidad eficiente y final de Dios, pues Aristóteles ha rechazado de plano que la substancia compuesta pueda ser hecha sin ser hecha algo ni ser hecha algo que no sea.

En el fondo de la crítica que Martínez Barrera me ha dirigido late su certeza de la deficiencia de la exégesis aristotélica elaborada por Santo Tomás de Aquino²². Pero la discusión de este último dato excede el marco de la presente respuesta a las objeciones que cordialmente me ha hecho llegar.

Buenos Aires.



²² «[...] Sacchi interpreta a Aristóteles de la mano de Tomás de Aquino, y la lectura que éste hace de Aristóteles, es cosa bien sabida, resulta siempre de una benevolencia que a veces constituye una violencia contra los textos y contextos aristotélicos» (J. MARTÍNEZ BARRERA, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino*, p. 172).