

## AVERROES, UNA FUENTE TOMISTA DE LA NOCION METAFISICA DE DIOS

Ya son muchos los estudiosos que han investigado sobre las aportaciones de los filósofos árabes al pensamiento occidental de la E. Media y, en concreto, a la gran síntesis de Santo Tomás de Aquino.<sup>1</sup> No obstante, no se puede considerar un campo agotado, pues fijándonos tan sólo en los dos pensadores de lengua árabe que más han descollado, Avicena y Averroes, podemos apreciar que las citas tomistas de Ibn Sina han sido analizadas más detalladamente que las de Ibn Rusd, a pesar de no ser menos importantes.<sup>2</sup>

Siendo Averroes un autor aún relativamente poco estudiado, me he propuesto, en el presente estudio, determinar con precisión su influjo en un aspecto de la filosofía de Tomás de Aquino: la noción metafísica de Dios. La influencia de los árabes en la teodicea tomista ha sido objeto de recientes estudios que, aún señalando certeramente la presencia de Averroes en las obras tomistas, no pretenden alcanzar conclusiones definitivas, pues ponen en duda su influjo real, al limitarlo a una función explicitadora de las doctrinas que el doctor de Aquino recibió de sus predecesores cristianos, especialmente de la patrística.<sup>3</sup> Por eso, en estas líneas, intentaré mostrar cómo, en terreno filosófico, Averroes contribuyó notablemente a la génesis del concepto tomista de Dios, mediante una aportación netamente distinta de la de los pensadores cristianos.

Por último quisiera señalar la importancia del tema escogido, la naturaleza metafísica de Dios, para la comprensión del alcance metafísico de un determinado sistema de pensamiento. La respuesta dada sobre Dios ayuda indudablemente a calibrar el exacto sentido de las concepciones de un autor sobre los temas básicos de la metafísica: ser, esencia, acto, perfección... Aparte de esto, el entender la esencia divina en un sentido o en otro condiciona fuertemente las posibles respuestas acerca de la relación entre Dios y el mundo:

---

<sup>1</sup> Entre otros: Mandonnet, Chenu, Roland-Gosselin, Forest, Gilson, etc.

<sup>2</sup> Cfr. L. GARDET, *Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes*, en *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canadá 1974, p. 419.

<sup>3</sup> En esta línea se sitúa el estudio de J. C. FLYNN, *St. Thomas' of the Arab Philosophers on the Nature of God, Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, Ed. Domenicane Italiana, Napoli, 1975, pp. 325-334.

creación, providencia, libertad humana... Por esto, aunque no nos extendamos a esas consecuencias, el estudio comparativo de la naturaleza metafísica de Dios en Ibn Rusd y Tomás de Aquino puede arrojar la luz suficiente para captar las últimas exigencias y el perfil exacto de los conceptos claves de ambos filósofos.

Para mayor claridad expositiva articularé el trabajo en dos partes: 1ª la noción filosófica de Dios según el pensamiento de Averroes, y 2ª la asimilación por Santo Tomás de Aquino de las especulaciones del filósofo cordobés.

## I. — NATURALEZA DE DIOS SEGUN AVERROES

### 1. — *La polémica sobre el Necessesse esse*

La revelación coránica acerca de Dios es muy distinta de la Revelación del Antiguo Testamento. El Dios coránico es un Legislador que impone leyes y obliga a cumplirlas mediante castigos. Sobre la esencia íntima de Dios, el Corán permanece mudo: sólo llega a manifestar que Dios es Creador. "Nosotros sabemos solamente, dice R. Arnaldez, que Dios está por encima de todas las imaginaciones y pensamientos humanos. Se puede objetar que sabemos también que existe, y que la existencia se arraiga en lo profundo de su ser. Pero Dios no existe para nosotros más que en tanto Creador: no ha recibido en el Libro Sagrado el nombre de Existente".<sup>4</sup>

El Corán es ajeno a todo tipo de especulaciones sobre la esencia divina. No se puede hacer una metafísica del Corán. No obstante, el libro sagrado de los musulmanes invita a conocer la existencia de Dios y a Dios mismo a través de los signos de su poder y de su ira, entregados a nosotros: el orden de las estaciones, el nacimiento de la naturaleza, la destrucción, la muerte...

La teoría de Averroes sobre Dios se encuadra en este contexto, más propicio a una teología negativa, que a una verdadera especulación metafísica. Sin embargo, Ibn Rusd encuentra, en la invitación a conocer a Dios a través de sus signos, un terreno muy propicio para desarrollar su genio aristotélico: conocer a Dios a partir de sus criaturas.

Dentro de ese marco general, Averroes se mueve en el interior de una tradición filosófico-teológica, donde pululaban las más diversas opiniones sobre Dios y sus atributos. En sus tratados estrictamente teológicos, *Fasl al-Maqal* y *Kasf an-Manahij*, en polémica con los teólogos musulmanes, no estudió la esencia propia de Dios, sino que se limita a discutir sobre la unidad divina y sus atributos. En la *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, obra filosófico-teológica, encontramos breves, pero preciosos, desarrollos sobre la esen-

<sup>4</sup> R. ARNALDEZ, "La pensée religieuse d'Averroes", en *Studia Islamica*, 8 (1958), p. 15.

cia divina. Ahí su contradictor más importante es Avicena, a propósito de la polémica sobre el *Necesse esse* y el *possibile esse*. En los comentarios al *corpus aristotelicum* se hallan también algunas referencias a la esencia divina, que en consonancia con el texto aristotélico son, aunque escasas, profundas.

\* \* \*

Ibn Sina planteó de modo explícito el tema de la naturaleza metafísica de Dios. Su respuesta se inspira en el Corán, que gusta de contraponer la inmovilidad de Alá a la mutabilidad de las criaturas: "Todo es perecedero a excepción de su Faz".<sup>5</sup> Avicena, siguiendo a su maestro Alfarabí, conceptualiza esa radical diferencia entre Dios y lo demás, proponiendo que el ser se divide en *necesse* y *possibile*. Dios sería, pues, el *Necesse esse*; los demás entes serían meros *possibilia esse*.

El *Necesse esse*, o sea, el ente necesario, es aquél que posee el ser por derecho propio, sin haberlo recibido de nadie; es el ente incausado. El *possibile esse*, por el contrario, estaría en radical dependencia del *necesse esse*, pues de él recibe el ser, es decir, es causado. Por tanto, en Avicena, hay una identificación entre *necesse esse* y ente incausado, y *possibile esse* y ente causado.<sup>6</sup>

Este planteamiento tiene, en Avicena, notables repercusiones a la hora de entender las relaciones entre el ser y la esencia. El *possibile esse* es aquél que recibe el ser *ab alio*, por tanto, su esencia en sí considerada no incluye el ser; es más: si el ser entrase a formar parte de ella, dejaría de ser lo que es. Por tanto, concluye Avicena, el ser de los entes creados es algo sobreañadido a la esencia a modo de un accidente concomitante a ella: "Los concomitantes (*lawazim*) que acompañan a la cosa, sin ser por eso caracteres constitutivos, pertenecen a la cosa, sea por ella misma, como lo impar pertenece al número tres, sea extrínsecamente, como el ser pertenece al mundo".<sup>7</sup>

En contraposición al *possibile esse*, en Dios (*necesse esse* y ente incausado) hay una perfecta identidad entre ser y esencia. El ser, en Él, no procede de fuera, no es algo añadido a su esencia, sino que lo posee *a se*. Avicena incluso llega a señalar que en Dios no sólo hay identidad entre esencia y ser, sino que no tiene quiddidad, porque es un puro *esse subsistente*.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Cfr. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937, p. 134.

<sup>6</sup> Cfr. AVICENA, *Livre des directives et remarques*, Paris, 1951 (trad. de A.M. Goichon), pp. 357-359.

<sup>7</sup> AVICENA, *Mantiq al-mashriqiyyin*, ed. del Cairo, 1910, p. 18.

<sup>8</sup> "Primus igitur non habet quidditatem" (AVICENA, *Metaphysica*, lib. V III, cap. 4, fol. 99. Se cita por *Opera per canonicos* (regulares S. Augustini) emendata, Venetiis 1508). Hablando con mayor precisión hay que decir que Avicena niega que Dios tenga *mâhiyya* (*quidditas*), pero no que tenga *dhât* (*essentia*). La *mâhiyya* es lo que un ente tiene de inteligible y responde a la pregunta *mâ* (*quid*). Es, por tanto, la definición, lo que la inteligencia humana comprende en los entes. Por el contrario, el *dhât* es un principio de los entes independientes del intelecto humano y receptor de *mawjûd* (*esse*). En Dios, precisamente, no habría composición de *dhât* y *mawjûd*, si no que su *essentia* se identificaría absolutamente con su *esse*. Por tanto, para Avicena, Dios es un puro *esse subsistens* (Cfr. L. GARDET, *Saint Thomas...*, p. 448).

El primero en oponerse a la división aviceniense del ser fue Algazel, quien en su *Tahafut al-Falasifa* señala que esa división carece de fundamento y, por eso, Ibn Sina no ha podido demostrarla suficientemente. Averroes hizo suya la crítica algazeliana y fue más lejos: indica que Avicena se enfrentó al problema con espíritu platónico, o sea, basándose en la contraposición conceptual entre necesidad y posibilidad, en lugar de analizar la estructura metafísica de los entes, para así poder determinar en qué coinciden y en qué se distinguen de Dios. Por esto, pregunta Averroes qué ser es ese que se divide en necesario y posible, y de dónde sale la subordinación de lo posible a lo necesario, o sea, la vinculación entre las nociones de posibilidad y causalidad. Ese ser, explica Ibn Rusd, susceptible de tal división, no es más que un ser abstracto y vago, la noción mental de la realidad extramental. Esto explicaría por qué Avicena consideró el ser como algo unívoco, e igualmente por qué su noción de *necesse esse* es también unívoca.<sup>9</sup>

En definitiva, Ibn Rusd acusa a Avicena de haber confundido el *esse ut verum* con el *esse reale*, o mejor dicho: de haber reducido el ser real al ser mental. Merced a esa confusión, Avicena pudo llegar a concebir el ser como un accidente unívoco unido extrínsecamente a la esencia.<sup>10</sup> Así explica Averroes el último fundamento de los errores de Ibn Sina: "El ser en Avicena es un accidente que acaece a la esencia, como también indica Algazel. Por esto, dijo que el hombre tiene quiddidad antes del ser, y que el ser se reduce o refiere a ella. Y así, el triángulo tiene una esencia (figura cerrada de tres lados), sin que el ser forme parte de la substancia de esa quiddidad que la constituye. Y por esto, es posible comprender la quiddidad del hombre o del triángulo sin saber si tienen o no tienen ser. Todo esto indica claramente que el ser que aquí se usa no es el ser que significa la substancia de las cosas, es decir, el ser que significa que la cosa tiene existencia extramental. Pues el nombre de ente tiene un doble sentido: uno, lo verdadero; otro, aquello cuyo opuesto es la privación".<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Cfr. AVERROES, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, disput. V, especialmente la penúltima respuesta. Citaremos esta obra por la traducción de Calo Calonymos según la edición veneta de 1550, reeditada por B. H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee, 1961. Cfr. también R. ARNÁLDEZ, *La pensée...*, pp. 17-19.

<sup>10</sup> Algunos intérpretes modernos consideran que ésa no es la auténtica posición de Ibn Sina, por ejemplo, M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Asociación española para el progreso de las ciencias, Madrid, 1957, vol. I, p. 117. Sin embargo, considero que la interpretación de Averroes es correcta, al menos en lo esencial.

<sup>11</sup> "Ulterius apud Avicennam id cuius esse est additum substantiae suae, habet causam. Quod autem esse apud Avicennam sit accidens eveniens quidditati, id indicat sermo Algazelis hic. Et hoc quidem cum dixit quod homo habet quidditatem ante esse, et esse reducitur ad eam, aut refertur ei. Et sic triangulus habet quidditatem, et est quod sit figura, quam circumdant tria latera. Et non est esse pars substantiae huius quidditatis, constituens eam. Et ideo possibile est ut comprehendat intellectus quidditatem hominis, et quidditatem trianguli, et non scit and sit eis esse, vel non esse; quod indicavit quod esse quo utitur hic, non est esse quod significat substantiam rerum, scilicet quod est tanquam genus eis, nec id quod significat, quod res sit extra animam. Nam nomen entis dicitur de duobus. Unum quidem de vero, et alterum de eo cuius oppositum est privatio. Et hoc est quod dividitur in decem genera, et est tanquam genus eis. Et hoc praecedit entia secundo modo, scilicet res quae sunt extra animam. Et hoc est quod dicitur secundum prius et posterius de decem praedicamentis" (AVERROES, *Destr. destr.*, disp. V, pp. 252-53).

Una vez que Averroes ha mostrado el logicismo de fondo que condiciona una buena parte del sistema de Ibn Sina, puede pasar a probar que la noción aviceniana de Dios —aun siendo correcta en lo fundamental— no es fruto más que de esa artificiosa división mental.<sup>12</sup> A este tema dedica Ibn Rusd toda la disputa VIII de la *Destructio*, que comienza exponiendo las raíces de la posición del filósofo persa: “Este hombre creyó que el ser de la cosa significa un atributo añadido a su substancia. Por esto, retuvo como imposible que la substancia cause el ser en el ámbito de las cosas posibles. Y si sucediera eso, entonces la cosa sería causa de sí misma y no tendría agente externo. Todo esto lo saca Avicena de que todo lo que tiene el ser añadido a su esencia requiere una causa agente. Y como el Primero, según él, no ha sido hecho, concluyó que su ser es su propia substancia”.<sup>13</sup>

Averroes no reprocha a Avicena el considerar que Dios es un puro *esse subsistens*, sino el fundamento especulativo que le condujo a esa conclusión. Por eso, Ibn Rusd no se opuso a la identidad en Dios entre ser y esencia, antes bien, piensa que sus principios metafísicos lo fundamentan de modo adecuado: “Ahora bien, cuando se distingue que el ser puede ser condebido como lo verdadero o como la substancia, entonces todas las dudas desaparecen. Y según eso, puede demostrarse que en el simple (Dios) el ser (*esse*) es su misma quiddidad”.<sup>14</sup>

## 2. — Dios como Acto Perfecto

Como hemos visto, Averroes se opuso a la concepción aviceniana por adolecer de logicismo, por haber invertido el modo natural con que ha de proceder la especulación sobre Dios: de las cosas sensibles a su Hacedor. Además, considera que la bipartición de Avicena es demasiado pobre, sobre todo si se la compara con la aristotélica de potencia y acto, que se fundamenta en la realidad y no en especulaciones puramente lógico-formales.

Por esto, Ibn Rusd parte del análisis de los entes reales y, en concreto del movimiento, para obtener una adecuada noción de Dios. Esta es la visión que predomina en su *Commentarium Magnum* a la *Metaphysica* del Estagirita, y, como veremos, tiene especial interés por haber influido directa e inmediatamente en Santo Tomás.

<sup>12</sup> Cfr. AVERROES, *In IV Metaph.*, comm. 3, fol. 67 B-D. Todos los comentarios de AVERROES se citan por *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas MDLXII.

<sup>13</sup> AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VIII, p. 314.

<sup>14</sup> “Cum vero intelligitur de esse id quod intelligitur de vero, haec dubia nihil sunt. Et sic, si intelligitur de esse id quod intelligitur de substantia. Et secundum hoc verificabitur sermo quod esse in simplici est ipsamet quidditas” (AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VIII, p. 319).

Averroes, con Aristóteles —tema de todos conocido—, llega a la conclusión de que Dios es el ente que carece total y absolutamente de potencia, es, pues, un *Acto puro*: “Por tanto, es necesario que a este motor no se mezcle ningún tipo de potencia, ni en la substancia, ni en cuanto al lugar, ni en otro modo cualquiera. Y esto es lo que pretendía afirmar (Aristóteles), cuando dijo: es, por tanto, necesario que tal principio sea una substancia que es acto. Pues la causa de la potencia en las cosas es la materia”.<sup>15</sup>

El proceso ascensional de Averroes es sintetizado así por Carra del Baux: “No se puede sacar la idea de Dios de la noción de ser en tanto que ser, por una especie de división. Por tanto, la metafísica, para la búsqueda de Dios, debe partir del estudio de los entes concretos y sus causas en la repartición de las diez categorías. Primero descubre la distinción de materia y forma, luego de potencia y acto, y al final alcanza una causa que no comporta ni materia ni potencia y que es motor eterno e inmóvil”.<sup>16</sup>

Esa es la primera conclusión de Ibn Rusd en su investigación sobre la naturaleza divina. Pero no se detiene ahí sino que procura profundizar en la noción de Dios como acto. Recordemos que él ha subrayado insistentemente que el acto aristotélico es, fundamentalmente, perfección.<sup>17</sup> Esta noción desempeñará un papel capital en la concepción rusdiana de Dios. Veámoslo.

Aristóteles, en el libro quinto de la *Metafísica*, explica que “las cosas llamadas perfectas según ellas mismas se llaman así de todos estos modos: unas por no carecer de nada en el sentido del bien, ni tener superación, ni tomar algo de fuera; otras, en absoluto, por no tener superación en cada género, ni haber nada fuera”.<sup>18</sup> Averroes, en su comentario, analiza detenidamente las diversas acepciones del término perfecto. Su explicación culmina en una elaboración de la noción de *perfectum simpliciter*, dotada de un perfil propio que solo permite atribuirlo a Dios. “Lo que se dice perfecto por esencia es aquello a lo que no le falta ninguna bondad, ni hay nada más perfecto en su género, pues está por esencia en la cúspide de la nobleza (...). Su definición más general es ésta: perfecto es aquello que carece de toda imperfección y no deja nada fuera. Y ésta es la disposición del primer principio, es decir, de Dios. Y quizá se puede entender por lo que dice (Aristóteles): que nada deja fuera y que lo que existe en nada lo mengua. Esto se comprende

<sup>15</sup> “Unde necesse est, ut isti motori non admisceatur potentia omnino, neque in substantia, neque in loco, neque in aliquo modorum potentiae. Et hoc intendebat, cum dixit: necesse est igitur ut tale principium sit substantia, quae est actio. Quia causa potentia in rebus, in quibus est potentia, est materia ut dictum est in *Naturalibus*” (AVERROES, *In XII Metaph.*, fol. 315 B).

<sup>16</sup> B. CARRA DEL BAUX, *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leyde, E. J. Brill, Paris, 1971, voz Ibn Rushd, pp. 941 b-942 a.

<sup>17</sup> Cfr. AVERROES, *In II De anima*, comm. 57, fol. 79 rv; y también *In III De Anima*, comm. 14, fol. 123 r.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, V. c. 16, 1021b 30-1022a 1. Se cita por la ed. trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

recordando que en él está la nobleza de cada uno de los géneros, pues ninguna nobleza pierde, por el hecho de que también estén en los géneros”<sup>19</sup>.

La noción de perfecto, atribuida a Dios por Averroes, goza de cuatro notas: carece de toda imperfección, nada le es extrínseco, lo externo en nada disminuye lo que hay en él y posee todas las perfecciones repartidas en cualquier género. Justamente por esta cuarta razón se llama a Dios *perfectum simpliciter* o *universaliter*.

Con esta explicitación, Ibn Rusd ha desentrañado toda la riqueza del pensamiento aristotélico. El Estagirita no llegó a señalar que Dios era el *perfectum simpliciter*, ni que contiene todas las perfecciones que se encuentran en los diversos géneros. Para él, Dios es pensamiento, puro acto de pensar, pues pensar es la actividad suprema. Averroes profundiza en la misma línea: toda riqueza, toda perfección que hallemos en los entes de modo parcial, se ha de encontrar en Dios de un modo más alto y más sublime. Partiendo de las criaturas asciende a Dios, y obtiene así un pleno de perfección. Esta es la razón de fondo del rechazo del *Necesse esse* aviceniano: era un ser vacío, de carácter lógico, sin densidad real.

Averroes buscó aún una última precisión acerca de la naturaleza de Dios. Sabe que Dios es Acto puro, Perfecto, pero ¿acto de qué? Ibn Rusd, en una primera aproximación, ha señalado que cualquier perfección se da en Dios identificándose con su substancia. Sin embargo, cabría pensar que alguna de esas perfecciones fuese la primera, de tal modo que Dios se caracterizara por ella, al igual que Aristóteles había indicado que Dios era acto de pensamiento, *noésis noéseos*.

Esto nos lleva directamente al problema de los atributos divinos y las mutuas relaciones entre ellos; tema que abordaremos a continuación. Pero podemos adelantar aquí que, para Averroes, la multiplicidad de atributos divinos es algo relativo a nuestro modo de conocer. Sin embargo, si consideramos absolutamente la naturaleza divina, tenemos que Dios es un ente y, por tanto, una esencia existente, o sea, está dotado de esencia y ser. Sin embargo, eso no introduce una duplicidad de principios en Dios, pues, como vimos, hay una perfecta y total identidad entre su esencia y su ser.<sup>20</sup> Ahora bien, este ente, cuyo ser es su esencia, está totalmente actualizado sin residuo alguno de potencia. Por tanto, también será la perfección por esencia: “Lo perfecto por esencia está en el ente por esencia y conviene que lo que es ente por sí sea perfecto por sí. Por esto, si existe ese ente por esencia, necesariamente es perfecto por esencia y suficiente por sí mismo, pues si no fuese así, estaría compuesto por una substancia imperfecta y unos atributos que la perfeccionan”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> AVERROES, *In V Metaph.*, c. 16, comm. 21, fol. 131 A-C.

<sup>20</sup> Cfr. apartado anterior *in fine*, especialmente la nota 14.

<sup>21</sup> *Perfectum ex se est in ente ex se, et convenit ut sit ens ex se perfectum ex se. Si autem est hic ens ex se, necesse est ut sit perfectum ex se, et sufficiens ex se* (AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VI, p. 273).

Esta es, pues, la clave de la solución de Ibn Rusd: la mutua relación entre las nociones de ente y perfección y, por tanto, entre las de ser y perfección. El enlace entre ambas nociones constituye precisamente el punto más alto de la especulación rusdiana sobre la naturaleza divina: Dios es una esencia perfecta máximamente rica; un puro *esse perfectum* totalmente en acto.

Sin embargo, algo está ausente del pensamiento de Averroes. El tuvo todos los elementos para caracterizar a Dios como un puro acto de ser y, por tanto, para concebir el ser como un acto (*esse ut actus*), pero sobre esto permanece silencioso. Esto es debido a que la cuestión sobre el ser no encuentra su solución en lo que se piense sobre Dios, sino más bien al contrario: la concepción de Dios depende de las conclusiones alcanzadas en los análisis metafísicos sobre los entes cognoscibles por los sentidos; nuestro conocimiento metafísico empieza por lo sensible.

Por todo esto, aunque Averroes acepta el carácter actual del *esse*, no señala que es acto del ente y de todas las perfecciones. Así, al hablar de Dios, dice que es un *esse* plenamente actualizado, un *esse in actu* máximamente perfecto (*Perfectum ex se*), pero no un acto de ser, un puro *Actus essendi*.

### 3. — *Unidad de Dios y realidad de sus atributos*

Averroes, al considerar a Dios como un perfecto con todas las perfecciones, se tuvo que enfrentar con un problema que, por otra parte, era ya tradicional en la teología musulmana: compaginar la unidad divina con la multiplicidad de los atributos.

Los teólogos musulmanes habían dado variadas respuestas a esa cuestión. Por lo general, tendían a suprimir todo atributo que conllevara un cierto riesgo de multiplicidad.

La solución a este problema, pieza clave del pensamiento teológico de Averroes, está estructurada metafísicamente y en consonancia con sus principios filosóficos.<sup>22</sup> Comienza afirmando que es imposible poner en Dios atributos que se añadan a su esencia, pues "en este caso (Dios) estaría compuesto de una substancia imperfecta y de atributos que la perfeccionan".<sup>23</sup> Lo cual, evidentemente, está en contradicción con un Dios que es el *Perfectum simpliciter*. Tampoco es buena solución, continúa Averroes, sostener que estos atributos se añadan de modo necesario, pues implicarían igualmente una composición, aparte de poner en Dios una multiplicidad de necesarios.

<sup>22</sup> En la exposición que a continuación hago, seguiré el texto de la *Destructio destructionum*, disp. VI, según la interpretación de R. ARNÁLDEZ, *La Pensée...* pp. 23-25.

<sup>23</sup> AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VI, p. 273.



Entonces, ¿cómo están los atributos en Dios? “Es imposible, contesta Averroes, que el ser uno y simple tenga muchos atributos fijos en sí, y sobre todo si fuesen atributos esenciales en acto. Sin embargo, si están en potencia, nada impide, según los filósofos, que ese ente sea uno en acto. Y esto, como ellos dicen, son las partes de la definición respecto a lo definido”.<sup>24</sup>

En primer lugar, Averroes niega que la multiplicidad de atributos sea una multiplicidad actual, pues se rompería la unidad de ese ente. Por tanto, sólo cabe una solución: que estén en potencia. Potencia que ha de entenderse como la realidad definida está respecto a su definición: “Es propio de los atributos esenciales no introducir una multiplicidad actual en su sujeto, pues sólo la introducen en el modo en que lo definido se multiplica en la definición. Es decir, con una pluralidad que es sólo de razón y que no existe en acto fuera de alma”.<sup>25</sup> Dios es acto puro, luego en Él no puede haber ningún tipo de potencia. Además, por su simplicidad, tampoco es definible: no tiene composición de materia y forma, o de género y diferencia; cualquiera de estos elementos introduce la potencialidad. Por tanto, la única multiplicidad posible está por parte del intelecto humano que compone y divide, pues, dada su propia limitación, se ve obligado a considerar en facetas lo absolutamente uno y simple: “Cuando lo consideramos (a Dios) como origen de las cosas, lo llamamos poderoso o agente. Y si lo contemplamos en cuanto que determina una de dos operaciones opuestas, lo llamamos el que quiere (*volens*). Y si atendemos al conocimiento que tiene de lo que ha creado, lo llamamos sabio. Y si consideramos su ciencia en cuanto que es comprensión y causa del movimiento, decimos que es la vida”.<sup>26</sup>

Averroes sostiene con rigor la absoluta unidad y simplicidad de Dios. Por esto, la única multiplicidad que en él se puede introducir es de razón: por la naturaleza del entendimiento, el hombre lleva a cabo un discurso articulado en partes sobre el Ente absolutamente simple. Por esto, todas las perfecciones que atribuimos a Dios, en él se identifican realmente entre sí: “El atributo y aquello a lo que se atribuye son una y la misma cosa. Y si le atribuimos algo deducido a partir de acciones que implican atributos distintos, eso que le atribuimos es, en él, algo relativo”.<sup>27</sup>

Ahora bien, después de la tajante afirmación de Averroes sobre la identidad real de todos los atributos divinos, podría pensarse que Dios no es realmente bueno, sabio, etc., sino sólo son modos humanos de hablar. O sea,

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>27</sup> “Et, cum sic fuerit ergo attributum, et id, cui attribuitur, est idem: et quod attribuitur ei ex actionibus, quae inducent ut proveniant ab attributis separatis, in eo est relative”. (AVERROES, *Ibid.*, p. 273).

llamamos a Dios, por ejemplo, sabio, no porque él realmente lo sea, sino porque así lo conocemos.<sup>28</sup>

Averroes no vacila en la solución del problema, pues se apoya firmemente en sus tesis metafísicas: "...y por ello, la vida y la ciencia propiamente se dicen de él. Es, pues, Uno, Dios, Sabio...".<sup>29</sup> Si Dios es el *Perfectum simpliciter*, realmente tiene en sí todas las perfecciones de los entes. Dios es, pues, realmente bueno, sabio, providente..., pero no con perfecciones parciales que impliquen composición como en las criaturas, sino que las posee en identidad real con su esencia, de modo perfecto y absoluto. Y justamente en la perfección real de la esencia encuentran su última justificación: "Yerran los que sostienen que la esencia no está constituida por esos atributos, pues toda esencia que está perfeccionada con atributos es más perfecta y preeminente".<sup>30</sup>

Recordemos, por último, lo que hemos indicado al final del apartado anterior: la consideración de Dios como un ente totalmente en acto implica, según los presupuestos metafísicos de Ibn Rusd, que tiene una esencia y un *esse* perfectos que se identifican sin residuos. Por esto, el fundamento especulativo que le permite solucionar adecuadamente el problema de los atributos divinos es la unión en Dios entre ser y perfección: Dios es un *esse in actu*, totalmente exento de potencia y absolutamente perfecto.

## II. — GENESIS DE LA NOCIÓN METAFÍSICA DE DIOS EN TOMAS DE AQUINO

Es de sobra conocida la noción tomista de Dios. Para Santo Tomás de Aquino, Dios es el *Ipsium esse subsistens*. Ahora bien, el camino recorrido por el Doctor de Aquino, para llegar a formular tan elevado pensamiento acerca de Dios, es aún un tema controvertido.

Etienne Gilson ha sostenido que "la revelación cristiana ejerció influencia decisiva sobre el desarrollo de la metafísica al introducir en ella la identificación de Dios y del Ser".<sup>31</sup> Al hablar de la Revelación cristiana, Gilson se refiere principalmente, como él mismo indica, al conocido pasaje del *Exodo*, III, 15: *Ego sum qui sum*. Esta tesis de Gilson ha sido duramente controver-

<sup>28</sup> La incognoscibilidad total de Dios es una tesis hoy día frecuente entre filósofos y teólogos. Por ejemplo, ha sido explícitamente defendida por Karl Rahner en su *Curso fundamental sobre la fe*, aparecido en 1974. Dice P. C. Landucci a propósito de esa obra: "Egli (Rahner) ancora tale concezione di «mistero» e tale nebulosità nel rifiuto, continuamente ribadito, della «oggettività», della «determinatezza» e della «comprensibilità» dell'Essere sommo: «Dio non può essere un «oggetto» della nostra conoscenza, direttamente dimostrato in maniera «oggettiva»" (p. 82; l'orizzonte della trascendenza (Dio) "viene conosciuto in maniera «non oggettiva» nell'esperienza trascendentale «soggettiva»" (p. 96). (P. C. LANDUCCI "La teologia di Karl Rahner", en *Studi Cattolici*, noviembre 1978, Milano, p. 678 a-b).

<sup>29</sup> AVERROES, *In XII Metaph.*, comm. 39, fol. 322 H-I.

<sup>30</sup> AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VI, p. 272.

<sup>31</sup> E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, EMECE, S. A., Buenos Aires, 1952, p. 71.

tida;<sup>32</sup> de todas formas, aunque fuese verdad, eso no exime de investigar el proceso mediante el que los pensadores cristianos —y en concreto Santo Tomás— elaboraron esa noción.

1. — *El platonismo y el concepto de ipsum esse subsistens*

El origen de la idea de *esse subsistens* puede remontarse hasta Parménides, que tematizó la noción de *esse absolutum* o *per essentiam*. Esta doctrina, reelaborada de diferente modo, reaparece en Platón: el reificar o hipostasiar las perfecciones trascendentales (*bonum, unum, ens, ...*) le condujo a la consideración de un ente cuya esencia sería puro ser, o sea, un *esse subsistens*.

En el libro III de la *Metafísica* (aporía 11), encontramos un precioso testimonio de Aristóteles sobre el origen de dicha noción.<sup>33</sup> En ese pasaje polemiza con Platón, quien —según el Estagirita— había sostenido que el *ens* y el *unum* son sustancias, o sea, subsistentes. Con esto tendríamos un *esse subsistens*, que no sería otra cosa que el *Unum* y el *Bonum* principio de todo, ya ideas, ya cosas, según las “doctrinas no escritas” de Platón.<sup>34</sup> Aristóteles rechaza ese *ens per essentiam*, porque conllevaría un monismo de tipo parmenídeo. Esta alusión a Parménides, nos confirma cuál es el origen primero de esa concepción.

Estas doctrinas fueron reelaboradas por los platónicos y separaron lo que en Platón tal vez estaría unido: consideraron que una hipóstasis era el Bien y otra distinta el Ser. Además, siguiendo una tendencia, presente ya en Platón, sostienen que el Bien es la primera hipóstasis por encima de la del Ser. Efectivamente, para los platónicos el bien es más extenso que el ser: la materia es un no-ente y, sin embargo, es buena.

Ahora bien, en algunos platónicos se observa una tendencia a unificar las hipóstasis en Dios, en concreto, las de Bien, Uno y Ser. Tendencia presente principalmente en los neoplatónicos cristianos, por ejemplo, en el Pseudo-Dionisio, pero no sólo entre ellos, como puede verse en el *Liber de causis* o en Avicena.

\* \* \*

Según parece, la primera vez que se identificó explícitamente a Dios con el ser, fue en el ambiente fuertemente platonizado de Alejandría, por obra

<sup>32</sup> Cornelia de Vogel, en su artículo “Ego sum qui sum et sa signification pour une philosophie chrétienne, *Revue des sciences religieuses*, 35 (1961, pp. 337-355, sostiene con rigor que la concepción de Dios como el *ser por esencia*, no deriva del *Exodo*, sino de la filosofía griega. Habrían sido los LXX, mediante su traducción helenizada, los que habrían permitido a los filósofos cristianos identificar a Dios con el Ser absoluto de la filosofía griega, concepto que habrían recibido a través del neoplatonismo. Otros autores, sin embargo, siguen sosteniendo lo contrario: “De hecho, como consecuencia de la Revelación divina, la palabra *ser* tiene en hebreo un sentido que va más allá del pensamiento helenista. No se limita a significar algo permanente o el fondo común a todas las cosas, sino que expresa también el ser de una persona operante y, aplicado a Dios, indica su plenitud de perfección” (L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 162).

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, III (aporía 11), c. 4, 1001 a 4-12 y 27-29.

<sup>34</sup> Cfr. E. BERTI, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, p. 348. En las pp. 347-351, hay una exposición bien documentada del tema.

del judío Filón. Su especulación filosófica sigue una línea netamente platónica, pero intentando compaginarla con las doctrinas de los libros sagrados de los judíos.

En sus obras sobre la escritura, Filón comentó el pasaje del *Exodo* III, 14, que según la versión helenizada de los 70 dice “yo soy el ente”, o “yo soy el que es”. En su comentario explica que “Dios respondió a Moisés «diles que Yo soy el que es», para que, conociendo la diferencia entre lo que es y lo que no es, aprendan que no hay absolutamente ningún nombre que pueda ser usado para designarme a mí, que soy el único al que compete el ser”.<sup>35</sup>

Filón considera, pues, que el nombre *ser* o *ente* es el que más propiamente compete a Dios. Sin embargo, esa especulación filoniana se inserta en el ámbito del estudio de los nombres divinos y no llega a una auténtica elaboración metafísica de esa concepción.<sup>36</sup> Por esto, para él, decir que Dios es el ente, es atribuirle algo propio de nuestro modo de conocer, o sea, la expresión del conocimiento humano de la divinidad: “Dios no es inteligible al espíritu a no ser en cuanto que es. Lo que entendemos de él es que es, y fuera de eso, nada”.<sup>37</sup>

Así pues, aunque Filón utiliza frecuentemente nombres para designar a Dio, no lleva a cabo una estricta especulación sobre el tema: prefiere acen- tuar la absoluta trascendencia divina,<sup>38</sup> hasta el extremo de sostener que Dios se encuentra, en el plano ontológico, más allá de todo, incluido el mismo ser;<sup>39</sup> y, en el gnoseológico, más allá de todo conocimiento humano hasta tal punto que, en rigor, no le es aplicable ningún nombre.<sup>40</sup> Por esto, aunque hay muchos nombres divinos, entre los que se destaca el de ser o ente, en realidad Dios no es eso que de él se predica.

El problema de fondo que, a mi juicio, afecta a esta línea platónica de pensamiento es el formalismo. Las hipóstasis platónicas se consideran reales y, por esto, son puestas como subsistentes y hay la tendencia a identificarlas con Dios. Sin embargo, por su carácter lógico, o sea, por ser la formalidad abstracta de una perfección, no se las juzga susceptibles de ser identificadas con Dios. Esta ambivalencia explica que muchos pensadores cristianos —o, como hemos visto, Filón— sostengan más o menos claramente que Dios es el ser o el bien o el uno, pero también afirmen que está más allá del ser, bien, uno. . .

\* \* \*

<sup>35</sup> *De vita Moysi*, I, 75. Se cita por *Les Oeuvres* de Filón de Alejandría, Univ. de Lyon, Paris, 1961 ss.

<sup>36</sup> Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e pensiero, Milano, 1978, vol. IV, p. 278.

<sup>37</sup> *Quod Deus sit inmutabilis*, 62.

<sup>38</sup> “No existe nada semejante a Dios” (*De mundi opificio*, 8).

<sup>39</sup> Cfr. por ejemplo, E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976, p. 51 (“Platón y Filón lo (a Dios) habían exaltado por encima del ser”). Ver también G. REALE, *Storia* . . . , vol. IV, p. 276 (“Dio trascende no solo l'essere. . .”).

<sup>40</sup> Cfr. *Legum allegoriarum*, I, 44 y III, 4; *De somniis*, I, 61 ss; etc.

De modo semejante, ese modo formal de proceder explica por qué en algunos platónicos se da una separación entre el bien y el ser. Bien y ser son dos conceptos distintos, irreductibles lógicamente entre sí. Este es el caso del Pseudo-Dionisio Areopagita, quien a pesar de conocer el citado pasaje del *Exodo* en su versión griega, jamás antepone la noción de ser a la de bien. Es más, piensa que Dios es el Bien y por debajo de El está el ser.<sup>41</sup>

En efecto, Dionisio se enfrenta con esas dos nociones (bien y ser) y, considerándolas irreductibles entre sí, estudia sus relaciones mutuas. Concluye que el bien es más universal que el ser, pues el bien es lo real de donde brota todo lo demás incluido el ser. Por esto, Dios, fuente de todo lo real, es el Bien y su acción se extiende a todas las cosas, incluidas las no existentes (por ejemplo, la materia): "La denominación divina del Mismo Bien manifiesta todos los procesos de la causa universal, y se extiende a los existentes y a los no-existentes, y está sobre los existentes y los no-existentes".<sup>42</sup>

Dionisio en el capítulo quinto, párr. 5, del *De divinis nominibus*, señala que el ser es *senius* y *principalis*, aunque precisando que eso sólo lo es respecto a las otras participaciones (*ante alias participationes*). A pesar de todo, la ambigüedad de los pensadores neoplatónicos se manifiesta también en Dionisio: dada la *antigüedad* y *principalidad* del ser, considera que el ser es precisamente uno de los nombres divinos. Sin embargo, a la luz de lo que hemos expuesto la interpretación de su pensamiento no deja lugar a dudas: "Al decir que Dios es el Ser, Dionisio no olvida que sigue tratándose sólo de un «nombre» divino. De hecho, Dios no es el ser, sino más allá del ser. Así pues, todo viene, como de su causa, de un no-ser primitivo. Propiamente hablando, del mismo modo que Dios no es el ser, el ser tampoco es Dios; no es sino la primera de todas las participaciones de Dios y, según acabamos de decir, condición de todas las demás".<sup>43</sup>

\* \* \*

Entre los filósofos cristianos, un caso especialmente claro es el de San Agustín, que, dándose cuenta de la importancia de la cuestión, intenta varias veces aclarar el sentido del *Exodo*, III, 14. Su interpretación se encuadra plenamente dentro de los límites del esencialismo formalista de los neoplatónicos: "Su nombre (de Dios) propio y verdadero es esencia, y acaso Dios sólo se puede llamar esencia. Es único, porque es inmutable, y en este sentido revela su nombre a su siervo Moisés cuando le dice: *Yo soy el que soy*; y les dirás:

<sup>41</sup> También en este sentido explica C. Fabro el pensamiento de Dionisio. Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963 (3ª ed.), pp. 196-197.

<sup>42</sup> "Etenim boni Dei-nominatio (Ipsius Boni divina nominatio), totos causae omnium processus manifestans et ad existentia et ad non-existentia extenditur et super existentia et super non-existentia est" (DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, Marietti, Torino, 1950, cap. 5, parágrafo 11, 257). Exactamente lo mismo se puede decir del *Liber de causis*, donde se da la fórmula "prima rerum creaturarum est esse" (prop. IV), y líneas más abajo precisa: "et non est post Causam primam latius neque prius causatum ipso" (*Ibidem*, Nº 38). Citamos por la ed. Marietti, Torino, 1955.

<sup>43</sup> E. GILSON, *La filosofía...*, p. 80.

*El que es me envía a vosotros*".<sup>44</sup> Y comenta Josef Pieper: "Este es un significado del concepto de ser claramente «esencialista»; lo radical del ser se encuentra en la esencialidad inmutable. De esta misma idea fundamental agustiniana vive la concepción de Boecio, Anselmo y Buenaventura".<sup>45</sup>

Para San Agustín, Dios es una esencia inmutable. Ahora bien, si se le preguntase por el contenido nocional de esa Esencia, sin vacilar respondería que el bien: "No se puede decir que Dios subsiste y es sujeto de su bondad, ni que esta bondad no es su substancia o mejor su esencia, o que Dios no es la misma bondad, sino que la bondad existe en El como en un sujeto".<sup>46</sup> Dios es, pues, la *Esencia* que es idéntica al Bien, al *Bien subsistente*.

• • •

El pensador anterior a Santo Tomás que más claramente identifica a Dios con el *Ipsium esse subsistens* es Avicena, merced a su concepción de la esencia y su división del ser en *necesse* y *posibile*. Ya hemos visto que, para Avicena, Dios es un puro ser subsistente, su esencia no es más que *ser* sin ninguna otra determinación.

De todas formas, como se ha indicado, en Avicena la obtención del *Nece-sse esse (esse absolutum)* no procede de un análisis metafísico de los entes reales, sino de la división de conceptos de índole lógica: en la base de este aspecto de su pensamiento se encuentra la reducción del ser real al ser lógico.

Esto es lo que priva al Dios de Ibn Sina de una auténtica densidad ontológica. Por eso, Santo Tomás interpreta el pensamiento de Avicena en ese sentido (Dios como reificación de una formalidad abstracta) y, llevando esa concepción hasta sus últimas consecuencias, explica que un Dios entendido así no tendría una verdadera riqueza y plenitud ontológica e incluso habría que excluir de El toda perfección que no sea la de ser, pues son conceptualmente distintas.<sup>47</sup>

No hace falta insistir en la fuerza del impacto que esta corriente neoplatónica provocó en Santo Tomás, que estaba íntimamente familiarizado con sus más conspicuos representantes. Baste recordar sus comentarios al *Liber de causis* y al *De divinis nominibus*, y sus frecuentes citas de San Agustín, Avicena e incluso de Maimónides. Recordemos que fue de estos dos últimos autores —y en especial de Avicena— de quienes tomó la identificación entre Dios y el

<sup>44</sup> "...ut nomine usitatore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: *Ego sum qui sum*; et dices ad eos: *Qui est, misit me ad vos*" (S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. VII, cap. 5, 10, B.A.C., Madrid, 1968).

<sup>45</sup> J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1973, p. 336.

<sup>46</sup> S. AGUSTÍN, *De trinitate*, lib. 7, cap. 5, 10.

<sup>47</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 sol.; *De ente*, c. 5; etc.

*Ipsum esse*: “Avicena y Maimónides dicen que Dios es un cierto *esse subsistens* y que nada hay en Dios sino ser; por esto, dicen que no tiene esencia”.<sup>48</sup>

## 2. — La plenificación metafísica del *Esse*

Averroes, según hemos visto, se opuso a esta línea de pensamiento, dejando de lado —aunque sólo parcialmente— la consideración de Dios como un puro ser subsistente, e identificándolo con el Acto puro. Acto absolutamente perfecto que contiene en sí todas las perfecciones repartidas por los entes, todas las perfecciones reales. Es, pues, algo muy distinto de la reificación del abstracto formal de una perfección.

Muy pronto conoció Tomás de Aquino el comentario 21 al libro 5 de la *Metafísica*, donde se expone la noción de perfecto en relación con Dios. Apenas leyó ese texto, se dio cuenta de la profunda riqueza que encerraba ese planteamiento y de la importancia para un recto tratamiento de la noción de Dios.

En el temprano opúsculo *De ente et essentia*, Santo Tomás plantea cómo es la esencia según los diversos tipos de entes. En primer lugar se refiere a Dios: “La esencia de Dios es su mismo ser. Por esto, se encuentran algunos filósofos que sostienen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra cosa que su ser”.<sup>49</sup> En este primer texto, Tomás de Aquino depende de Avicena (*Metaph.*, VIII, cap. 4), en quien se encuentra literalmente esa doctrina.

A continuación hace una breve digresión para aclarar que Dios no es el principio formal de las cosas. Ahora la autoridad es del *Liber de causis*.

Pero inmediatamente recupera el hilo del discurso: si Dios es sólo ser, sería la formalidad más pobre. Evidentemente, aquí Santo Tomás deja al descubierto la debilidad del planteamiento aviceniano (y, en general, de los platónicos). Por esto, para plenificar esa noción de Dios, apela a la tradición aristotélica y, en concreto, a Averroes: “Aunque (Dios) sea solamente ser, no conviene que le falten las restantes perfecciones o noblezas. Es más, tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros, por esto es llamado *perfectum simpliciter*, como el Filósofo y el Comentador sostienen”.<sup>50</sup>

Las autoridades dominantes son, pues, el Filósofo y el Comentador. Sin embargo, no olvidemos que la noción aristotélica de perfecto es aún dema-

<sup>48</sup> “Quidam enim dicunt, ut Avicenna, lib. *De intelligent.*, cap. 1, et Rabbi Moyses, lib. 1, cap. 57 y 58, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia” (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sol.). Y con referencia sólo a Avicena, cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 4. a. 2, sol: “In Deo autem esse suum est quidditas sua”. Citamos el comentario a las *Sentencias* por la ed. Vivès, Paris, 1872-1880.

<sup>49</sup> *De ente*, c. 5, n. 30. Citamos todas las obras de Tomás de Aquino —excepto el comentario a las *Sentencias*— por la ed. Marietti, Torino-Roma, 1931-55.

<sup>50</sup> *De ente*, c. 5, n. 30.

siado vaga y Dios está ausente de ella. Es Averroes quien explicita y reelabora esa noción, hasta el punto de poder declarar que el *Perfectum simpliciter* necesariamente es Dios.<sup>51</sup>

En el comentario al libro primero de las *Sentencias* (contemporáneo al *De ente et essentia*), Santo Tomás reproduce en substancia el mismo esquema. Por una parte, caracteriza a Dios como *Ipsum esse subsistens* en dependencia principalmente de Avicena<sup>52</sup> y, por otra, lo considera como acto perfecto siguiendo a Averroes.<sup>53</sup>

El Doctor de Aquino es consciente de cuán cerca de su noción de Dios había llegado Ibn Rusd e incluso el mismo Estagirita. Los citados pasajes de la *Destructio destructionum*<sup>54</sup> nunca fueron mencionados por Santo Tomás, pues, según parece, no tuvo un conocimiento directo de esa obra. A pesar de todo, en alguna ocasión atribuye a Aristóteles esa noción plenificada de ser. Por ejemplo, comentando el primero de las *Sentencias*, dice: "El ser de Dios (*esse divinum*) de ningún modo está determinado a algún género, pues, como dicen el Filósofo y el Comentador, comprehende en sí las noblezas de todos los géneros".<sup>55</sup>

Al menos en diez ocasiones, Santo Tomás atribuye a Averroes la noción de perfecto;<sup>56</sup> sin embargo, también con bastante frecuencia se muestra deudor del Pseudo-Dionisio. Ahora bien, el Doctor de Aquino siempre procura distinguir entre lo que debe a uno y a otro pensador: "Dionisio dice que llamamos a Dios perfecto en el sentido de que contiene en sí mismo todo. Y también lo sostienen el Filósofo y el Comentador: llamamos a Dios perfecto, porque contiene en sí todas las perfecciones de todos los géneros de las cosas".<sup>57</sup> Dionisio se sitúa dentro de la corriente platónica. El Dios dionisiano es el Bien, la reificación de la formalidad de bien, por tanto, reúne todas las forma-

<sup>51</sup>En este sentido es especialmente ilustrativa la exposición tomista al citado pasaje de la *Metafísica*, V, 16, 1021 b 30-1022 a 1. Allí Santo Tomás crea ver que Aristóteles está hablando de Dios, pero de la misma literalidad del comentario tomista se evidencia que el texto que el Doctor de Aquino tiene ante los ojos es el comentario de Averroes:

Averroes: "Et ista est dispositio primi principii, scilicet Dei" (*In V Metaph.*, c. 16, comm. 21, fol. 131 B).

S. Tomás: "Et haec est conditio primi principii, scilicet Dei" (*In V Metaph.*, lect. 18, n. 1040).

Y ambos justifican su afirmación de la misma manera: Dios posee todas las perfecciones, "quod invenitur unuquoque generum" (Averroes), "in singulis generibus inventis" (Santo Tomás).

<sup>52</sup> Cfr. por ejemplo, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sol.

<sup>53</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2; *Ibid.*, a. 3; *Ibid.*, a. 8, q. 4, a. 2; etc.

<sup>54</sup> Disp. VI, p. 273; disp. VIII, p. 319 (notas 21 y 14 respectivamente).

<sup>55</sup> *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, sed. c. 2. C. Fabro, en *La nozione...*, p. 198, considera que en ese pasaje Santo Tomás está refiriendo a Aristóteles la *noción intensiva de esse*.

<sup>56</sup> *De ente*, c. 5, n. 30; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, s.c. 2; *Ibidem*, a. 3, s. c. 1; *Ibidem*, d. 8, q. 4, a. 2, s. c. 2; *In II Sent.*, d. 4, exps. tex.; *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, arg. 2; *De ver.*, q. 2, a. 11, s. c. 1; *De ver.*, q. 8, a. 8, ad. 2; *De pot.*, q. 7, a. 5, c.; *S. th.*, I, q. 4, a. 2, c.

<sup>57</sup> *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sed. c. 1.



lidades participadas, por ser buenas y, en cuanto buenas, perfecciones. Así pues, Dios será el *Superbonum*. Por el contrario, la ascensión rudiiana procede a partir de unos entes divisibles en categorías, entes que están en acto y por ello son perfectos. El Dios rudiiano no tiene, pues, carácter lógico-formal, sino actual: es lo *Perfecto* porque es *Acto*.

Tomás de Aquino ya nunca abandonaría la línea maestra del *De ente* y del *Comentario a las Sentencias* a la hora de precisar la naturaleza metafísica de Dios. La claridad de la exposición tomista supera ya desde el inicio tanto al neoplatonismo como a Averroes. En efecto, aunque Aquino, en esta primera época, aún no tiene totalmente perfilada su concepción sobre el *esse*, señala que Dios es un puro acto perfecto y que entre todas las perfecciones tiene la primacía el ser.

Con el paso del tiempo la metafísica de Tomás de Aquino gana en profundidad y precisión: el ser es considerado como acto de todo el ente y la perfección de todas las perfecciones. Ciertamente, para Aristóteles y Averroes el ser es de carácter actual, pero en ellos no hay una tematización del *esse ut actus*.<sup>58</sup> Por el contrario, en Santo Tomás sí la hay, lo cual le permite mayor rigor cuando desarrolla de nuevo el tema de la naturaleza divina en la *Summa theologiae*. Así, cuando Aquino se pregunta por el contenido de ese acto perfecto que es Dios, puede dar una respuesta acabada. Para él, Dios no sólo es acto de pensamiento o *esse in actu*, sino también puro *actus essendi* totalmente perfecto que incluye cualquier perfección.<sup>59</sup>

### 3. — Averroes y la concepción tomista de los atributos divinos

Según hemos visto, la noción de *perfectum* desempeñó un papel capital en la génesis del concepto tomista de Dios. Por la dinámica de las ideas, aceptados los presupuestos, Santo Tomás se encontrará con los mismos problemas que el filósofo cordobés.

En la cuestión 7 del *De potentia*, Santo Tomás se enfrenta con el problema que, acerca de la unidad divina, plantea la multiplicidad de atributos.

<sup>58</sup> Una excelente exposición de los límites del pensamiento aristotélico se puede ver en J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "El objeto de la metafísica aristotélica", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, vol. XII (1979), n.º 2, especialmente las pp. 79 ss.

<sup>59</sup> En este sentido es interesante observar el orden con que Santo Tomás procede en la *Summa theologiae*. Primero prueba que Dios es acto (q. 3, a. 1); a continuación, tras señalar que el *esse est actualitas omnis formae vel naturae* (q. 3, a. 4), muestra que el acto en Dios es ser (*esse*) y sólo ser, pues tener la esencia distinta del ser sería tener potencialidad (*ipsum esse comparatur ad essentiam... sicut actus ad potentiam, ibd.*). En tercer lugar, explica que Dios es perfecto porque es acto (q. 4, a. 1) y, por último, que no carece de ninguna perfección (q. 4, a. 2). Y así, una vez que ha demostrado que Dios es acto de ser, puede concluir que el nombre *qui est* es el que más propiamente conviene a Dios (q. 13, a. 11). De este modo, se evidencia que el tratamiento de la naturaleza divina depende de los principios metafísicos previamente asentados y no al revés: Santo Tomás no desarrolla la noción de ser según el texto del *Exodo*, III, 14, sino explicita ese paisaje según lo que ha demostrado anteriormente.

Su respuesta, al igual que la de Averroes, tiene como punto central la distinción entre el ser real y ser de razón. "Dice el Comentador que la multiplicidad en Dios es sólo según una diferencia del intelecto, y no según el ser".<sup>60</sup> Esto permite al Doctor de Aquino rechazar igualmente todo tipo de composición real en Dios (cfr. a. 4) y, en concreto, la composición de tipo substancia-accidente, pues implicaría potencialidad: "El accidente se compara al sujeto como el acto a la potencia, ya que es una cierta forma suya. Por tanto, como Dios es acto puro, sin ninguna mezcla de potencia, no puede ser sujeto de accidente".<sup>61</sup> Concluye ese artículo negando sumariamente las tres composiciones que también Averroes había removido de Dios: "Por todo lo dicho, es evidente que en Dios no hay composición de materia y forma —o de cualquier composición substancial—, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente. Y es evidente también que los atributos en Dios no son accidentes".<sup>62</sup>

Para Santo Tomás, lo mismo que para el filósofo cordobés, los atributos no se distinguen realmente en Dios. Ahora bien, esto plantea una cuestión acerca de la realidad de esas perfecciones: ¿son modos humanos de hablar o Dios realmente las posee? La realidad de los atributos divinos preocupó vivamente a Santo Tomás desde su juventud. En el comentario al primer libro de las *Sentencias*, al tratar de los atributos, el tema dominante es su realidad o irrealidad. En la *distinctio* segunda, se plantea a fondo la cuestión. Las dos autoridades dominantes son el Pseudo-Dionisio y el Comentador. El principio decisivo al que Santo Tomás apela está tomado de Averroes: "El Filósofo y el Comentador dicen que Dios es llamado perfecto porque tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros. Y estas perfecciones no son sólo de razón, sino algo real. Por tanto, estos atributos que las perfecciones señalan no están sólo en el intelecto, sino también en ese ente que es Dios".<sup>63</sup> Las otras autoridades que Santo Tomás allí cita se mueven, como hemos visto, dentro de un contexto formal-esencialista, de carácter muy distinto al sobrio realismo de Aristóteles, Averroes y Tomás de Aquino.<sup>64</sup>

Vemos, pues, que las soluciones de Averroes y Tomás de Aquino coinciden substancialmente: Dios es absolutamente simple y, por tanto, cualquier multiplicidad que de él se predique es sólo de razón; sin embargo, eso no obsta en absoluto para que todas las perfecciones —que nosotros concebimos parcial y defectuosamente— se encuentren en Dios, pues es real y absolutamente perfecto, es el *Perfectum simpliciter*.

<sup>60</sup> *De pot.*, q. 7, a. 6, c.

<sup>61</sup> *De pot.*, q. 7, a. 4, c.

<sup>62</sup> *Ibid.* En esta sumaria conclusión de Santo Tomás falta una referencia explícita a Averroes. Sin embargo, es fácil saber su fuente, porque en otra obra anterior menciona nominalmente su maestro en este tema. Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, especialmente el tercer argumento y su respuesta.

<sup>63</sup> *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad. 3.

<sup>64</sup> Cfr. el cuerpo del artículo. También en el artículo anterior (*Utrum in Deo sint plura attributa*), puede verse el diferente modo de argumentar de S. Agustín (y S. Anselmo) respecto a Aristóteles y Averroes.

Ahora bien, interesa precisar que la realidad de los atributos divinos está enseñada de modo explícito en la Escritura. Por esto, Santo Tomás con frecuencia cita el texto sagrado como fuente de sus doctrinas sobre este tema. Sin embargo, como la Revelación no le suministra un utillaje filosófico, se apoya en Ibn Rusd para fundamentar sus explicaciones de orden filosófico.

Un ejemplo concreto de este modo tomista de proceder puede verse a propósito del estudio de la ciencia divina. En el comentario al libro primero de las *Sentencias*, se plantea la cuestión *utrum scientia conveniat Deo*. En el primer *sed contra* se citan dos autoridades: la Escritura y Averroes: "En contra está lo que se dice en *Colosenses* II, 3: «En El están todos los tesoros escondidos de sabiduría y ciencia» y el Comentador afirma que la vida y la ciencia se predicán propiamente de Dios".<sup>65</sup> En el segundo y último *sed contra*, la autoridad es tomada del conocido texto del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, según la célebre interpretación de Ibn Rusd. Igualmente, cuando quiere mostrar que los nombres divinos no son sinónimos, es decir, cuando busca solución filosófica a esta difícil cuestión, se apoya fundamentalmente en Averroes: "Además, esto es evidente por lo que sostiene el Comentador: los nombres que se predicán de Dios no son sinónimos".<sup>66</sup>

\* \* \*

La concepción tomista de Dios tiene una doble fuente histórica: la noción de *ser subsistente* —de origen platónico y aun parmenídeo— tomada directamente de Avicena y la de *acto perfecto* —de filiación aristotélica— asumida de Ibn Rusd.

Tomás de Aquino encontró en Averroes la fundamentación metafísica de la actualidad y perfección ontológicas del *esse divinum* y, además, la solución al problema de la unidad y realidad de los atributos divinos. Ciertamente, Ibn Sina —y otros— le habían mostrado la identidad de *esse* y *essentia* en Dios, al igual que la Revelación (y los doctores cristianos) le enseñó la realidad de los atributos divinos; sin embargo, recibió de Averroes la concepción de Dios como un *ens ex se* idéntico al *perfectum ex se*, o sea, un puro *Acto-Perfecto*, un ser totalmente actualizado sin residuo alguno de potencia.

<sup>65</sup> *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, s. c. 1.

<sup>66</sup> *De pot.*, q. 7, a. 6, s. c. 3. La conclusión de todo ese artículo —una buena exposición del pensamiento maduro de Santo Tomás— es la misma que en Averroes: Dios posee todos esos atributos en perfecta unidad y en grado eminente, pero por la debilidad de nuestro intelecto lo contemplamos en facetas diversas. "La diversidad o multiplicidad de esos nombres procede de nuestro intelecto que no puede alcanzar la esencia divina tal cual es. Por esto, la ve mediante muchas semejanzas deficientes de las criaturas, como mediante un espejo. Luego si viese la esencia en sí misma, no necesitaría de varios nombres, ni de diversas concepciones".

Hay otros textos que reseñan esas enseñanzas en referencia a Averroes, por ejemplo, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, ad 2 e *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, arg. 4 y ad 4.

Ahora bien, Tomás de Aquino no se quedó en un simple reunificar diversas tradiciones filosóficas, o sea, en una posición meramente ecléctica. Su acabada respuesta sobre la naturaleza metafísica de Dios marcha por una vía netamente aristotélica. Averroes había llegado a entrever que, entre las perfecciones del Acto Puro, el ser goza de una cierta prioridad: el *ens ex se*, o sea, el ente cuya esencia se identifica con su *esse*, es el Acto puro. Tomás de Aquino, dada su concepción del ser como acto del ente, pudo ir más lejos. Dios no solamente es ser actualizado, sino principalmente un Acto cuyo contenido es ser, pues el ser es la perfección suprema y lo más actual. Dios es, por tanto, un puro acto de ser, un *Actus essendi* irrestricto, absolutamente perfecto.

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS