

SANTO TOMÁS DE AQUINO Y EL MOTOR INMÓVIL

Aquinas and the Unmoved Mover

David Torrijos Castrillejo
UP della Santa Croce (Roma)

RESUMEN

Debió de ser Alejandro de Afrodisia quien introdujo la idea de que el motor inmóvil de Aristóteles era causa eficiente sólo en la medida en que fuera la causa final del alma del cielo que, moviéndose, aspiraba a imitar la quietud divina. Santo Tomás de Aquino parece estar de acuerdo. Sin embargo, su solución es original y logra dar una explicación filosóficamente más coherente: Dios es causa eficiente del mundo no sólo como creador, sino también como su gobernante. Por esa misma razón es también causa final.

Palabras clave: Aristóteles, aristotelismo, motor inmóvil, providencia, causalidad, Dios, metafísica, participación.

ABSTRACT

Alexander of Aphrodisias understood the Aristotle's Unmoved Mover as efficient cause only to the extent that it is the final cause of heaven, which by moving strives to imitate the divine rest. Aquinas seems to agree with him. However his interpretation is original and philosophically more satisfactory: God is the efficient cause of the world, not only as creator, but also as its ruler. In this way God is also the final cause.

Keywords: Aristotle, aristotelism, unmoved mover, providence, causality, God, metaphysics, participation.

El libro doce de la *Metafísica* de Aristóteles es conocido por versar temáticamente sobre las sustancias separadas. Por esta razón, ningún pensador cristiano medieval podía excusar el juicio sobre pasajes tan cruciales, toda vez que ya se habían pronunciado los árabes al respecto. Por esta razón, en estas páginas nos interesamos por la valiosa aportación de santo Tomás de Aquino sobre este particular.

Nuestro propósito no es presentar el entero comentario del Aquinate a este libro,¹ sino que nos conformamos con un proyecto mucho más modesto. Intentaremos tan sólo examinar su explicación de un punto oscuro del texto aristotélico. En efecto, a la hora de aclarar *cómo* mueve el cielo el motor inmóvil, el Estagirita nos sorprende con una enigmática sentencia, diciendo que lo

1 Esta tarea ha sido realizada por: Rolfes, E., «In Expositionem S. Thomae super Aristotelis *Metaphysicam*, Libr. 12, cap. 6 seq.», en *Xenia Thomistica*, ed. Sadoc Szabó, Romae, Typis polyglottis vaticanis, 1925, pp. 389-410; Ducoin, G., «Saint Thomas, Commentateur d'Aristote. Étude sur le commentaire thomiste du livre L des *Métaphysiques* d'Aristote», en *Archives de Philosophie*, 20 (1957), pp. 78-117, 240-271, 392-445; Mazzotta, G., *Teologia aristotelica e metafisica dell'essere. Ermeneutica tomista di Metafisica Lambda*, Roma, Urbana University Press, 2000.

hace como «lo deseable y lo inteligible».² Estas palabras han hecho que, desde la Antigüedad, se precipitaran torrentes de tinta. Una explicación que nos es bastante conocida es suponer que el cielo, según Aristóteles, estaría animado, de manera que experimentase un deseo tal por parecerse a Dios que se pusiera en movimiento circular, pues presuntamente sería eso lo más semejante que hay a la divina quietud. Sin embargo, de esta explicación se sigue que, en realidad, Dios no sería causa eficiente sino sólo en cuanto causa final, según la conocida sentencia de Ross.³ En los últimos años, el destacado intérprete de Aristóteles Enrico Berti⁴ ha demostrado que semejante idea no es propiamente aristotélica sino que, más bien, habría que atribuirla a Alejandro de Afrodisia.⁵ Para el estudioso de la Universidad de Padua, Dios no es otro que el primer motor inmóvil de la *Física*, que ejerce exclusivamente una causalidad eficiente. El texto de Aristóteles citado sólo ofrecería una comparación con el espíritu humano. De lo cual se seguiría que el motor inmóvil no sería en absoluto causa final del movimiento.⁶ El mismo autor se ha ocupado del comentario de santo Tomás,⁷ cuya postura sitúa junto a la alejandrina puesto que, como veremos, explica la sentencia diciendo que el cielo se mueve «para parecerse a Dios en el causar».⁸

El propósito que nos fijamos en estas páginas consiste, pues, en aclarar tan curiosa afirmación, poco explicitada en el discurso del *Comentario*. Esto nos obligará a dar una mirada un poco más honda a dicho comentario para observar hasta dónde llega el influjo de Alejandro y así resaltar lo personal de la respuesta tomasiana. En efecto, el Aquinate no por admitir la causalidad final niega la causalidad eficiente y, en ese sentido, nos permite configurar una respuesta filosóficamente coherente para el problema aristotélico del movimiento del cielo. Dejemos dicho desde este momento que tal eficacia divina no se restringe a la creación, sino que se verifica también a nivel de lo que Tomás califica de gobierno. Esto, como veremos, podría ser compatible con una interpretación no creacionista de Aristóteles.

I. *Metafísica XII, capítulos 1-6*

Para el Aquinate, el argumento del libro *Lambda* es el estudio de la sustancia incluyendo las sustancias separadas, que no habían sido examinadas hasta entonces.⁹ El capítulo sexto

2 *Metaph.*, XII, 7, 1072 a 26; sigo siempre la traducción de V. García Yebra.

3 «God is the efficient cause by being the final cause, but in no other way» (Ross, W. D., *Aristotle*, New York, Routledge, 1995, p.186).

4 Cf. Berti, E., «Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7», en *Méthexis*, 10 (1997), pp. 59-82; id., «De qui est fin le Moteur Immobile?», en *Essais sur la théologie d'Aristote. Actes du colloque de Dijon*, ed. M. Bastit et J. Follon, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1998, pp. 5-28; id., «Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* L 6», en *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, ed. Michael Frede and David Charle, Oxford, Clarendon, 2000, pp. 181-206; id., «La causalità del Motore Immobile secondo Aristotele», en *Gregorianum*, 83 (2002), 637-654; id., «Il dio di Aristotele», en *Humanitas*, 60 (2005), pp. 732-750.

5 Otros estudios han corroborado la autoridad alejandrina de la idea: cf. Genequand, Ch., *Introduction*, en Alexander of Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, ed. Charles Genequand, Leiden, Brill, 2000, pp. 6-10; Fazzo, S., «L'exégèse du livre Lambda de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *De principiis* et dans la *Quaestio* I.1 d'Alexandre d'Aphrodise», en *Laval théologique et philosophique*, 64 (2008), pp. 607-626.

6 Cf. Berti, E., «Ancora sulla causalità del Motore immobile», en *Méthexis*, 20 (2007), pp. 7-28.

7 Cf. id., «Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia», en *La filosofia in età imperiale: le scuole e la tradizione filosofica (Atti del colloquio Roma, 17-19 Giugno 1999)*, ed. Aldo Brancacci, Naples, Bibliopolis, 2000, p. 242. Según él, santo Tomás es el más aristotélico de los intérpretes no modernos: cf. Berti, E., «Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la *Métaphysique*», en *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008, p. 311.

8 «Ut assimilet se ei in causando» (*In Metaph.*, XII, lect. 7, §2521).

9 Cf. *In Metaph.*, XII, lect. 1, §2416.

del libro sirve como preparación para el problema que estamos estudiando. En él se da, según santo Tomás,¹⁰ un punto de inflexión, puesto que se abandona la investigación causal respecto a las substancias sensibles para abordar el estudio de las inmóviles. La prueba de su existencia parte de la perpetuidad del movimiento.¹¹ Por esto, naturalmente está referido al octavo libro de la *Física*. En este capítulo, pues, se demuestra la necesidad de rechazar las formas platónicas, porque su actividad no es suficiente para poder producir una acción eficiente. La pluralidad existente en el mundo no puede ser explicada por las Ideas, sino por las substancias eternas de los orbes y sus motores. Tales agentes actúan de maneras diversas a lo largo del año, dependiendo últimamente de la esfera de las estrellas fijas, movida directamente por el primer motor inmóvil.¹²

II. Metafísica XII, capítulo 7

Para explicar por qué se hace referencia en este punto del discurso a lo deseable y lo inteligible,¹³ santo Tomás distingue entre dos tipos de movimiento. El primero es el movimiento natural, según el cual se mueven los seres inanimados localmente: el grave hacia la tierra y el leve hacia el cielo, etc. Por otra parte, existe el movimiento voluntario o según el apetito.¹⁴ En este caso, la potencia apetitiva actúa como un motor movido. Ahora bien, la causa motriz de ésta es un motor no movido.

El primer motor mueve por tanto no como una causa susceptible de estar de diferentes maneras,¹⁵ sino como algo apetecible. Aquí se adjudica por primera vez la causalidad final al motor inmóvil, en tanto que el movimiento se produce «para él, como para un fin».¹⁶ El movimiento de cada esfera está asimismo causado por un motor próximo, puesto que si el motor inmóvil mueve como lo amado, entonces ha de haber algo que, siendo movido por él, mueva el cielo.¹⁷ Este motor obra últimamente en vistas del primer motor y busca asimilarse

10 Cf. *ibíd.*, lect. 5, §2488.

11 Cf. *ibíd.*, lect. 5, §2496.

12 Santo Tomás, siguiendo a Tolomeo, no comparte que la primera esfera sea la de las estrellas fijas, aunque considere que sea ésta la opinión de Aristóteles: cf. *ibíd.*, lect. 9, §2558. De todas maneras, afirma explícitamente que Dios mueve directamente la primera esfera: cf. *ibíd.*, §2560. Al menos por esta razón hay que admitir que el primer motor es causa eficiente. Al respecto: cf. Twetten, D. B., «Aquinas and the Prime Mover of Aristotle: A Study of the Medieval Demonstration of God's existence from Motion», Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 1993, pp. 277-279.

13 Cf. *In Metaph.*, XII, lect. 7, §2520. Sobre la identificación del motor movido con el agente voluntario quizá haya una influencia del fragmento 21 (Ross) del *Peri philosophias*, referido por Cicerón: «Nec vero dici potest vi quadam maiore fieri ut contra naturam astra moveantur (...). Restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius» (*De natura deorum*, II, 16). Santo Tomás está al tanto de que tal obra recoge fragmentos del diálogo aristotélico: cf. S. Th. I, 103, 1, in c.; *Super Psalmo VIII*, n. 3; S. Th. I, 103, 1, in c.

14 Estamos ante la distinción entre la potencia racional y la irracional, en virtud de la apertura a los contrarios de la primera y su determinación *ad unum* de la segunda (cf. Θ , 5, 1048 a 8-11). La aplicación de este texto a *Lambda* la encontramos también en De Koninck, T., *Aristotle, l'intelligence et Dieu*, Paris, PUF, 2008, p. 130.

15 Este tipo de causa serían las esferas inferiores, que se mueven según la eclíptica, como se ha recordado un poco antes (cf. *In Metaph.*, XII, lect. 6, §2511) que, estando de diferentes maneras, obran según su forma de operar, pero también según una ajena, es decir, la de la primera esfera, que siempre está igual y produce la perpetuidad que a aquéllas se les escapa (cf. *ibíd.*, §2512).

16 «Motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem» (*In Metaph.*, XII, lect. 7, §2521).

17 Ésta es la causa voluntaria próxima de la que se está hablando. Para que se dé el amor, ha de suponerse cierto conocimiento del primer motor inmóvil: «Dai testi aristotelici quindi risulta che le intelligenze motrici dei cieli hanno come oggetto, da cui sono mosse «per accidens», il Motore immobile» (Giaccon, C., *La causalità del Motore Immobile*, Padova, Antenore, 1969, p. 69).

a éste al causar y desarrollar en acto cuanto existe virtualmente en el primer motor.¹⁸ Este movimiento, aunque sea causa eficiente de la generación y la corrupción, no se ordena hacia ellas como hacia un fin, puesto que el fin ha de ser lo más noble.

Hemos llegado al núcleo de la cuestión. Observemos que no se estima que el cielo se mueva circularmente tratando de imitar la quietud del motor inmóvil, como ha entendido la tradición, sino más bien cada motor segundo mueve una esfera por imitar la acción causal del primer motor. Así pues, la semejanza que logran las sustancias separadas respecto del primero no es la imitación de una forma, sino más bien de una actividad.¹⁹

Para aclarar por qué es amado el motor inmóvil, aparece en 1072 a 31 el término *συστοιχία* que Moerbeke traduce como *coelementatio* y cuyo significado resulta difícil referir. Santo Tomás lo explica diciendo que, al igual que los movimientos de las diferentes esferas poseen una coordinación entre sí, también las cosas inteligibles tienen la suya. De manera que el sentido de la *coelementatio* es el de la coordinación.²⁰ Hay pues un paralelismo entre el orden del movimiento y el de la inteligencia del ser. Son más inteligibles las sustancias, ya que los accidentes se conocen a través de ellas. Además, entre las sustancias, las más inteligibles son las simples, que no están mezcladas con la potencia, porque el acto es más inteligible que ésta. Por eso, lo más inteligible, a saber, la sustancia simple, coincide con el primer motor que es acto puro.

Ahora bien, ya que lo inteligible y lo apetecible por parte de la voluntad son correlativos, entonces lo más inteligible ha de ser también lo más apetecible. La diferencia se encuentra en que lo inteligible está en acto en cuanto se halla presente en el entendimiento, mientras que lo apetecible lo está por encontrarse en las cosas. O sea, la sustancia más inteligible que es el primer motor será también lo primero en el orden de lo apetecible y lo mejor. Así es como retorna la cuestión de la finalidad: la condición de fin había sido puesta en duda en B (2, 996 a 27-29) para las cosas inmóviles, por lo que se debe exponer en qué manera se puede dar entre ellas.

Santo Tomás encuentra que Aristóteles resuelve la aporía distinguiendo dos formas para ejercitar la causalidad final respecto de algo. En primer lugar, una cosa es fin de otra cuando es preexistente al efecto, es decir, existía antes de que el efecto comenzase a producirse. Un ejemplo de este tipo de causalidad es el centro de la tierra, hacia el cual tienden los graves. Puesto que Aristóteles señala que el centro de la tierra es de suyo inmóvil (y no solamente está en reposo), cabe predicarse la causalidad final respecto de alguna cosa inmóvil. En efecto, se aprecia aquí que el ente que apetece como causa final una cosa inmóvil busca participar de la quietud que aquella posee. Por el contrario, la segunda forma de hablar de causalidad final hace referencia al fin de alguna cosa (se correspondería a τὸ οὐ ἔνεκα τινός), el cual, antes de ser alcanzado — pues es un fin practicable —, tan sólo preexiste en la intención del agente. Un ejemplo de esto sería la salud que, siendo el fin de la acción del médico, tan sólo preexiste en la mente de éste; ésta es alcanzada después por el paciente.²¹

18 «Causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicit in actum id quod est virtute in primo movente» (*In Metaph.*, XII, lect. 7, §2521).

19 Sobre la condición 'dinámica' de esta imitación: cf. Brock, S., «La causalità del motore immobile nel commento di Tommaso d'Aquino a *Metaph.* XII». *Humanitas* 66 (2011) 657 ss. Aprovecho para agradecer al profesor Brock su inestimable ayuda para escribir estas páginas.

20 «Intelligibilia habent suam coordinationem: quam quidem coelementationem intelligibilem vocat» (*In Metaph.*, XII, lect. 7, §2523). Esta traducción pone en relación el presente texto con la *coordinatio* (trad. Moerbeke de συντέτακται: 1075 a 19) estudiada en *In Metaph.*, XII, lect. 12, §§2632-2637.

21 Santo Tomás reconoce que Averroes advierte la condición extrínseca de la causa final en este caso: «Etiam secundum Commentatorem, sempiternitas essendi in caelo est ex principiis suae naturae, non autem

Que Aristóteles quería remover la duda acerca de la presencia del fin en las cosas inmóviles, se demuestra porque él mismo presenta después la refutación de la doctrina de los pitagóricos y de Espeusipo, para quienes el bien de cada cosa es posterior a ella. Para ellos, el bien no actuaría como causa final precedente, sino más bien sería efecto del desenvolvimiento de los procesos fisiológicos (1072 b 30-34). Sobre ello ya se ha hablado en el capítulo sexto, cuando se exponía que la potencia posee menor dignidad que el acto.²² De esta manera, cada ser humano procede de su padre, por más que nazca a través del semen.²³ Esto significa que la causalidad final es ejercida por el mismo sujeto que es la causa eficiente: en cuanto el agente tiene de manera virtual la forma que se imprime en el efecto.²⁴

Se indica que el primer motor inmóvil no se mueve junto con la primera esfera que es movida por él.²⁵ Sucede lo mismo que con la causa de la primera alteración —los astros— que no padece este tipo de cambio. Por eso el sol produce calor sin calentarse.²⁶ De este modo, el motor puede mover por necesidad y no por violencia. Pensemos que cierta necesidad es imprescindible para poder hablar de una perpetuidad del movimiento, de la cual partimos. En este caso se puede hablar de necesidad en cuanto que la primera esfera no puede estar de otra manera que en movimiento ya que así se encuentra bien.²⁷

Para entender esto, santo Tomás aclara las tres formas de necesidad de que habla Aristóteles.²⁸ Un movimiento resulta necesario cuando se fuerza algo hacia una acción determinada

sempiternitas motus, sed ab extrinseco» (*De potentia*, q. 5, a. 5, ad 9). Así pues, parece probable que esta interpretación del paso sea tomada de Alejandro, según nos lo transmite Averroes: «Alexander says that these words were inserted lest it be thought that he meant by this the perfection which is an accident of that which acquires perfection; some of the perfections for the sake of which the thing acquiring these perfections moves are qualities which the moving thing acquires as perfections, for instance moving for the sake of health, and others are substances external to the thing moving towards them by making itself similar to them, for instance all the actions of the slaves imitate the master and his aim, and the people of the same kingdom strive in accordance with the goal of the king; it is said that the slaves exist only for the sake of the master; the same applies to the people of a kingdom with regard to their king, and to all beings with regard to this first principle, I mean that which the universe desires» (*Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm*, ed. Hans Daiber, vol. 1, *Islamic Philosophy and Theology*, Leiden, E. J. Brill, 1986, p. 154, comm. 1605). Sea dicho de paso que, a diferencia del de Afrodisia, santo Tomás prescinde en este caso de aludir a la imitación.

22 Cf. *In Metaph.*, XII, lect. 6, §§2500-2509.

23 Cf. *ibíd.*, lect. 8, §2546.

24 El padre ejerce la causalidad final de modo extrínseco en cuanto de él depende la causalidad formal, pues ya goza de la quiddidad transmitida (*quod quid erat esse*); en modo intrínseco, se podría decir que la causalidad final coincide con la formal en cuanto la forma producida, el alma, es el fin de la generación: cf. *ibíd.*, VIII, lect. 4, §1737. La distinción entre fin extrínseco e intrínseco, que se comentará más adelante, aparece anteriormente en el *Comentario* (cf. *ibíd.*, I, lect. 4, §71; XII, lect. 12, §2627).

25 Cf. *ibíd.*, VIII, lect. 7, §§2530-2531.

26 Cf. *ibíd.*, XII, lect. 3, §2444. Es ésta una doctrina aristotélica: cf. *Meteor.* I, 3, 341 a 19-20; *De caelo*, II, 7, 289 a 19-32; *De gen. et corr.*, I, 7. Santo Tomás extrae de ella el principio según el cual el primer motor en cualquier género ha de ser inmóvil respecto al género de moción que produce: cf. Litt, T., *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, pp. 189-196. Este paso es crucial porque, quienes niegan que el motor inmóvil pueda ser causa eficiente, juzgan que si lo fuera dejaría de ser inmóvil: cf. Owens, J., «The Relation of God to World in the *Metaphysics*», en *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VI Symposium aristotelicum*, ed. Pierre Aubenque, Paris: J. Vrin, 1979, pp. 216-217.

27 «Necessitas eius est ipsum bene se habere» (*In Metaph.*, XII, lect. 7, §2531). La validez de esta exégesis tomasiana, en contra de la necesidad procedente de un principio intrínseco que defienden Mauro Silvestre y Suárez —que también ven algunos autores modernos, como Mugnier o Randall— ha sido argumentada filológicamente por Rolfes, E., o. c., pp. 398-402.

28 Cf. *In Metaph.*, XII, lect. 6, §§2532-2533.

por violencia o porque sea tal la naturaleza de una cosa, que haya de estar obligatoriamente de diferentes modos. Pero también queda una tercera posibilidad, a saber, que algo sea necesario, porque sin ello no se puede estar bien. Esto querría decir que uno que careciera de tal cosa necesaria, como el caballo es necesario para recorrer el camino con facilidad. Puesto que el cielo se mueve necesariamente, habremos de admitir que esto no sucede porque se ve impelido violentamente, porque esto repugna a su naturaleza incorruptible; tampoco se puede admitir que se mueva por una necesidad absoluta, ya que el cielo se mueve a sí mismo y tiene en su poder hacerlo o no. Por consiguiente, el cielo se mueve necesariamente en cuanto se ve necesitado por el fin que persigue, esto es, el motor inmóvil. Decide necesariamente moverse, pues lo considera más conveniente para que el movimiento circular guarde el orden hacia el fin.²⁹ Como volveremos a ver en el comentario al capítulo décimo, esta necesidad es determinada por parte de éste como el mandato que expresa lo más conveniente para el bien común.³⁰

Puesto que se trata de un ser personal, se habla de una semejanza comparable a la que posee el artefacto respecto de su artífice, pues en aquel se cumple la voluntad de éste. Nótese por cierto que tal analogía no es de Tomás sino de Aristóteles.³¹ Por ello se interpreta que «de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza»³² en función de la doble dependencia que se ha aceptado. Últimamente, todo está referido al primer motor inmóvil, ya que éste mueve como fin del motor próximo del cielo. El cielo depende del motor inmóvil tanto respecto a la perpetuidad de su sustancia como a su movimiento.³³

III. Metafísica XII, capítulos VIII, IX

El capítulo octavo trata de hacer el cómputo de las sustancias separadas, cosa que ha resultado piedra de tropiezo para los intérpretes. Dejemos dicho tan sólo que a santo Tomás no

29 Como intérprete de Aristóteles, santo Tomás está convencido de que aquel compartía la doctrina de la animación del cielo (cf. *ibíd.*, lect. 8, §2536). El texto aristotélico más pertinente al respecto quizá sea *De caelo*, II, 3, 286 a 8-10. La animación del cielo es admitida hoy por la mayoría de los intérpretes. Santo Tomás interpreta de modo personal tal animación: para él Aristóteles coincide con Platón en este punto, porque el alma del cielo es más bien un alma 'de tipo platónico,' es decir, está unida sólo dinámicamente con él y no es su forma sustancial: «Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora caelestia esse animata (...). Si quis autem magis intime consideret, forte inueniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse» (*De spiritualibus creaturis*, a. 6, in c.). Al respecto: cf. Braun, H., «Der hl. Thomas und der gestirnte Himmel oder Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu den astrophysikalischen Doktrinen seiner Zeit», en *Angelicum*, 17 (1940), pp. 44-54; Litt, T., o. c., pp. 108-109.

30 «Tota necessitas primi motus subjaceat voluntati Dei» (*In Metaph.*, XII, lect. 7, §2535).

31 Cf. A, 6, 1071 b 29-30. Así también lo entiende Berti quien, refiriéndose a A, 10, 1075 b 8-10, afirma: «Aristotle, in this way, compares the action of the unmover mover to the action of an art, i.e. of a forma which, existing as an end in the mind of the artist and remaining unmoved, produces in another thing (in the case of the medicine, the patient) a movement, which has that form itself as its end» (Berti, E., «Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* L 6», o. c., p. 205).

32 Cf. A, 6, 1072 b 13-14; *In Metaph.*, XII, lect. 7, §2534.

33 Ésta es una de las pocas afirmaciones explícitas de la doctrina de la creación que hallamos en *Lambda*, porque en realidad éste no su *locus* propio sino más bien *Alpha élatton* (α 1, 993 b 24-31). De todos modos, convendría recordar que no es un invento tomasiano el atribuir tal doctrina a Aristóteles, ni siquiera de los árabes, puesto que ya los comentaristas griegos parecen haberlo admitido a su modo: cf. Simplicius, *In Aristotelis De caelo*, vol. 7, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. I. L. Heiberg, Berolini, Georg Reimer, 1894, p. 271, vv. 4-27; *id.*, *In Aristotelis Physicorum*, vol. 9, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Hermannus Diels, Berolini, Georg Reimer, 1882, p. 365, vv. 20-21; *ibíd.*, vol. 10, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Hermannus Diels, Berolini, Georg Reimer, 1895, p. 1359, v. 5 – 1363, v. 24. Santo Tomás se lo atribuye a Alejandro en *In Phys.*, VIII, lect. 21, §§1152-1154.

sólo no se le antojan demasiadas, sino demasiado pocas.³⁴ Pero prestemos más bien atención al capítulo noveno, donde explícitamente se habla de la condición inteligente de la causa primera.

Aristóteles pone al motor inmóvil conociéndose a sí mismo, debido a que su propio ser es lo mejor que existe, de manera que parece repugnar a tal dignidad la noticia de las cosas inferiores (1074 b 25). No obstante, santo Tomás muestra que la autointelección del motor inmóvil no significa que ignore todo lo demás, pues se ha afirmado que es el primer principio del cual penden el cielo y toda la naturaleza. Si es la realidad más digna y poderosa, disfrutará asimismo de la mejor de las inteligencias. Además, si se conoce a sí mismo perfectamente y su propio ser es causante de todo lo demás,³⁵ entonces conocerá todos los efectos que produce, ya que aquello dado en los efectos se contiene virtualmente en la causa.³⁶

IV. Metafísica XII, capítulo X

Como decíamos, el objetivo del último capítulo de *Lambda*, que es también el último del libro que comenta santo Tomás, es esclarecer la causalidad final de Dios. Surge la cuestión del problema suscitado por la misma naturaleza de este tipo de causalidad. El fin de una cosa puede ser bien inmanente, bien trascendente. El universo en cuanto conjunto posee, pues, ambas formas de finalidad, a saber, hay un bien extrínseco que es el primer motor inmóvil, y existe un bien inmanente que es el orden del todo. Entre ambos fines existe una subordinación, puesto que el fin trascendente es mejor que el inmanente, en la medida en que el fin inmanente se ordena a la consecución del trascendente. Esto se aclara fácilmente con el mismo ejemplo que propone Aristóteles, cuando dice que el mundo se puede comparar a un ejército respecto a su general (Λ, 10, 1075 a 14-15): el caudillo es un fin extrínseco que actúa como causa en la medida en que su voluntad está enderezada a la consecución de la victoria; por otra parte, el orden del ejército está dispuesto como un medio para alcanzar tal fin.³⁷

Pero la relación de los medios hacia el fin no se ve asegurada por la sola causalidad final si no hay una causalidad eficiente. Por ello, no basta que el orden del ejército esté dirigido hacia su dirigente, sino también es menester que tal disposición proceda del líder como causa eficiente. Éste introduce su influencia de tal modo que impone sobre la materia una forma excogitada.³⁸

34 Cf. *In Metaph.*, XII, lect. 10, §§2587-2589.

35 Cf. *ibid.*, §2615. Está aplicando aquí la regla aristotélica por la cual el conocimiento perfecto se da cuando se conoce el efecto a partir de la causa (cf. *An. Post.*, I, 13, 78 a 22 – 79 a 16). Por lo demás, Aristóteles atribuye a la divinidad el conocimiento de todas las cosas en *Poet.*, 15, 1454 b 5-6; Maritain, por su parte, propone como prueba B, 4, 1000 b 2-6 y *De an.*, I, 5, 410 b 4-7, donde Aristóteles critica a Empédocles por negar al dios el conocimiento del odio: cf. Maritain, J., *Bergsonian Philosophy and Thomism*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2007, p. 357.

36 *In Metaph.*, *ibid.*, §2616. Una defensa del conocimiento del mundo por parte del primer motor la encontramos actualmente en Norman, R., «Aristotle's Philosopher-God», en *Phronesis*, 14 (1969), pp. 63-74; De Koninck, Th., «Aristotle on God as Thought Thinking Itself», en *Review of Metaphysics*, 47 (1994), pp. 495-496; Kosman, A., «*Metaphysics* L 9: Divine Thought», en *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, o. c., pp. 307-326; Bradshaw, D., «A New Look at the Prime Mover», en *Journal of the History of Philosophy*, 39 (2001), pp. 13-15. Por su parte, George, R., «An Argument for Divine Omniscience in Aristotle», en *Apeiron*, 22 (1989), pp. 61-74 considera más adecuada la postura de Averroes, para quien la omnisciencia no descende a los particulares (cf. *Ibn Rushd's Metaphysics*, o. c., p. 155, comm. 1607).

37 «Pertinet ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem perducatur» (S. Th. III, 8, 7, in c.; cf. ScG I, cap. 78, n. 4; II, cap. 23, n. 6; III, cap. 64, n. 9). Pero esto no significa que se admita que el orden inmanente esté ordenado hacia el fin trascendente como si Dios obtuviera algún beneficio con ello (cf. ScG III, cap. 18, nn. 4-5).

38 «Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio

No se da empero tal orden en cada uno de los seres de igual manera, también porque entre ellos existe una cierta subordinación. Efectivamente, las plantas están orientadas hacia los animales y éstos hacia los hombres. Pero también esta variedad dentro de la naturaleza hace pensar que no todos los vivientes presentan el mismo grado de orden. Tal cosa se ve claramente si se compara el universo con una sociedad familiar (cf. 1075 a 19-22). En una casa, el padre hace de cabeza y después vienen los hijos y tras ellos los siervos. En último lugar, hay que poner a las bestias que sirven en el hogar. Allí es el padre el que impone un orden, que de ningún modo viene vulnerado por parte de los hijos, mientras que los siervos y los animales, en cuanto participan menos intensamente del orden, actúan en mayor medida azarosamente. La causa de que la subordinación entre los inferiores sea menor depende de una afinidad más exigua con el agente principal, que es el que busca el bien común.³⁹ Así pues, si queremos extender esta imagen sobre el universo, basta considerar que el legislador de éste es análogo al padre de familia, el cual también impone leyes en orden al bien común.⁴⁰ Tal disposición se cumple de diferente manera en el cielo, donde todo se ajusta mejor al control del primer motor; mientras que en el mundo sublunar existe un espacio mayor para la casualidad y lo antinatural. O sea, el cielo proporciona la posibilidad de que se realice mejor el proyecto del motor inmóvil que incluye asimismo la generación y perfección de los entes sublunares. Por su parte, éstos a veces fracasan en la consecución de sus fines, de manera que cooperan en menor grado con el bien total.⁴¹

El comentarista acaba tomando la última referencia de Aristóteles a Homero como una postrera declaración de la unicidad de la causa final. Aceptando la analogía del universo con la sociedad humana, habrá que declarar que, de igual modo que en el hogar no conviene haya pluralidad de gobernantes, tampoco ha de acaecer esto en el cosmos. Por tanto, hay un «solo primer motor, primer inteligible y primer bien, a quien antes se ha identificado con el Dios bendito por los siglos».⁴²

V. «*Ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente*»

La curiosa expresión que se utiliza para explicar en qué sentido tiende el entendimiento hacia Dios puede esclarecerse si acudimos a otros textos paralelos de santo Tomás. Durante el desarrollo histórico de esta doctrina que vamos a llevar a cabo,⁴³ hemos de

universi» (*In Metaph.*, XII, lect. 12, §§2630-2631; el subrayado es mío). El término *explicatur* vincula este texto con el pasaje en que se interpreta que Dios mueva como lo apetecible y lo inteligible (cf. *ibid.*, lect. 7, §2521), sobre el que volveremos más adelante.

39 Cf. *In Metaph.*, XII, lect. 12, §2633. Para entender este doble régimen dentro de la familia, se puede consultar: *Sententia Politic.*, I, lect. 1, n. 5; III, lect. 5, n. 5.

40 Cf. *In Metaph.*, *ibid.*, §2634. En otro texto se apoya en este mismo pasaje de la *Metafísica* para adjudicar la providencia a Aristóteles: cf. *De substantiis separatis*, cap. 3. Sobre el valor que posee este ejemplo en santo Tomás, junto con el del general y el ejército: cf. Blanchette, O., *The Perfection of the Universe According to Aquinas. A Teleological Cosmology*, Pennsylvania, Pennsylvania State University, 1992, pp. 13-19, 185-187.

41 Cf. *In Metaph.*, *ibid.*, §§2635-2636. Coincide en la interpretación del paso con el Pseudo-Alejandro: cf. Alexandri Aphrodisiensis, *In Aristotelis Metaphysica*, vol. 1, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Michael Hayduck, Berolini, Georg Reimer, 1891, p. 716, vv. 14-39.

42 «Hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen» (*In Metaph.*, XII, lect. 12, §2663; cf. S. Th. I, 103, 3, in c.). Sobre la reducción a la unidad del principio en Aristóteles: cf. *Peri philosophias*, fr. 17 Ross; *De gen. et corr.*, II, 10, 337 a 20-22.

43 Para la cronología, sigo a Torrell, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, EUNSA, 2002.

tener presentes ambos elementos que aparecen indicados en la sentencia: está la idea de ‘hacerse semejante a Dios por el causar,’ y después la de ‘explicar’ lo contenido virtualmente en Dios.

a) *El Comentario a las Sentencias*

El primer lugar en que aparece la idea que investigamos se encuentra en un pasaje donde se intenta ofrecer una definición de la jerarquía de los ángeles, inspirada en el Pseudo-Dionisio.⁴⁴ Cita a éste cuando expresa que tal jerarquía se funda principalmente en el grado de semejanza que cada criatura espiritual tiene respecto a Dios. Ello se entiende a través de la sumisión del universo a Dios como el general del capítulo décimo de *Lambda*. Además, la similitud aquí se puede entender a partir de la doctrina de Aristóteles, según la cual existen dos formas de asimilación. La primera de ellas es sólo formal, como las cosas que reciben la luz del sol pasivamente se parecen a éste. Pero también puede no sólo asemejarse en una forma sino también en la capacidad de actuar, que es lo que le sucede a la luna; ésta recibe en efecto la luz del sol y es capaz a su vez de comunicarla. De este modo, los ángeles, es decir, los motores próximos del cielo, se asemejan a Dios en cuanto cooperan con Él ejerciendo ellos mismos la causalidad. Ésta es la razón por la que Aristóteles pensaba que las inteligencias se parecían a Dios en cuanto causaban. O sea, más allá de la semejanza del cielo, se piensa en el motor subordinado, del cual la finalidad está puesta en la contemplación y, después, también en la actividad sobre el cielo.

b) *La Summa contra Gentiles*

Quizá sea el tercer libro de esta obra el pasaje más esclarecedor con que contamos por el tratamiento sistemático que ofrece del problema a la luz de la causalidad final. Se encuentran allí ampliamente desarrollados estos problemas cosmológicos al encontrarse en disputa con el pensamiento árabe y, por tanto, con la interpretación recibida del texto de la *Metafísica*. El libro a que nos referimos está por entero dedicado a estudiar a Dios como fin de todas las cosas. Para demostrarlo, se comienza con la dirección de todos los entes hacia un fin, que es su bien.⁴⁵ Después se explica de qué manera se orientan hacia Dios. Esta tendencia se desenvuelve por asimilación, en la medida en que la causalidad final está unida a la formal. Las criaturas pueden buscar la semejanza en diferentes ámbitos de su ser, entre ellos, la actividad. A la vez que el efecto busca la similitud con el agente, el agente produce una semejanza suya en el efecto, ya que el efecto se rige por la finalidad que le dicta la causa eficiente. En la generación biológica, por ejemplo, el animal no sólo recibe su propio ser, sino también la capacidad de generar un semejante.

Aún resulta más interesante cuando se contraponen dos formas de semejanza respecto a Dios.⁴⁶ La primera es la de las cosas que se asemejan en tanto son movidas, como los cuerpos inferiores, que sólo son movidos y gozan accidentalmente nada más de la causalidad. En segundo lugar, está la de aquellas que son capaces de compartir con el primer motor la capacidad de causar, como los cuerpos celestes. No por ello las causas causadas dejan de disfrutar de la semejanza recibida por razón de ser movidas. Ocurre algo semejante a lo que acontece a la materia prima, que es perfeccionada en la medida en que es capaz de ser actuali-

44 «...etiam philosophi posuerunt finem intelligentiarum moventium orbes (quem intendunt) *assimilationem divinam in causando*. Et sic patet quod prima similitudo respondet scientiae, sed secunda actioni» (*Super Sent.*, II, d. 9, q. 1, a. 1, ad 7; el subrayado es mío).

45 Cf. ScG III, cap. 21, n. 5.

46 Cf. *ibíd.*, cap. 22.

zada por distintas formas sustanciales; y esto sucesivamente, pues no puede disfrutar de todas ellas a la vez. Así también la materia de los cuerpos celestes puede disfrutar de la única posibilidad que no está agotada por su forma, a saber, la potencia respecto al lugar. Esta potencia es actualizada gracias al movimiento circular.⁴⁷ Éste hace que se abrace la totalidad del lugar de forma sucesiva ya que todo él es apetecido y no puede ser abarcado simultáneamente.⁴⁸

Pero la semejanza con Dios la alcanzan los cuerpos celestes sobre todo porque son a su vez causas.⁴⁹ Esto es, en cuanto se asemejan a Dios en compartir con Él la acción causal. Estamos ante la misma afirmación que veíamos en el *Comentario a la Metafísica*, en una de sus formulaciones más antiguas. El contexto de la discusión del tratado *Contra Gentiles*, nos convence para atribuir a Avicena⁵⁰ la motivación de aquella enigmática sentencia. En efecto, éste era también el que aventuraba la hipótesis mencionada acerca del perfeccionamiento sucesivo del cielo en función de su potencia hacia el lugar. Más adelante, el filósofo persa añade que para el cielo constituye un ulterior acabamiento participar de la capacidad divina de causar.

Santo Tomás encuentra también una forma de hacerse semejante a Dios en la actividad del cielo sobre el mundo sublunar, en la medida en que el cielo participa de la tarea por la que Él difunde su propia bondad.⁵¹ Se aprecia, además, que los diferentes agentes están ordenados entre sí.⁵² Pero ello no puede depender de un proceso casual en el universo, sino que se debe admitir la presencia de un entendimiento que dirija hacia el hombre toda generación⁵³ y se valga del movimiento del cielo como de instrumento. En otro caso, la única causa que podría dar cuenta de su movimiento habría de ser su forma. Pero ésta se encuentra en su lugar propio, se vea dispuesta la esfera en una posición o en otra. Además, el movimiento natural tiende

47 Cf. *Phys.*, VIII, 7, 261 a 18-22.

48 Esta referencia recuerda a la idea aviceniense que reprobará más tarde (cf. *De potentia*, q. 5, a. 5, in c.): «Et quia hoc non fuit possibile corpori caelesti in uno numero tantum, retinuit in specie et per successionem; factus est igitur motus retinens de hac perfectione id quod fuit possibile, cuius principium est desiderium assimilandi bonitati ultimae in permanente in perfectione ultima secundum possibilitatem suam» (Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, en *Avicenna Latinus*, Louvain, E. Peeters, 1980, pp. 458-459, vol. 2.2, tract. IX, cap. 2, vv. 71-86).

49 Cf. ScG III, cap. 22.

50 «...intentio eius est assimilari primo, secundum quod possibile est, ut sit secundum quod perfectius esse potest in seipso, quantum ad hoc quod sequitur illum et quantum ad hoc quod assimilatur primo et quantum ad ea quae proveniunt ab illo post illum. Igitur motus erit propter illum principali intentione» (Avicenna, *ibíd.*, p. 459, tract. IX, cap. 2, vv. 92-99). Pero, sobre todo el siguiente texto parece manifestar una posible dependencia textual: «... cum virtus desiderativa fuerit ut desideret aliquid, proveniet ei ex ea impressio propter quam moventur membra et aliquando alio modo consimili vel paene eodem, cum fuerit hoc per imaginationem, sive intentio sit aliquid quod assequatur, sive sit *assimilari ei in faciendo* quod facit vel in esse» (*ibíd.*, p. 461, vv. 24-33. El subrayado es mío). Cf. *ibíd.*, pp. 469-470, cap. 3, vv. 83ss.

51 Cf. ScG III, cap. 22, n. 5. Más adelante afirma asimismo que el cielo busca su propio bien «ratione generis. Et sic appetit proprium bonum *in causando* agens aequivocum: sicut caelum» (*ibíd.*, cap. 24, n. 7; el subrayado es mío).

52 Cf. ScG III, caps. 23-24.

53 Hemos visto ya en el *Comentario a la Metafísica* (cf. XII, lect. 12, §2632) que todo el orden del cosmos se dirige hacia el hombre, idea fundada sobre argumentos del mismo Aristóteles: cf. vg. *Pol.*, I, 8,1256 b 20-22; Sedley, D., «Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?», en *Phronesis*, 36 (1991), pp. 179-196. Sobre el papel del hombre en el cosmos tomasiano, cf. Blanchette, O., o. c., p. 147, nota 17. El antropocentrismo ha sido también sugerido para explicar el movimiento del cielo por Averroes y Brentano: cf. Canova, B., «Il Dio artefice, *Sāni'*, e il primo motore di *Metafísica* nella tottrina teologica d'Averroes», en *Medioevo*, 32 (2007), pp. 133-138; Brentano, F., *Aristóteles*, Barcelona, Labor, 1983, p.177. Alejandro sólo se limitó a señalar la producción del hombre por el movimiento del cielo, pero no se apoya en ello para explicarlo: cf. *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*, o. c., n. 98, p. 97.

más bien al reposo.⁵⁴ El cielo se mueve por la acción de una inteligencia aunque sea llamado natural en cuanto, como se ha dicho, su forma posee una aptitud pasiva para ser movido, si bien la fuente activa de tal movimiento sea Dios.⁵⁵

c) Las cuestiones disputadas *De potentia*

Volvemos a toparnos con la temática en las cuestiones disputadas,⁵⁶ un texto casi contemporáneo de la *Summa contra Gentiles*. Allí se busca una respuesta acerca de un posible término temporal del movimiento celeste. Para ello, se atiende a su causa final puesto que es la que determina su movimiento. El movimiento del cielo no puede dirigirse hacia él mismo, porque un movimiento no tiene carácter de fin; tampoco hacia la generación y corrupción sublunares; ni a la adquisición sucesiva de su propio *ubi*, como decía Avicena,⁵⁷ porque significaría un regreso al infinito respecto al fin.

Después de esto, parece rechazarse la idea que hemos visto ya en varios lugares, a saber, que el cielo se hace semejante a Dios al causar, la cual aquí viene atribuida en general a ‘ciertos filósofos.’ Sin embargo, si prestamos más atención al texto, vemos que no se trata de la misma interpretación del *Comentario a la Metafísica*. Efectivamente, allí se dirá que ser semejante a Dios al causar era el fin que perseguía el motor próximo del cielo, mientras que aquí estamos ante el fin del cielo mismo.

Aquí aparece el segundo objeto que nos ocupa, que es realizar actualmente lo que se halla virtualmente en la voluntad divina (*explicit in actum id quod est virtute in primo movente*). Tal sentencia resulta esclarecida, en la medida en que en el *De potentia* sólo admite como una posible asimilación a Dios por causar el acto de disponer la materia en orden a que Él pueda infundir el alma espiritual.⁵⁸ En ello el agente estaría cumpliendo la disposición del decreto divino. Pero el *explicit* quedará aún más claro en la siguiente obra que hemos de estudiar.

d) La cuestión disputada *De spiritualibus creaturis*

La palabra ‘explicación’ de la sentencia que indagamos no deja de resultar curiosa. En todo el *corpus* tomasiano, tan sólo hallamos el verbo *explicare* en tercera persona singular del presente de subjuntivo en alguna citación y en un paralelo del presente paso. Esto nos hace pensar en una dependencia que nos remite con bastante seguridad a san Alberto Magno.⁵⁹

54 Cf. Weisheipl, J. A., «The Celestial Movers in Medieval Physics», en *The Thomist*, 24 (1961), pp. 322-323. En este artículo, el autor demuestra que la posición de santo Tomás es decididamente contraria a la de Roberto Kilwardby, quien sostenía que la naturaleza de los cuerpos explicaba suficientemente el movimiento del mundo. Tal doctrina se fundaría, con bastante probabilidad, como sucede en nuestros días, en la presunta autosuficiencia del éter para su movimiento que se expresaría en el tratado acerca del cielo. Allí, empero, santo Tomás reponde: «Non autem esset via solvendi, si moverentur per solum naturae impetum, sicut corpora gravia et levia» (*In De caelo*, II, lect. 18, §458).

55 El razonamiento parece estar, una vez más, inspirado por Avicena: cf. *Liber de Philosophia primae sive Scientia divina*, pp. 489-490, tract. IX, cap. 2, vv. 68-101.

56 Cf. *De potentia*, q. 5, a. 5.

57 Esta opinión había sido asumida empero en la *Summa contra Gentiles*, como hemos visto.

58 Como también afirma en la *Summa Theologiae*: cf. S. Th. I, 50, 1, in c.

59 Aclara bien el sentido de la palabra en el uso albertino este texto: «Simplex enim *plicando* se producit compositum et compositum *explicando* se constituit et restituit simplex» (Albertus Magnus, *Metaphysica*, I, tract. 3, cap. 6, ed. Bernhardus Geyer, vol. XVI, pars I, *Opera Omnia*, Aschendorff, 1964, p. 36; los subrayados son siempre míos). La dependencia es demostrada por los siguientes textos: «... et haec est anima nobilis intellectualis, quam Peripatetici vocant motorem caeli primi, in qua sunt formae, quas per motum caeli *explicat* in materiam» (ibíd., I, tract. 4, cap. 2, pp. 49-50). «... quod intelligentia recipit intellec-

Para éste, los motores intermedios del cielo desarrollan corporalmente lo que se encuentra de manera intelectual en el bien supremo que es Dios.

El único texto en que aparece tal expresión lo encontramos en esta cuestión, cuyo sexto artículo discute acerca de la animación del cielo. Cuando se pregunta por el motivo del movimiento del cielo, aparece el término *explicitet*, ya que Dios es el fin de su motor próximo. Luego hay un espíritu que contempla a Dios y trata de lograr un «bien inteligible abstracto»,⁶⁰ que es el propósito divino respecto al gobierno del mundo y que está últimamente orientado hacia el hombre. Así pues, este espíritu trata de alcanzar la semejanza con Dios en cuanto causa, y además trata de explicar en acto aquello que se encuentra virtualmente en ese bien inteligible.

e) Los comentarios a *De causis* y *De caelo*

En el comentario al libro *De causis* se dilucida el pensamiento neoplatónico, valiéndose de principios aristotélicos. Allí explica la ‘imitación’ de las sustancias separadas respecto de Dios por razón de la causalidad, pues de modo análogo a como Dios es causa universal del ser, el alma del cielo se convierte en causa del movimiento.⁶¹

El escrito más tardío de que disponemos que toca nuestro tema es el *Comentario al De caelo*, que es posterior al *Comentario de la Metafísica*. Vemos cómo retorna a la idea de la asimilación a Dios en el causar. En efecto, en el conocido pasaje en que Aristóteles hace una analogía de los movimientos celestes con los ejercicios gimnásticos (*De caelo*, II, 12, 292 b), santo Tomás comenta los distintos grados de cumplimiento de la perfección que se dan en el mundo.⁶² El único ser que alcanza su perfección a través de un solo movimiento es la última esfera. Lo logra por ser causa universal de todos los cuerpos, gracias a su cercanía con el primer motor inmóvil.⁶³ Sin embargo, aunque el resto de las esferas no son capaces de lograr esta semejanza con Dios mediante un solo movimiento, pero en cuanto que a través de sus diversos movimientos son causas de las cosas sublunares, adquieren con ello una cierta semejanza con el primer motor.⁶⁴

VI. Conclusiones

Vamos a tratar de recopilar las aportaciones de santo Tomás al debate en que nos encontramos. Para comenzar, merece la pena reconocer que el estudioso medieval nos proporciona una visión de conjunto. Dios se convierte en la explicación última de una de las piedras angulares indiscutibles del aristotelismo, que es la teleología. Lo hace, por cierto, como

tualiter, *explicitatur* a coelesti circulo corporaliter, et materialiter recipitur a materia activorum et passivorum» (ibid., pars II, XI, tract. 2, cap. 9, p. 494). En otro lugar, en polémica con los árabes: «Intellectus universaliter agens, sicut dictum est, et illi non convenit cognoscere universale vel particulare, sed potius cognoscere se et modos suos quibus *explicitat* seipsum in instrumenta quibus operatur in materiam» (ibid., cap. 34, p. 526; cf. cap. 10, p. 496).

60 «... finis huius motus non potest esse nisi quoddam *bonum intelligibile abstractum*, propter quod movet substantia intelligens quae movet caelum, *ut scilicet assequatur eius similitudinem, in operando, et ut explicitet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono*; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur» (*De spiritualibus creaturis*, a. 6, in c.; el subrayado es mío). Puede también confrontarse con S. Th. I, 65, 4, in c.

61 Cf. *Super De causis*, lect. 3.

62 Cf. *In De caelo*, II, lect. 18.

63 Cf. ibid., §463.

64 Cf. ibid., §465.

garante de la causalidad eficiente, como nadie duda se dice en *Física VIII* y en el capítulo sexto de *Lambda*. Así se integra también cuanto estaba expresado en el *De caelo* y en *De generatione et corruptione*, sobre la causalidad universal que ejerce el cielo. Éste es el panorama que permite recuperar el antropocentrismo para este contexto, que ha sido ignorado por los intérpretes contemporáneos.

Santo Tomás logra poner de acuerdo en su teoría la exigencia de un motor externo que mueve como causa eficiente y la doctrina del éter: el cielo se encuentra en su lugar natural y no tiene en sí ninguna razón para cambiar. Sólo puede explicarse su movimiento apelando, pues, a una causa eficiente distinta de él. Pero esta causalidad que podríamos llamar con Kosman, psíquica, del motor próximo, no nos obliga a rechazar la causalidad eficiente de Dios.

Pero, ¿de qué suerte de finalidad habla santo Tomás? La causalidad final en el movimiento del cielo hace referencia especialmente a una inteligencia. Esto significa apreciar en todo su valor las palabras de Aristóteles, puesto que él no afirma sólo que el motor inmóvil mueve como amado —sentencia en donde se ha centrado el debate contemporáneo—, sino como lo amado y lo conocido. En otras palabras, hay que explicar de qué manera se halla vinculado el discurso sobre el entendimiento del primer motor y su causalidad. Justo esto es lo que logra el Aquinate. El movimiento del cielo se debe a un agente inteligente, que ejecuta un propósito concreto para el mundo valiéndose de las esferas como instrumento.

De la condición personal de tal causalidad divina se sigue la providencia y el gobierno del mundo. Es ésta también una faceta eficiente de Dios y no sólo la creación, que hemos dejado deliberadamente al margen. Desde Alejandro se comienza a deslizar en el aristotelismo el principio platonizante según el cual se tiende a tratar las sustancias separadas como agentes unívocos. Por el contrario, el Aquinate ha captado perfectamente la peculiaridad del espíritu: el entendimiento es capaz de distintos efectos y de ordenar los acontecimientos hacia un fin (providencia).

La crítica de la doctrina de las Ideas no anula la causalidad formal en el mundo, sino que la reconduce a través de la causa eficiente. El primer agente de cada serie causal no cambia según el movimiento que produce, lo que no obsta para que en él esté con anterioridad el acto que transmite. Esto significa que se puede hablar de 'imitación' sin salir del aristotelismo más estricto.

David Torrijos Castrillejo
torrastr@hotmail.com

Recibido: 10 de febrero de 2011
Aprobado: 15 de abril de 2011