



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Tomás de Aquino contra Avicena: el origen de las formas y la subsistencia de la substancia singular

Autor:

Julio Antonio Castello Dubra

Revista:

Patristica et Mediævalia

2008, 29, 33-42



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TOMÁS DE AQUINO CONTRA AVICENA: EL ORIGEN DE LAS FORMAS Y LA SUBSISTENCIA DE LA SUBSTANCIA SINGULAR

JULIO ANTONIO CASTELLO DUBRA
UBA – CONICET

Es innegable –y ya ha sido señalada suficientemente– la influencia de Avicena en la obra de Tomás de Aquino. Son numerosos los puntos de acuerdo de Tomás con el filósofo árabe o, mejor, los principios y formulaciones que Tomás recoge de él, y en los que se apoya, concernientes tanto a la lógica –la naturaleza del género, la especie y la diferencia, sus relaciones, etc.– como a la metafísica: el ser como objeto primero del intelecto, la identificación de Dios con el ser necesario en el cual el ser y la esencia coinciden, la reformulación del concepto aristotélico de causa eficiente, una prueba racional de la creación, etc. No es menos cierto que Tomás manifiesta una fuerte discrepancia respecto de varios puntos centrales de la metafísica aviceniana, particularmente, respecto del concepto de creación. Tomás se opone abiertamente a que la creación sea entendida como *necesaria* –es decir, no como obra de un agente voluntario– y *mediata* –a través de una serie de emanaciones de sucesivas Inteligencias–¹.

Con todo, el balance de las relaciones entre Tomás y Avicena es bastante más complejo de lo que a primera vista parece. Por una parte, es significativo que, al menos en algunos puntos, las críticas que Tomás efectúa a las conclusiones de Avicena se basan en principios aceptados por el mismo filósofo árabe: tal el caso de la distinción entre el agente particular o físico, que obra moviendo o transmutando, y el agente universal o metafísico, que no obra por movimiento ni transmutación, sino por donación del ser total. Se trata de una distinción que juega un papel central en la solución de numerosas dificultades relativas al concepto de creación, y que Tomás utiliza contra ciertas proposiciones avicenianas que él rechaza². Por otra parte, un axioma fundamental del neoplatonismo como “a partir de lo uno no procede

¹ Sobre las citas y menciones implícitas de Avicena en la obra de Tomás cf. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931, pp. 331-360; G. C. Anawati, “Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne” en A. A. Maurer, et alii (eds.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974, I, pp. 449-465; M. L. Colish, “Avicenna's Theory of Efficient Causation and Its Influence on St. Thomas Aquinas”, en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1975, I, pp. 296-306.

² Cf. M. Colish, “Avicenna's Theory of Efficient Causation ...”, p. 301.

sino algo uno" (*ab uno non fit nisi unum*), que está en la base de toda la doctrina emanatista aviceniana, es fuertemente rechazado por Tomás en el plano "*ad extra*", es decir, en la procesión de las creaturas a partir de Dios, pero es acogido favorablemente en el ámbito "*ad intra*" de la procesión entre las personas divinas³.

Una de las críticas que Tomás frecuentemente dirige contra Avicena se refiere a la producción de las formas inteligibles. La noción de forma, principio de inteligibilidad de lo real, y a la vez, principio constitutivo o núcleo esencial de la cosa, constituyó uno de los legados principales de la vasta tradición platónico-aristotélica que atraviesa toda la Edad Media. Era natural, por tanto, preguntarse cómo es que la forma viene al ser, o en qué sentido lo hace —si acaso lo hace—, y, en tal caso, cuál es el modo de su producción: si por algún tipo de derivación neoplatónica, si por generación en sentido aristotélico, o por creación, etc. Se trata de una cuestión que Tomás trae a colación en numerosos y diversos contextos: cuando trata sobre la capacidad operativa de las causas segundas, o más específicamente, los seres corporales⁴; sobre si la creación se admite en las obras de la naturaleza, es decir, si alguna naturaleza creada tiene la capacidad de crear⁵; sobre si las virtudes se dan en nosotros por naturaleza⁶, o si las virtudes infusas pueden aumentar⁷; sobre si adquirimos el conocimiento a partir de los sentidos⁸, y sobre si un hombre puede proporcionar conocimiento a otro, es decir, ser considerado maestro⁹; sobre si las almas vegetativa y sensitiva son creadas¹⁰; sobre si la materia "obedece" o está sometida con mayor fuerza a las sustancias separadas o ángeles¹¹.

Por lo general, al presentar el tema, Tomás clasifica tres opiniones respecto de la cuestión¹². La primera está representada por la doctrina de Anaxágoras, quien afirmara que "toda cosa se halla en toda cosa", y, como otros filósofos presocráticos, negara la generación propiamente dicha. Según ello, las formas están "como ocultas" en la materia, se entiende como existentes *en acto*, y son extraídas o sacadas a la luz por un cierto agente causal. La segunda opinión está representada, en primer lugar, por Platón, quien postulaba especies "separadas" de las cosas sensibles o "Ideas", de las cuales las formas que se dan en la materia no son más que participaciones.

³ Cf. W. Hankey, "*Ab uno simplici non est nisi unum: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas' Doctrine of Creation*", en W. Otten, W. Hannam and M. Treschow (eds.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse*, Brill, Leiden, 2006, pp. 309-333.

⁴ Cf. *In Sent.* II d. 1, q. 1, a. 4, ad 4^{um}; *SCG* III 69, §§ 2-4.

⁵ Cf. *ST* I 45, a. 8; *De pot.* q. 3, a. 8.

⁶ Cf. *ST* I II q. 63, a. 1; *De virtut.* q. 1, a. 8.

⁷ Cf. *De virtut.* q. 1, a. 11.

⁸ Cf. *De ver.* q. 10, a. 6.

⁹ Cf. *De ver.* q. 11, a. 1.

¹⁰ Cf. *Quodl.* IX q. 5, a. 1.

¹¹ *ST* I q. 110, a. 2; *In Sent.* II d. 7, q. 3, a. 1; *SCG* III 103, §§ 1-3.

¹² Cf. *In Sent.* II d. 1, q. 1, a. 4, ad 4^{um}; *ST* I q. 45, a. 8; *ST* I II q. 63, a. 1; *De virt.* q. 1, a. 8; *De ver.* q. 11, a. 1; *In Met.* VII lect. 7, §§13-15.

En relación con Platón aparece a veces expresamente Avicena, quien postula que las formas fluyen o derivan de un agente separado, la Inteligencia agente o *dator formarum*, mientras que el agente natural —el ente del mundo sublunar— se limita a preparar o disponer la materia para la recepción de la forma. En ambos casos se entiende que las formas no vienen al ser sino *por creación*. La tercera opinión está dada por Aristóteles, para quien la forma no preexiste en la materia sino en potencia, y es conducida al acto por un agente extrínseco, pero no uno separado y remoto, sino material y próximo, el agente natural individual que actúa como causa eficiente. Como es usual en Tomás, la doctrina aristotélica es presentada como la *via media* que soluciona la cuestión¹³. Mientras la primera opinión deriva de una ignorancia de la materia —el desconocimiento de la distinción entre potencia y acto—, la segunda deriva de una ignorancia respecto de la forma —considerar que las formas mismas son producidas como si fuesen realidades subsistentes¹⁴—; mientras la primera considera que las formas son totalmente *ab intrínseco*, la segunda considera que son totalmente *ab extrínseco*¹⁵.

De los múltiples contextos en los que aparece este tratamiento, nos interesa detenernos particularmente en dos, los que conciernen más propiamente al plano físico o metafísico: sobre si los seres corpóreos pueden verdaderamente obrar, y sobre si la creación se admite en las operaciones de la naturaleza. El primero se refiere a si, concedido que Dios obra en todo lo que obra, puede admitirse algún tipo de capacidad causal a los agentes inferiores, especialmente los corporales, o si acaso habrá que concluir que ningún cuerpo es activo, como para decir que “el fuego no calienta, sino que Dios causa el calor al estar presente en el fuego”¹⁶. Se trata, pues, de una polémica contra aquellos que “substraen a las cosas naturales sus acciones propias”. El segundo se refiere, por el contrario, a si dentro del obrar de la naturaleza, es decir, entre los seres creados, hay alguno tal que pueda tener un tipo de operación como lo es la de la creación¹⁷. En cierto sentido, el panorama de ambos contextos es paralelamente opuesto: en el primero, se intenta reservar un margen de acción para la causalidad física que es propia de los entes naturales, considerándolos como causas segundas o instrumentales de la causalidad primaria de Dios; en el segundo, se niega terminantemente que creatura alguna pueda participar de la causalidad universal del ser —que es propia y exclusiva de Dios—, ni siquiera actuando en calidad de causa instrumental.

Es significativo que en la clasificación de las tres opiniones sobre el origen de las formas Avicena aparezca generalmente asociado a Platón. En

¹³ “Tertia est Aristotelis, media inter has” (cf. *In Sent.* II d. 1, q. 1, a. 4, ad 4^{um}); “Tertia est via Aristotelis media” (cf. *De virtut.* q. 1, a. 8); “... secundum doctrinam Aristotelis, via media inter has duas tenenda est” (cf. *De ver.* q. 11, a. 1).

¹⁴ Cf. *ST I* q. 45, a. 8.

¹⁵ Cf. *ST I II* q. 63, a. 1.

¹⁶ Cf. *SCG III* 69, a. 1; *In Sent.* II d 1, q. 1, a. 4; *ST I* q. 115, a. 1; *De pot.* q. 3, a. 7; *De ver.* q. 5, a. 9, ad 4^{um}.

¹⁷ Cf. *ST I* q. 45, a. 8; *De pot.* q. 3, a. 8.

ocasiones, es presentado como una suerte de derivación o modificación del platonismo, como si representara una especie de platonismo “en versión débil”¹⁸. En efecto, según Tomás, Avicena no sostuvo como Platón que las formas existen por sí mismas separadas de la materia, sino a lo sumo, las colocó en una inteligencia agente. Y mientras que Platón pretendía dar cuenta de la producción de las formas en la materia mediante la participación en las formas superiores, Avicena, al menos, reservaba algún tipo de lugar para el agente causal del mundo sublunar, pero con una función meramente subsidiaria: limitarse a preparar o *disponer* la materia para la recepción de la forma¹⁹. De este modo, el componente propiamente activo queda del lado del agente superior o espiritual.

Entre las doctrinas que Tomás de Aquino recoge de Avicena se halla la cuádruple división de la causa eficiente aristotélica en *perficiens*, *disponens*, *adiuvans*, y *consilians*²⁰. Tomás no se privará de utilizar el concepto de causalidad “dispositiva” para dar solución a cuestiones no menores²¹. Sin embargo, se resiste aquí a conceder tan mínimo margen de acción a los seres naturales. Por eso es que el platonismo debilitado de Avicena termina siendo ubicado como la versión más moderada o el grado mínimo entre las opiniones de aquellos que privan a las cosas naturales de sus acciones propias, superado por el platonismo “en versión fuerte” de Avicibrón —para quien los cuerpos carecen totalmente de acción—, y por el rígido ocasionalismo de los teólogos del *kalam*, quienes consideran que Dios crea inmediatamente *todas* las formas, tanto substanciales como accidentales²².

Como vemos, en el contexto del tratamiento de la eficiencia de las causas segundas, el error de Avicena consistía en desconocer el plano de la operatividad física de estos seres, reduciéndolo a la causalidad de un agente trascendente a dicho ámbito: la Inteligencia agente o *dator formarum*. En

¹⁸ “Alia opinio huic contraria fuit Platonis [...]: et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennae” (cf. *In Sent.* II d. 1, q. 1, a. 4, ad 4^{um}); “Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequens ...” (cf. *ST* I q. 115, a. 1); “... Platonici posuerunt formas quae sunt in materia, causari ex immaterialibus formis [...]. Et hos, quantum ad aliquid, secutus est Avicenna ...” (cf. *ST* I q. 110, a. 2), todos subrayados nuestros.

¹⁹ “Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu” (cf. *ST* I q. 65, a. 4); “Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant. Avicenna, vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere. Accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponunt solummodo proveniebant: in quo a priore stultitia declinabat” (cf. *SCG* III 69, §§ 3-4); “Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam ...” (cf. *De virtut.* q. 1, a. 8); cf. *In Sent.* II d. 1, q. 1, a. 4, ad 4^{um}; *ST* I q. 110, a. 2; *ST* I q. 84, a. 4.

²⁰ Cf. *In Met.* V lect. 2, § 4; cf. *In Phys.* II lect. 5, § 5.

²¹ Como v.g., la producción del alma humana: cf. *De pot.* q. 3, a. 9, ad 2^{um}, ad 5^{um}, ad 6^{um}, ad 9^{um}, ad 21^{um}.

²² Cf. *SCG* III 69; cf. J. A. Castello Dubra, “Tomás de Aquino y las condiciones de posibilidad de una ciencia natural”, en *Patristica et Mediaevalia* 27 (2006) pp. 73-86.

el contexto de la cuestión de si se admite la creación en las obras de la naturaleza, es decir, si alguna naturaleza creada es capaz de crear, el error de Avicena —siempre desde el punto de vista de Tomás— consistirá, por el contrario, en inmiscuir en el plano físico una causalidad que es exclusiva del agente primero y universal o metafísico. La razón que estaría a la base de esto, según Tomás, sería la siguiente. Si la naturaleza no puede hacer nada *ex nihilo*, la generación deberá realizarse a partir de algo preexistente. Aquello preexistente debe serlo en potencia y no en acto —pues si es en acto, ya es, y no se genera; y si no está en potencia sería *ex nihilo*—. Pero ocurre que lo generado está en potencia, por el lado de la materia, pero también en acto, por el lado de la forma. De modo que la acción de la naturaleza, que obra siempre a partir de algo preexistente, habrá de limitarse, por el lado de la materia, a disponerla para la forma; pero la generación de ésta, no podrá provenir de la naturaleza, sino de un agente superior a la misma (*agens supernaturale*) capaz de producir la forma *ex nihilo*²³. Vale decir que las formas son propiamente *creadas*.

Característico del modo en que Tomás entiende la doctrina de Avicena es el hecho de que la inscriba en una forma general del considerar las cosas. En efecto, Tomás en más de una oportunidad señala que la doctrina de Avicena sobre la producción de las formas es “consonante” con su teoría del conocimiento, y su doctrina acerca de las virtudes²⁴. Tal como Avicena considera que las formas que se dan en la materia fluyen de la Inteligencia agente, del mismo modo las formas inteligibles que se dan en el alma humana —vale decir, los conceptos inteligibles que constituyen nuestro conocimiento universal— provienen de un Intelecto separado que no es una facultad del alma individual. Y así como en el plano físico, los agentes inferiores sólo se limitan a disponer la materia, del mismo modo, en nosotros, las potencias de la imaginación no vienen sino a preparar y predisponer para la acción de la Inteligencia agente²⁵. El paralelismo se extiende también a la adquisición de

²³ “Dicendum, circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus, qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere quod actu praeexistit illud quod generatur. Oportet autem quod praeexistat potentia et non actu; si enim non praeexistet potentia, fieret ex nihilo; si vero praeexistet actu, non fieret: quia quod est, non fit. Sed quia res generata est in potentia per materiam, et in actu per suam formam; posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materiae praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex praesuppositione, non operabatur, secundum eos, natura, nisi ex parte materiae disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri et non praesupponi, oportet esse ex agente qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas” (cf. *De pot.* q. 3, a. 8).

²⁴ “Dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum” (cf. *De virtut.* q. 1, a. 8).

²⁵ Cf. *SCG* II 76, § 12; *De an.* a. 15; *De ver.* q. 10, a. 6; *De virt.* q. 1, a. 8.

las virtudes: éstas proceden igualmente *ab extrinseco*, y el ejercicio —las acciones del hombre— sólo predispone para su recepción²⁶. Incluso Tomás ve en la misma raíz la posición según la cual la materia tiene una “obediencia” o un sometimiento mayor para con las substancias separadas²⁷.

Hasta aquí podemos, entonces, sintetizar el principio que está a la base de la posición de Avicena y contra el cual Tomás reacciona de la siguiente manera: *el ente sensible —el ente del mundo de la experiencia inmediata y natural—, o bien, el aspecto inteligible y esencial que constituye al ente sensible, es reducido a un principio inteligible que pertenece a un orden trascendente y superior a aquél. Lo cual, a su vez, forma parte de una tendencia u orientación general a considerar el ámbito de la sensibilidad y el devenir como la antesala o el escenario para la acción del principio inteligible y espiritual.*

Tomás no se limita a exponer las conclusiones de Avicena, sino que reconstruye la argumentación que habría llevado a ellas. Sobre la cuestión del origen de las formas Tomás señala un par de argumentos. El primero, de índole general y estrictamente metafísica, indica que, como las formas en sí mismas carecen de materia, no se comprende cómo puedan venir al ser, si no es por creación. Se entiende: si no pueden ser generadas, esto es, producidas a partir de una materia, han de ser producidas *ex nihilo*, esto es, creadas²⁸. El segundo se remite al hecho de que en algunos seres naturales inferiores se da un modo especial de producción como la generación por putrefacción. Lo que significa que, si ha de cumplirse el principio de que lo semejante produce lo semejante, el verdadero agente ha de buscarse en una causa superior de distinta especie²⁹.

Tomás responde a estos argumentos con una batería de nociones fundamentales de la ontología y de la física aristotélicas. Tomás se remite al análisis del filósofo en el libro VII de la *Metafísica*, donde demuestra que ni la materia ni la forma se generan, sino el compuesto, v.g., la esfera de bronce. Así como el artesano no produce el bronce, tampoco la esfera. De lo con-

²⁶ Cf. *De ver.* q. 11, a. 1; *De virtut.* q. 1, a. 8.

²⁷ Cf. *In Sent.* II d. 7, q. 3, a. 1; *SCG* III 103, §§ 1-3; *Quodl.* IX q. 4, a. 5.

²⁸ “Non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia: cum non habeant materiam partem sui. Unde, si fiunt, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari. Et quia creatio solius Dei actus est, ut in secundo ostensum est, sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat” (cf. *SCG* III 69, § 2); “Propter hoc namque quidam coacti sunt dicere, omnes formas esse ex creatione. Nam ponebant formas fieri, et non poterant ponere quod fierent ex materia, cum materia non sit pars formae: unde sequebatur quod fierent ex nihilo, et per consequens quod crearentur” (cf. *In Met.* VII lect. 7, § 14); “Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse; qui praecipue ex duobus movebantur. Primo quidem, quia cum formae non habeant materiam partem sui, non possunt fieri nisi ex nihilo, unde oportet quod a creature fiant” (cf. *Quodl.* IX q. 5, a. 1).

²⁹ “... et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus; sicut in his quae per putrefactionem fiunt” (cf. *In Sent.* II d. 1, q. 1, a. 4, ad 4^{um}); “Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex sibi similibus, sicut animalia ex putrefactione generata. Unde videtur quod horum formae ex altioribus principiis proveniunt. Et pari ratione aliae formae, quarum quaedam sunt multo nobiliores” (cf. *SCG* III 69, § 6).

trario, se iría al infinito, pues para generar la forma —la esencia de la esfera— habría que producirla, a su vez, a partir de una materia y de una forma³⁰. El error del primer argumento, pues, consiste en considerar a las formas como el término de la producción, como aquello mismo que es producido. En rigor, la forma, propiamente hablando, no deviene (*forma non proprie fit*), sino en todo caso, lo que propiamente deviene es el compuesto al cual pertenece. Es decir, las formas se generan y se corrompen por accidente, en tanto y en cuanto se genera y se corrompe el compuesto individual³¹. El argumento toma, pues, a la forma *como si fuera una realidad subsistente*, como si existiera con independencia del compuesto del que es principio³². Según la ontología aristotélica, lo que propiamente es, lo que es “en sentido absoluto o irrestricto” (*haplôs, simpliciter*), es la *ousia*, la substancia³³ —entendida aquí como la substancia primera, el ente concreto individual—. De todo aquello que no es este ente se puede decir que es, sólo en la medida en que es algo *de* este ente. Ahora bien, el devenir o hacerse (*fieri*) se corresponde con el ser (*esse*) —pues el ser es precisamente el término de la producción (*factio*)—. La substancia compuesta es lo que propiamente es o existe, y la forma es aquello *por lo cual* ella existe. Por tanto, tal como lo que propiamente existe es la substancia compuesta, y no la forma, lo que propiamente es hecho o producido, no es la forma sino aquélla³⁴.

Con esta misma base puede responderse al segundo argumento. Si lo que propiamente es producido es el compuesto, cabe perfectamente hablar de que “lo semejante produce lo semejante”, sin necesidad de buscar un principio superior o forma “separada”. Así como lo producido (*factum*) no es una forma subsistente, del mismo modo lo que produce o actúa (*faciens*) no es una forma separada, sino una forma “realizada” en una cierta materia determinada, vale decir, otro ente concreto individual. El agente semejante es el

³⁰ Cf. Arist., *Met.* VII 8, 1032a24-1033b19; cf. *In Met.* VII lect. 5, §§ 1-10.

³¹ “Sed sicut probat Aristoteles in VII *Metaphys.*, id quod proprie fit, est compositum, formae autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsae generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis” (cf. *ST I* q. 65, a. 4); “Sed sicut Philosophus probat in VII *Metaphys.*, hoc quod proprie fit, est compositum, hoc enim proprie est quasi subsistens” (cf. *ST I* q. 110, a. 2).

³² “Dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur” (cf. *De virtut.* q. 1, a. 11); “... hoc accidit eis ex ignorantia formae. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens” (cf. *ST I* q. 45, a. 8).

³³ Cf. Arist., *Met.* VII 1, 1028a29-31.

³⁴ “... formae non habent esse, sed composita habent esse per eas, sic enim alicui competit fieri, sicut et esse” (cf. *ST I* q. 65, a. 4); “Forma autem non dicitur ens quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est, et sic per consequens nec forma proprie fit; eius enim est fieri, cuius est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse” (cf. *ST I* q. 110, a. 2); “Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est; ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma” (cf. *SCG III* 69, §21); “Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis: unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quod fit, id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri” (cf. *De pot.* q. 3, a. 8).

mismo compuesto, se entiende, un ente individual numéricamente distinto, pero de la misma especie³⁶. Por lo demás, el caso de la generación por putrefacción es salvado en la medida en que se ciñe sólo a los animales más imperfectos; para la generación de individuos con formas de un grado superior se requiere ya una generación seminal³⁶.

En síntesis, Tomás responde a la doctrina aviceniiana de la producción de las formas con el análisis aristotélico de la generación —que indica la necesidad de dos principios preexistentes no sujetos a generación, la materia y la forma— y la ontología aristotélica de la substancia, la subsistencia de la substancia singular. A la “derivación” metafísica de las formas naturales a partir de un principio trascendente al plano físico, Tomás le responde con una causación física de otro ente encarnado en la materia. *El ente singular y sensible, perteneciente al mundo de la experiencia inmediata y natural, es causado por otro ente singular igualmente perteneciente a dicho ámbito.*

Por cierto, no será a este plano a donde lleguen los límites de la ontología tomista. En última instancia, el ente subsistente, la substancia, desde otro punto de vista —uno más elevado—, se revelará como un ente que “tiene el ser” (*habet esse*). Porque en todo otro ente que no es Dios —el ser mismo subsistente (*ipsum esse subsistens*)—, el ser —en el sentido del hecho mismo o el acto de existir (*actus essendi*)— es “otro” que la esencia, es distinto de aquello por lo cual el ente es lo que es —por lo cual es esta realidad o esta otra, v.g., una piedra, una planta, un animal—. El *esse* “entra en composición” con la esencia, está “fuera de los límites” de la misma. De modo que si el ente que tiene el ser, no es un ente por sí, lo será por otro, es decir, recibirá el ser a partir de aquel otro ente subsistente. En una palabra, el ente que no es su ser, sino que *tiene* el ser, lo tiene por participación (*per participationem*)³⁷. Una vez más, aquella distinción real entre el ser y la esencia que le permite a Tomás arribar a esta conclusión la toma precisamente de Avicena. Por lo general, suele señalarse que Tomás se distancia de la formulación aviceniiana de esta distinción, cuando le reprocha a Avicena el haber considerado al ser como un “accidente” de la esencia³⁸. En cualquier caso, a la ontología aris-

³⁶ “Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporaliū aliqua forma immaterialis; sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito” (cf. *ST I* q. 65, a. 4); “Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideo id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem” (cf. *ST I* q. 110, a. 2); “Ex hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus, quod formae sunt ex agentibus naturalibus: nam, cum factum oportet esse simile facienti, ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens, esse compositum, et non forma per se existens, ut Plato dicebat; ut sic sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in materia in actum reducta; ita generans sit compositum, non forma tantum; sed forma sit quo generat: forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus et in his ossibus et in aliis huiusmodi” (cf. *De pot.* q. 3, a. 8).

³⁶ Cf. *SCG III* 69, § 24.

³⁷ Cf. *ST I* q. 44, a. 2; *SCG II* 15, § 5; *De pot.* q. 3, a. 5.

³⁸ Cf. *In Met.* IV, lect. 2, § 11.

totética de la substancia singular, Tomás de Aquino le superpone, o, quizá mejor, le atraviesa una metafísica creacionista que se vale del concepto neoplatónico de participación.

Así las cosas, podría uno preguntarse qué es lo que se ha ganado o en qué se ha realmente avanzado respecto del planteo aviceniano. Por cierto, Tomás ha planteado dos “correcciones” al mismo: ha restituido la causalidad física propia de los entes naturales, ha reformulado la causalidad metafísica restringiéndola al único y exclusivo agente universal. Pero *mutatis mutandis*, ¿qué queda, finalmente, de aquella subsistencia de la substancia singular? ¿No es reducido el ente de la experiencia inmediata y natural a sus principios, o, más precisamente, a su principio, uno totalmente trascendente a dicho ámbito? Tomás efectúa una *doble* reducción: de los efectos observables a sus causas próximas, de éstas a su causa primera; del plano de la *generación* física entendida al modo aristotélico, al plano de la *creación* formulada sobre la base del ser por participación. Esta doble reducción es la que se expresa en la *doble* composición que puede afectar a los seres creados: la composición de materia y forma —que caracteriza a las substancias materiales—, y la composición de esencia y ser —que caracteriza tanto a éstas como a las inmateriales—. Tenemos, en verdad, como dos momentos de la subsistencia: la *subsistencia substancial*, la de “*las cosas que son*”, y más a fondo —o al fondo de ellas—, la *subsistencia ontológica*, la del “*ser mismo*” que es.

El rasgo más distintivo del pensamiento de Tomás de Aquino al respecto consiste en que el ente que es punto de partida y dato inicial de la investigación filosófica se presenta bajo un doble aspecto: como naturaleza y, a la vez, como creatura, como caracterizado por la substancialidad y por la participación, para expresarlo en términos de dos de las obras más importantes de la literatura tomista de las últimas décadas³⁹. La *subsistencia substancial* del ente no es —o intenta no ser— afectada por o diluida en la *subsistencia ontológica* de aquel ser que es su fundamento.

En general, puede decirse que hay dos tipos de actitudes con respecto al objeto y el desarrollo de la indagación filosófica: una —a la que convencionalmente podemos denominar “aristotélica”— que toma como punto de partida al mundo múltiple y variado de la experiencia, y trata de profundizar en sus principios y causas, hasta llegar a los primeros principios y causas; otra —a la que de modo igualmente convencional vamos a denominar “hegeliana”— que no toma por punto de partida más que al objeto mismo de la filosofía, el único que, según ella, puede caberle: lo Absoluto. En la primera actitud, del punto de partida arribamos al principio, pero el principio es siempre principio de algo, de suerte que siempre permanece presente aquel punto de partida, en calidad de aquel fenómeno que se ha querido salvar. En la otra, el principio ya no es principio de otra cosa, sino el Todo que contiene todo en sí; en él habrá de salvarse todo fenómeno, si acaso ha de ser salvado. El doble momento de la subsistencia substancial y ontológica, al que

³⁹ Cf. J. A. Aertsen, *Nature and creature: Thomas Aquinas' Way of Thought*, Leiden, Brill, 1988; R. Te Velde, *Participation and Substantiality*, Brill, Leiden, 1995.

Tomás de Aquino arriba por la doble reducción, y que caracteriza su pensamiento, puede ser evaluado como una provechosa síntesis entre los elementos de una y otra actitud presentes en las vastas tradiciones aristotélica y neoplatónica de la Edad Media; también, y no en menor medida, puede ser evaluado como una inestable tensión que conduce a no pocos puntos problemáticos –precisamente aquellos puntos de cruce o de “roce” entre ambos componentes–. En tal caso, se trataría de una tensión que es inherente a estos dos polos entre los que se mueve toda especulación filosófica. Baste esta conclusión para señalar, sin necesidad de anacronismos ni forzadas “actualizaciones”, un aspecto de la presencia o del presente de una de las figuras centrales del pensamiento medieval.

ABSTRACT

Avicenna's influence on Thomas Aquinas's work is undeniable. Some of his fundamental metaphysical notions are based on Avicennian formulas, which does not prevent him from criticising severely diverse aspects of the Avicennian doctrine of creation. In several moments of his work, Thomas criticises, in particular, Avicenna's doctrine according to which the forms of the entities of the sublunary world flow from a superior Intelligence (the *dator formarum*). Thomas attributes this doctrine to the disability to explain the origin of forms other than by creation. The true solution presupposes, according to Thomas, analyze the generation of composite substances following the Aristotelian principles (*Met.* VII, 8): what is properly generated is what properly exists, that is to say, not the form, but the compound. Thomas applies this solution to the polemic about the capacity of natural bodies to act –in other terms, about the efficiency of secondary causes– and to the question whether creation is mixed within the works of nature –that is to say, whether any created nature at all can create–. In synthesizing the Aristotelian ontology of the primary substance and the creationist metaphysics, Thomas has betted for the subsistence of concrete beings in the world of natural experience.