



FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

**El Dios de Aristóteles y el Dios de Tomás de Aquino:  
Consideraciones sobre la noción de Dios desde  
la filosofía y desde la religión**

Por

**María Luisa Collet Heller**

Trabajo final de carrera presentado para optar al título de  
Licenciada en Humanidades, opción: Filosofía

Director de tesis

Francisco O'Reilly

Montevideo, Uruguay,

2021

## Descargo de responsabilidad

La autora de este trabajo final de carrera declara que es la única responsable de su contenido, y en particular de las opiniones expresadas en él, las que no necesariamente son compartidas por la Universidad de Montevideo; asimismo, declara que no se infringe ningún derecho de terceros, ya sea de propiedad intelectual, industrial o cualquier otro. En consecuencia, es la única responsable y de manera exclusiva puede asumir eventuales reclamaciones de terceros (personas físicas o jurídicas) que refieran a la autoría de la obra y a otros aspectos vinculados a ésta, incluido el reclamo por plagio.

Agradezco especialmente a Francisco O'Reilly por su guía y consejo, no tan sólo durante la elaboración de este trabajo final de carrera, sino a lo largo del camino de formación que recorrí en estos años en la facultad. Asimismo, agradezco a Teresa Heller y a toda mi familia por su apoyo incondicional durante mis estudios y, especialmente, durante la elaboración del trabajo. Por último, a Francesca Puppi, mi compañera de estudios, quien me acompañó desde el principio hasta el final en este recorrido.

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	4
Resumen.....	7
Palabras clave: .....	7
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO I: El Primer Motor Inmóvil de Aristóteles .....</b>	<b>13</b>
Consideraciones introductorias .....	13
I.    Acerca del acceso a la existencia de Dios: <i>An sit</i> .....	14
Buscando una explicación para el tiempo .....	14
Imposibilidad de la regresión al infinito.....	19
II.   Acerca de la naturaleza de Dios: <i>Quid sit</i> .....	22
Dios como acto puro, desprovisto de toda potencialidad .....	22
Entre el monoteísmo y el politeísmo .....	24
III.  Acerca de la actividad divina .....	26
La actividad del Primer Motor Inmóvil: pensamiento de sí mismo .....	26
Dios como causa final o causa eficiente.....	29
<b>CAPÍTULO II: El comentario de Tomás de Aquino al libro XII de la <i>Metafísica</i> de Aristóteles .....</b>	<b>35</b>
Consideraciones introductorias .....	35
I.    Acerca del acceso a la existencia de Dios: <i>An sit</i> .....	37
II.   Acerca de la naturaleza de Dios: <i>Quid sit</i> .....	45
Dios como pura actualidad .....	45
La multiplicidad de motores .....	46
III.  Acerca de la actividad divina .....	49
La actividad del Primer Motor Inmóvil: pensarse a sí mismo.....	49
Dios como causa final o causa eficiente.....	52

<b>CAPÍTULO III:</b> .....	<b>55</b>
<b>Hacia una superación de la dialéctica del Dios de los filósofos y el Dios de la religión</b> .....	<b>55</b>
El Dios de los filósofos y el Dios de la religión como incompatibles .....	55
El conflicto entre la razón y la fe .....	62
La respuesta de Tomás de Aquino .....	65
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>72</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>76</b>

## **Resumen:**

El siguiente trabajo final de carrera tiene como objetivo analizar el concepto de Dios presente en la metafísica aristotélica y dentro de la tradición cristiana, en el marco de la discusión planteada en la Época Moderna por Blaise Pascal sobre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión. Se buscará comprender si la relación entre dichas nociones de lo divino es, en efecto, una relación de oposición e incompatibilidad, como sugiere el filósofo francés, o si, por el contrario, el vínculo entre el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación puede entenderse como un vínculo de complementariedad y enriquecimiento mutuo. Para realizar dicho análisis, se tomarán los capítulos VI al X de la *Metafísica* de Aristóteles, y el *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*, textos que se complementarán con otras obras de los propios autores, así como bibliografía secundaria.

Como conclusión, se planteará que podemos encontrar cierta continuidad entre la noción clásica del Dios de los filósofos y el Dios de la religión, detrás de los cuales encontramos un vínculo entre razón y fe de complementariedad y enriquecimiento mutuo. Se sostendrá que la problemática formulada por Pascal responde, principalmente, al riesgo de que una perspectiva excesivamente racionalista conduzca a un vaciamiento del concepto de Dios, fenómeno que no necesariamente ha de darse en la teología natural. De esta manera, se concluirá que, dentro de la tradición cristiana, la filosofía puede constituir un punto de partida para el conocimiento de Dios, enriqueciendo la noción religiosa de lo divino, y reforzándola.

## **Palabras clave:**

Dios de los filósofos, Dios de la religión, Aristóteles, Tomás de Aquino, teología natural.

**Abstract:**

The following final degree project aims to analyze the concept of God present in Aristotelian metaphysics and in the Christian tradition, within the framework of the discussion raised in the Modern Era by Blaise Pascal on the God of philosophers and the God of religion. It will seek to understand if the relationship between these notions of the divine is, in fact, a relationship of opposition and incompatibility, as suggested by the French philosopher, or if, on the contrary, we can understand the link between the God of philosophers and the God of Revelation as a relationship of complementarity and mutual enrichment. To carry out this analysis, chapters VI to X of Aristotle's *Metaphysics*, and the *Commentary on Book XII of Aristotle's Metaphysics* will be used, texts that will be complemented with other works by the same authors, as well as secondary bibliography.

As a conclusion, it will be argued that we can find a certain continuity between the classical notion of the God of philosophers and the God of religion, behind which we find a relationship between reason and faith of complementarity and mutual enrichment. We will argue that the problem formulated by Pascal responds, mainly, to the risk that an excessively rationalist perspective leads to an emptying of the concept of God, a phenomenon that does not necessarily have to occur in natural theology. Thus, we will conclude that, within the Christian tradition, philosophy can constitute a starting point for the knowledge of God, enriching the religious notion of the divine, and also allowing itself to be enlightened by it.

**Key words:**

God of the philosophers, God of religion, Aristotle, Thomas Aquinas, Natural Theology.

## INTRODUCCIÓN

Desde sus orígenes, la filosofía se ha preguntado por el primer principio de todo lo existente, interrogante de la cual el ser humano, deseoso buscador de la verdad, no ha podido escapar. Son diversas las respuestas que distintas culturas a lo largo del tiempo dieron a esta pregunta. No obstante, entre ellas suele aparecer un concepto común que difícilmente podemos pasar por alto: la noción de lo divino o absoluto. En su búsqueda por comprender la realidad y alcanzar la verdad, el hombre ha dado mediante la especulación filosófica con diversas maneras de concebir la causa primera de todo aquello que existe, presentando una determinada concepción de lo divino. Desde la Grecia antigua hasta la actualidad, encontramos distintas nociones de Dios que sin duda han configurado la visión de la realidad propia de Occidente.

Ahora bien, aquella noción de lo divino planteada por la filosofía se ha encontrado en el camino con concepciones religiosas de Dios, las cuales muchas veces han contribuido a la reflexión filosófica sobre lo absoluto y, en otros casos, se han distanciado de esta, acentuando la brecha entre fe y razón. A lo largo del tiempo, filosofía y religión han sabido ser aliadas, así como enemigas, planteando un concepto de Dios a veces complementario y mutuamente enriquecedor y, en otras instancias, manifiestamente disímil y opuesto.

El siguiente trabajo tiene como objetivo general analizar la relación entre el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación, apuntando así a comprender si se trata de una relación de discontinuidad e incluso oposición o incompatibilidad, o más bien de continuidad y enriquecimiento mutuo. El trabajo buscará, de esta manera, abordar el problema antiguo pero planteado de manera más explícita por Blaise Pascal acerca de la aparente radical oposición entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y el Dios de los filósofos y los sabios. Frente a un racionalismo que ha olvidado al Dios vivo de la religión, irreductible a un principio filosófico, el filósofo francés arremete contra la noción filosófica de Dios, planteando como problema la tensión y el conflicto entre dos dioses que parecen distanciarse el uno del otro. En contraposición con las doctrinas metafísicas,

el Dios de la religión sería un Dios vivo, personal, comprometido, muy distinto del Dios inmutable, impersonal e indiferente del que pretenden hablar los filósofos.

A partir del planteo de Pascal surge, pues, la pregunta de si el Dios de los filósofos debe ser ignorado y dejado de lado por la religión. ¿Se trata de un Dios que carece de sentido para el religioso, y que incluso distorsiona su noción de lo divino? El ser inmutable que afirman conocer los filósofos parecería ser un Dios que poco tiene que ver con el Dios personal que nos presenta la religión.

Así pues, el trabajo se planteará como objetivo general abordar esta problemática, distinguiendo cómo es la relación entre estas dos nociones de lo divino, y, para ello, tomará como referencia al Dios de Aristóteles como representante del Dios de los filósofos, y al Dios de Tomás de Aquino como representante del Dios de la revelación.

Con respecto a los objetivos específicos, el trabajo buscará, en primer lugar, analizar la noción filosófica sobre Dios que encontramos presente en Aristóteles, teniendo en cuenta que el Estagirita plantea una noción de lo divino desde la concepción clásica del Dios de los filósofos. Buscaremos desentrañarla para distinguir, de modo general, sus aspectos principales: cómo se da el acceso al conocimiento de la existencia de Dios, cómo es la naturaleza de aquel Primer Motor Inmóvil del cual nos habla Aristóteles, y cómo entiende este su actividad divina.

En segundo lugar, el trabajo buscará analizar la lectura que Tomás de Aquino, filósofo de la tradición cristiana, realiza del Dios aristotélico, teniendo en cuenta el concepto de relación entre filosofía y religión que nos propone. Intentaremos distinguir, a grandes rasgos, aquellos aspectos que comparten el Dios del Estagirita y el Dios de Aquino, así como sus diferencias principales. Apuntaremos así a trazar un esquema general sobre la concepción clásica del Dios de los filósofos y el Dios de la revelación presente en estos dos autores.

Por último, como objetivo específico nos propondremos comprender, de modo general, qué aspectos pueden conducir a un distanciamiento entre el Dios de la razón y el Dios de la fe en el marco de la problemática planteada. Tendremos particularmente en cuenta los planteos realizados por Pascal, en los cuales el Dios de los filósofos responde a una determinada concepción de lo divino.

La hipótesis que se defenderá en el trabajo será que, si bien encontramos varias diferencias entre el Dios de Aristóteles y el Dios del Aquinate, ello no quita que el Dios de la filosofía pueda enriquecer en algunos aspectos al Dios de la religión. El hecho de que Tomás de Aquino dedique tantas líneas a comentar el texto de Aristóteles nos invita a pensar que quizás el Dios de la razón tiene algo que decir al Dios de la fe. Si bien Aquino se distancia del Estagirita en algunos aspectos, reconoce a la vez en la metafísica aristotélica varios elementos que pueden enriquecer y robustecer la comprensión de la religión sobre la naturaleza divina.

Así pues, detrás de la problemática acerca de la relación entre el Dios de la revelación y el Dios de la filosofía, se plantea de fondo la cuestión sobre la relación entre aquellas dos vías de acceso a Dios, la fe y la razón. En el trabajo buscaremos comprender que no se trata de un vínculo de conflicto y oposición, sino de uno de enriquecimiento mutuo. La razón puede robustecer al Dios de la fe y, asimismo, purificarlo de supersticiones, a la vez que la fe, superando el Dios de los filósofos, le permite a la razón comprender aspectos que el entendimiento por sí solo no es capaz de alcanzar.

El análisis no se reducirá a señalar los puntos de contacto entre el Dios de la fe y el Dios de la razón. Plantearemos que la principal diferencia entre estas dos visiones acerca de Dios radica en el concepto de creación, el cual dará un giro copernicano a nivel metafísico a la comprensión de la naturaleza divina desde la filosofía, manteniendo, no obstante, varios aspectos del Dios de Aristóteles. Los puntos de contacto con el Dios de la fe que se distinguen en la metafísica del Estagirita, como la noción de simplicidad y la idea de finalidad, no son reemplazados por otra comprensión acerca de lo divino radicalmente diferente, sino que son reforzados y enriquecidos por el concepto cristiano de creación, presente en Aquino. De esta manera, por un lado, con respecto a la simplicidad, precisamente, la naturaleza del Creador es simple, ya que sólo el que tiene el ser por sí puede crear. Por otro lado, con respecto a la finalidad, la noción de creación la enriquece ya que, justamente, en tanto que es Creador, Dios gobierna al mundo y lo conduce hacia su fin.

Con respecto a los obstáculos para una comprensión de la filosofía y la religión como vías complementarias en el conocimiento de Dios, se planteará brevemente que la principal amenaza al Dios de la revelación parecería ser, en el marco de la discusión planteada, el vaciamiento del componente religioso de la noción de Dios que puede darse

de la mano del racionalismo. Se tendrá en cuenta que, precisamente, la relación de oposición entre el Dios de los sabios y el Dios de la fe planteada por Pascal responde a un contexto en el cual, a sus ojos, filósofos racionalistas atentan, en mayor o menor medida, contra la concepción propiamente religiosa de Dios.

En lo relativo a la metodología del trabajo, utilizaremos el libro XII –más concretamente, los capítulos 6 al 10– de la *Metafísica* de Aristóteles para analizar la comprensión del Estagirita acerca de la naturaleza divina. A la vez, emplearemos el *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles* escrito por Tomás de Aquino, el cual se complementará con la *Suma contra los gentiles* y otros textos del autor, para así comprender mejor la relación entre la fe y la razón como la concibe el Aquinate. Analizaremos estos textos asimismo a la luz de fuentes secundarias que nos guíen en este análisis como Giovanni Reale, William Guthrie, Étienne Gilson, Enrico Berti, Marcelo Boeri, y otros autores contemporáneos.

Por otro lado, para abordar la problemática aún vigente acerca del Dios de los filósofos y el Dios de la religión, tomaremos fragmentos de Pascal, así como de autores contemporáneos que analizan dicha problemática como, por ejemplo, Joseph Ratzinger, Eleonore Stump, Anthony Kenny, y otros.

Por último, debemos aclarar que realizaremos este trabajo principalmente a partir de una determinada noción del Dios de los Filósofos –desde la tradición clásica–, centrándonos en el análisis del Dios de Aristóteles. Sin embargo, se podría ampliar este concepto del Dios de los filósofos incluyendo autores posteriores al Estagirita que difieren de éste en su comprensión acerca de la naturaleza divina. Si bien tendremos en cuenta en este análisis el contexto en el cual Pascal plantea la problemática sobre estas dos nociones de Dios –lo cual nos requerirá hacer alusión a la noción cartesiana de Dios–, no analizaremos exhaustivamente nociones modernas y contemporáneas en torno a lo divino, las cuales sería interesante incorporar en una futura investigación.

## **CAPÍTULO I:**

### **El Primer Motor Inmóvil de Aristóteles**

#### **Consideraciones introductorias**

La pregunta por la naturaleza de lo divino atraviesa a la filosofía desde sus inicios. Dentro del pensamiento griego, filósofos como Aristóteles han abordado dicha cuestión, postulando la existencia de un principio explicativo último de la realidad. En la *Metafísica*, y más específicamente, en el libro XII, el Estagirita ofrece una explicación filosófica acerca de ese principio, plasmando una determinada concepción de la naturaleza de lo divino.

La primera advertencia que debemos hacer, antes de adentrarnos en un análisis del Dios aristotélico, es que no debemos leer la obra del Estagirita desde la noción del Dios judeocristiano, atribuyéndole cualidades que no le pertenecen. Si bien la tradición cristiana –particularmente, encabezada por Tomás de Aquino en este aspecto– ha tomado varios elementos del pensamiento de Aristóteles, el Estagirita plantea una concepción de lo divino desde una determinada explicación filosófica de la realidad, la cual debemos intentar comprender, en primer lugar, desde el propio filósofo.

Siguiendo esta línea de pensamiento, Boeri remarca la importancia de leer a Aristóteles desde su propio pensamiento, ya que “ni el dios aristotélico ni el estoico son trascendentes en el sentido judeocristiano ni tienen las características propias de un Dios personal”.<sup>1</sup> Son más bien principios filosóficos que se postulan como “fundamentos explicativos en el contexto de una teoría general sobre el universo”.<sup>2</sup> Para comprender propiamente el pensamiento del filósofo griego, pues, no podemos ignorar la visión y la teoría general de la realidad sobre la cual se edifica su pensamiento.

Ahora bien, ¿cómo es el Dios del que nos habla Aristóteles? Se trata del Primer Motor Inmóvil, cuya existencia prueba el Estagirita en *Física* VIII, pero aún sin llamarlo Dios.

---

<sup>1</sup> Marcelo D. Boeri, «Una aproximación a la noción aristotélica de dios», *Tópicos*, nº6 (1999), 64.

<sup>2</sup> Boeri, «Una aproximación...», 64.

Es en *Metafísica* XII donde realiza Aristóteles la exposición fundamental del Primer Motor Inmóvil y donde caracteriza su naturaleza. A continuación, analizaremos tres aspectos fundamentales de esta noción de Dios. Comenzaremos con la cuestión del acceso a su existencia, elemento fundamental para entender los argumentos aristotélicos sobre Dios. Luego, abordaremos la pregunta por la naturaleza divina, y finalmente, la cuestión acerca de la actividad divina.

## I. Acerca del acceso a la existencia de Dios: *An sit*

### *Buscando una explicación para el tiempo*

Partiendo de la explicación del movimiento como algo evidente, Aristóteles buscará dar razón del cambio y, finalmente, entenderá que no podemos encontrar una explicación en el propio movimiento, a pesar de que este sea eterno. Precisamente, la necesidad de explicar aquella eternidad del movimiento lo conducirá a plantear la existencia de un Primer Motor Inmóvil.

Ahora bien, recorramos el razonamiento del Estagirita. Aristóteles comienza afirmando que, considerando el concepto de sustancia, “hay que decir que es necesario que haya una sustancia eterna inmóvil”.<sup>3</sup> La sustancia, aquel principio básico de lo que existe, es aquello de lo que depende todo lo demás para existir.<sup>4</sup> Por ello, afirmamos que el ente se dice de muchas maneras, pero de forma principal de las sustancias, ya que estas “son los modos prioritarios de ser”.<sup>5</sup> Pero no todas las sustancias pueden ser corruptibles,

---

<sup>3</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, 1071b, 5 (Madrid: Gredos, 1982).

<sup>4</sup> Aristóteles explica el concepto de sustancia en el libro V de la *Metafísica*: “Sustancia se llaman los cuerpos simples, por ejemplo, la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como demonios, y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. Y, en otro sentido, se llama sustancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal. Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea” (*Metafísica*, V, 8, 1017b, 10-20). En ese sentido, debemos entender que la sustancia es aquel principio básico del cual depende todo lo existente; si se destruye la sustancia, se destruye también todo lo demás. Como explica Aristóteles, más adelante, en el libro VII, “la sustancia, en efecto, no está en nada más que en sí misma y en lo que la tiene, de lo cual es sustancia” (*Metafísica* VII, 16, 1040b, 20-25). Por esta misma razón, considera Aristóteles que no todas las sustancias pueden ser corruptibles, porque, si, en efecto, “todas fueran corruptibles, nada existiría de hecho” (Óscar Jiménez Torres, *Comentario a la Metaphysica de Aristóteles: exposición analítica de la Metaphysica, y metafísica de los Analytica: género-sujeto, principios y afecciones de la filosofía primera*, Pamplona: EUNSA, 2017), 574).

<sup>5</sup> Boeri, «Una aproximación...», 64.

ya que el movimiento de la naturaleza y el tiempo son incorruptibles, y si toda sustancia es corruptible, también lo es todo lo demás. En palabras de Aristóteles, “las sustancias, en efecto, son primeras entre los seres, y si todas son corruptibles, todo lo que es es corruptible”.<sup>6</sup>

Aquí explica Aristóteles que el movimiento como el tiempo, que “es efectivamente o lo mismo que el movimiento, o un atributo de él”, son eternos e incorruptibles.<sup>7</sup> El movimiento no puede ser engendrado ni corrompido, ya que es continuo.<sup>8</sup> Debemos recordar que “tanto para Aristóteles como para la mentalidad griega en general, el mundo es ingénito e incorruptible, por lo cual no hay lugar para una creación desde la nada ni para el paso del ser al no-ser absoluto del mundo”.<sup>9</sup> Como argumenta también en la *Física* VIII, Aristóteles considera que el tiempo, con toda evidencia, no ha sido engendrado ni se corromperá:

Si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el «ahora», y si el «ahora» es un cierto medio, que sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo futuro y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene que existir siempre. Porque el extremo del último tiempo que podemos tomar tiene que ser algún «ahora» (pues en el tiempo no podemos captar nada fuera del «ahora»). En consecuencia, puesto que el «ahora» es a la vez principio y fin, tiene que haber necesariamente un tiempo en ambas direcciones.<sup>10</sup>

Como explica Reale, “previamente a su generación habría tenido que existir un «antes» y a raíz de su destrucción un «después»; mas ¿qué son un «antes» y un «después» sino tiempo?”.<sup>11</sup> Ya sea anterior o posterior, siempre encontramos un tiempo, por lo cual este

---

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6, 1071b, 5.

<sup>7</sup> William K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI. Introducción a Aristóteles* (Madrid: Gredos, 1993), 265.

<sup>8</sup> Como explica Enrico Berti, “de esto [la eternidad del movimiento] él había ya hablado en la *Física*, dedicando a este tema varios capítulos; aquí, en la *Metafísica*, se limita simplemente a hacer una mención; alguno lo interpreta como una remisión a la *Física*, como diciendo que la existencia de un movimiento eterno la hemos ya demostrado en la *Física*. Pero se puede también pensar que existe también aquí una demostración muy concisa, muy sintética, cuando Aristóteles dice: «Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa porque éste ha siempre existido» (1071 b 6-7)” (Enrico Berti, *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles* (Buenos Aires: Oinos, 2011), 143).

<sup>9</sup> Jorge Vidal Arenas, «La concepción del tiempo en Aristóteles», *Byzantion Nea Hellás*, n°34 (2015): 334.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Fis.*, VIII, 1, 251b (Buenos Aires: Biblos, 2003), 15-20.

<sup>11</sup> Giovanni Reale, *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles* (Barcelona: Herder, 2003), 178.

inevitablemente ha de ser eterno.<sup>12</sup> Lo mismo debemos decir del movimiento, ya que estos dos se encuentran estructuralmente vinculados: “no hay tiempo sin movimiento, por lo que la eternidad del primero implica la eternidad del segundo”.<sup>13</sup>

Ahora bien, siguiendo el razonamiento del Estagirita, si el tiempo es incorruptible, debe haber determinadas sustancias incorruptibles: las sustancias supralunares. Aquí debemos entender que el movimiento supralunar permite explicar el movimiento sublunar, sin embargo, no garantiza la continuidad del movimiento y del tiempo. Si bien el movimiento de uno da razón del movimiento del otro, el cambio sigue necesitando una explicación distinta de sí mismo, y es por ello que debe darse una causa que lo fundamente.

Aristóteles se pregunta si podemos encontrar en el Alma del mundo la explicación a dicho movimiento. Sin embargo, esta, si bien es principio de movimiento, se mueve a sí misma, lo cual implica que pasa de potencia a acto. Teniendo en cuenta que, como afirma Aristóteles, “es posible que lo que está en potencia no sea”, el Alma del mundo no puede garantizar la continuidad del movimiento.<sup>14</sup> Nos vemos, pues, obligados a descartarla como posible explicación real del movimiento.<sup>15</sup>

Como señala Guthrie, “nada puede moverse por sí mismo, porque la fuente interna, o «naturaleza», es simplemente una capacidad de respuesta, una potencialidad,

---

<sup>12</sup> En el *Comentario a la Física de Aristóteles*, Tomás de Aquino explica este argumento del Estagirita acerca de la eternidad del tiempo: “Es imposible decir o pensar que existe el tiempo sin el instante, así como es imposible para una línea existir sin un punto. Más aún, el instante es un intermedio entre cosas, tiene la naturaleza de ser a la vez un principio y un fin, es decir, es el principio del futuro y el fin de lo pasado. De aquí parece ser que el tiempo debiera ser eterno, pues si tomamos cualquier referencia de tiempo, sus límites en cualquiera de sus lados es un instante. Esto es claro pues ninguna parte del tiempo es en acto excepto el ahora. Lo que pasó ya se ha ido, y lo que es futuro aún no es. Sin embargo, el instante que es tomado como límite del tiempo es, como fue dicho, ambos: un principio y un final. Por lo tanto, en ambas partes de cualquier tiempo dado siempre debe haber tiempo. De ser de otra manera, el primer instante no sería un fin, y el último no sería un comienzo. Desde la y afirmación de que el tiempo es eterno, [Aristóteles] concluye que el movimiento debe ser eterno porque el tiempo es una propiedad del movimiento en cuanto es el número del movimiento, como hemos señalado” (Tomás de Aquino, «Comentario a la Física de Aristóteles» (2, 984), en Steven E. Baldner y William E. Carroll, *La idea de creación y Tomás de Aquino*, (Puebla: UPAEP, 2019), 157).

<sup>13</sup> Reale, *Guía de lectura...*, 178.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6, 1071b, 15.

<sup>15</sup> Como explica Óscar Jiménez Torres, “Aristóteles aprovecha para criticar el «alma» de Platón en tanto que se mueve a sí misma, ya que esa podría ser la causa del movimiento eterno, pero en el *Timeo* se dice que esa alma es simultánea con el cielo, lo cual impediría que fuese la causa que estamos buscando. A estos filósofos les faltó conocer el acto como anterior a la potencia, como se ha visto en el libro IX” (Jiménez Torres, *Comentario a la Metaphysica de Aristóteles: exposición analítica de la Metaphysica, y metafísica de los Analytica: género-sujeto, principios y aficciones de la filosofía primera*, 576).

no una causa eficiente en sí”.<sup>16</sup> La potencialidad no contiene el principio del cambio, sino el acto. En ese sentido, afirma Alejandro Vigo, “el incesante movimiento de los astros reclama la presencia de algo que explique la constante actualización de las correspondientes potencialidades, pues todo movimiento natural constituye la actualización de las potencialidades propias del móvil por obra de la causalidad de algo diferente, que oficia como motor”.<sup>17</sup>

Tampoco sustancias eternas como las Ideas platónicas, según Aristóteles, pueden explicar la continuidad del movimiento, debido a que no poseen un principio capaz de producir cambio, o “si lo poseen, no ejercitan en acto tal capacidad, es decir no son principios activos, eficientes”.<sup>18</sup> En este sentido, afirma el Estagirita: “Ninguna de ellas basta, ni otra sustancia fuera de las ideas, pues si no opera en acto no habrá movimiento”.<sup>19</sup> Debemos entender que las Ideas son realidades “por así decir, inertes, no activas, no actúan, son objetos de pensamiento, son universales, eternas, inmutables, pero no son principios dinámicos, principios activos, principios eficientes, *poietikon*, capaces de obrar”.<sup>20</sup>

Boeri explica que Aristóteles enfatiza en este pasaje de la *Metafísica* la necesidad de que el Primer Motor Inmóvil sea acto y que, por tanto, opere de una manera efectiva, ya que busca realizar “una crítica implícita a Platón, quien aunque postulaba Ideas (que eran sustancias eternas y causas motrices), no eran principios activos”.<sup>21</sup>

Así pues, ni el Alma del mundo ni las Ideas platónicas pueden explicar la eternidad del movimiento.<sup>22</sup> Es necesario que haya “un principio tal que su sustancia sea acto”, un

---

<sup>16</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI*, 270.

<sup>17</sup> Alejandro G. Vigo, *Aristóteles: Una introducción* (Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007), 90.

<sup>18</sup> Enrico Berti, «La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles», *Sapientia*, vol. 68, (2012): 8.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6, 1071b, 15.

<sup>20</sup> Enrico Berti, *Estructura y significado...*, 146.

<sup>21</sup> Marcelo D. Boeri, «Introducción a la Física de Aristóteles», en *Aristóteles. Física. Libros VII-VIII*, coord. Mónica Urrestarazu (Buenos Aires: Biblos, 2003), 8.

<sup>22</sup> Debemos tener en cuenta que Platón mismo reconocía que las Ideas no son principios activos, y por ello entendía que la causa eficiente del mundo debía ser otra, de la cual nos habla el filósofo griego en el *Timeo*. Como señala Guthrie, “en el *Timeo* (30a-b), el cosmos y sus contenidos se han convertido en la mejor obra del artífice supremamente bueno, una obra forjada por la razón de tal manera que pueda ser por naturaleza todo lo bella y buena que sea posible” (Guthrie, *Historia de la Filosofía griega. Tomo IV. Platón* (Madrid: Gredos, 1998), 54). Es el demiurgo aquella causa eficiente responsable de la generación del universo que “tomando como modelo la esfera de las ideas, ordena artesanalmente el sustrato preexistente y produce de este modo el cosmos sensible, que es una copia del inteligible” (Franco Ferrari, «El mito del demiurgo y la interpretación del *Timeo*», *Cuadernos de filosofía*, vol. 60 (2013): 6.

motor no movido que sea pura actualidad y que esté totalmente desprovisto de potencialidad.<sup>23</sup> Este es el Primer Motor absolutamente inmóvil.<sup>24</sup>

De esta manera, según Enrico Berti, Aristóteles postula la existencia de una sustancia primera que reúne, en cierto sentido, la inmovilidad de las Ideas platónicas, por un lado, y el dinamismo del Alma del mundo, por otro: “El Motor inmóvil de Aristóteles, así viene a asumir todas las cualidades que eran propias de los principios admitidos por Platón: la inmovilidad, propia de las Ideas, de los números ideales y de sus principios, y la causalidad motriz, es decir la eficiencia, la actividad, propia del alma. Él es una especie de alma, pero trascendente respecto al cielo, y por lo tanto totalmente inmóvil”.<sup>25</sup>

El Primer Motor Inmóvil será, pues, una sustancia sin potencia, cuya esencia es la actualidad misma, y que, por tanto, deberá ser inmaterial, ya que la materialidad implica potencialidad: “también es necesario que estas sustancias sean sin materia, pues es preciso que sean eternas, puesto que hay también otra cosa eterna, y que, en consecuencia, sean en acto”.<sup>26</sup> Como afirma Vigo, para ser actualidad pura, libre de toda potencialidad, debe tratarse “de un objeto simple, que no está compuesto de forma y materia: una forma pura, que, como tal, no forma parte de la naturaleza, sino que la trasciende”.<sup>27</sup>

En este sentido, Aristóteles afirma la prioridad del acto por sobre la potencia. Por un lado, si tomamos la experiencia como base pareciera que todo lo que se encuentra en acto tuvo en su momento una potencia que se actualizó, por lo cual la potencia sería anterior al acto. Sin embargo, la potencia solo se actualiza por medio del acto, por ello, metafísicamente, el acto ha de ser anterior a la potencia. En palabras del Estagirita, “¿cómo será alguna cosa movida si no hay alguna causa en acto?”.<sup>28</sup>

Se vuelve una exigencia del razonamiento el que exista un motor que sea acto puro: “como es posible que lo que está en potencia no exista, el principio del movimiento continuo del cielo tiene que ser una sustancia que sea acto y sea sin materia, pues tiene que ser eterna, ya que el movimiento y el tiempo del cielo son eternos”.<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6, 1071b, 20.

<sup>24</sup> Berti, «La causalidad del Motor inmóvil...», 9.

<sup>25</sup> Berti, «La causalidad del Motor inmóvil...», 9.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6, 1071b, 20.

<sup>27</sup> Vigo, *Aristóteles* (Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007), 91.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6, 1071b, 25.

<sup>29</sup> Francisco León Florido, *Aristóteles teológico. Metafísica, libro A* (Madrid: Guillermo Escolar, 2020), 87.

Combatiendo opiniones como las de los pitagóricos y Espeusipo, según los cuales es la potencia la que precede al acto –es la semilla la que precede a la flor, es el embrión el que precede al hombre–, Aristóteles defiende la prioridad del acto respecto de la potencia. Como explica Guthrie, “se necesita una planta o un hombre antes de que pueda producirse la semilla o tener lugar la concepción”.<sup>30</sup>

Así también, Aristóteles aclara: “Si, pues, la misma cosa siempre ha sido según un movimiento circular, es preciso que alguna causa permanezca siempre, operando de la misma manera. Pero si debe haber generación y corrupción, es preciso que alguna otra [causa] sea siempre, operando primero de una manera y luego de otra”.<sup>31</sup> Todo lo que se mueve en tanto que se mueve es movido por otro, el cual, a su vez, si es movido, es movido por otro. Ahora bien, como veremos a continuación, no es posible filosóficamente una regresión al infinito en la serie de motor-movido, ya que es absurda la posibilidad de proceder de motor a motor indefinidamente.

### *Imposibilidad de la regresión al infinito*

Aristóteles nos hace notar que en esta serie de movimientos que encontramos, la regresión al infinito no es una opción para explicar el cambio, ya que se nos presenta como imposible. En palabras de Aristóteles: “Y puesto que todo lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo, si una cosa es movida con movimiento local por otra que está en movimiento, y ésta que mueve es a su vez movida por otra que está en movimiento, y esta última por otra, y así sucesivamente, tendrá que haber entonces un primer moviente, ya que no se puede proceder hasta el infinito”.<sup>32</sup>

En definitiva, “a pesar de negar la generación del movimiento, debemos reconocer que el movimiento, por eterno que sea, debe tener alguna causa primera que no nos lleve al infinito”.<sup>33</sup> Como señala Reale, “sería absurdo poder remontarse de motor a motor hasta el infinito, ya que un proceso *ad infinitum* es inimaginable en tales casos”.<sup>34</sup>

Ahora bien, ahondemos un poco más aún en este aspecto. Además del argumento sobre la imposibilidad del regreso al infinito que plantea Aristóteles en la *Metafísica*,

---

<sup>30</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI*, 265.

<sup>31</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 6, 1072a, 10.

<sup>32</sup> Aristóteles, *Física* VII, 1, 242a, 50.

<sup>33</sup> Vidal Arenas, «La concepción del tiempo...», 337.

<sup>34</sup> Reale, *Guía de lectura...*, 178.

encontramos asimismo el argumento formulado en la *Física* referido a la simultaneidad. Según dicho argumento, para que el movimiento sea explicativo de sí mismo se volvería necesaria una simultaneidad, lo cual se muestra como imposible debido a que el movimiento se da en un tiempo particular.

Como señala Aristóteles, si suponemos que es posible un regreso al infinito, entonces, “puesto que por hipótesis cuando el moviente está moviendo está también en movimiento, será necesario que los movimientos de lo movido y de lo moviente sean simultáneos (pues cuando lo moviente mueve, simultáneamente lo movido es movido)”.<sup>35</sup> Si la causa de ser del movimiento es el movimiento de otro, todo lo que se mueve tiene que ser simultáneo con el otro. Debido a que se encuentran íntimamente ligados, es necesario que se estén moviendo de manera simultánea.

Ahora bien, dicha simultaneidad se muestra como imposible:

Consideremos ahora el tiempo en el que A se ha movido, y sea T este tiempo. Si el movimiento de A es limitado, también su tiempo lo será. Pero como hemos supuesto que los movientes y los movidos son infinitos, el movimiento de todos ellos, PQRS..., será también infinito. Pues es posible que los movimientos de A, de B y de los otros sean iguales, y es posible también que algunos sean mayores –estamos suponiendo lo que es meramente posible–, pero, tanto si son iguales como si algunos son mayores, en ambos casos el movimiento total resultante será infinito. Y puesto que el movimiento de A y el de cada uno de los otros son simultáneos, el movimiento total se producirá durante el mismo tiempo que el movimiento de A que es limitado. Luego habría un movimiento infinito en un tiempo finito, lo cual es imposible.<sup>36</sup>

Debido a que el movimiento se da en un tiempo particular y concreto, no es posible admitir la simultaneidad del cambio. Todo cambio en el plano físico implica un tiempo determinado, ya que el movimiento se da en el tiempo. No hallamos simultaneidad en el movimiento, debido a que este implica una cadena de movimientos remitida a tiempos distintos. No se trataría de un infinito actual, en el cual cada movimiento es simultáneo, ya que implicaría materialidad, y, por tanto, tiempos diversos y particulares. De esta

---

<sup>35</sup> Aristóteles, *Física.*, VII, 1, 242a, 55-60.

<sup>36</sup> Aristóteles, *Física*, VII, 1, 242a, 50 - 242b, 50.

manera, el movimiento por sí mismo se vuelve incapaz de explicar la realidad última del cambio.

Ahora bien, no podemos pasar por alto el argumento acerca de la imposibilidad de la regresión al infinito que Aristóteles plantea en la *Metafísica* de la mano de los conceptos de acto y la potencia. El Estagirita considera que el cambio es la actualización de la potencia en tanto que potencia y necesita siempre de otro acto para que realice dicha actualización –nadie da lo que no tiene–, y a la vez, este acto necesita de otro que lo haya hecho pasar de la potencia al acto. Pero no podemos ir al infinito en esta cadena de actos y potencias, ya que si lo hiciésemos no habría nada explicativo de lo real. Debemos salir de la dimensión temporal, ya que el mundo material es insuficiente para la explicación de sí mismo.

La fundamentación última del cambio material no la podemos hallar en el plano físico que se encuentra a un nivel horizontal. Debemos trasladarnos a un plano metafísico que esté a un nivel vertical. Si la explicación de la razón de ser de un movimiento yace en otro movimiento, y así sucesivamente, debemos hallar algo que sea la última explicación de lo real.

Así pues, todo lo antedicho conduce a Aristóteles a Dios. Es necesario un Primer Motor Inmóvil, que mueva sin ser movido, en palabras de Aristóteles: “Hay, pues, también alguna cosa que mueve el primer cielo. Pero, puesto que lo que es movido que es también moviente es intermediario, hay, por tanto, alguna cosa que, no movida, mueve, es eterna y substancia, es decir, substancia siendo acto”.<sup>37</sup>

En definitiva, debemos entender que Aristóteles quiere explicar la realidad del mundo físico y llega a Dios por la insuficiencia de este para dar cuenta del movimiento. La cuestión detrás de todos estos planteos no gira en torno, inicialmente, a la existencia o no existencia de Dios. No se trata del problema, propio de la discusión moderna y contemporánea, acerca de si Dios, en efecto, existe o no. El argumento de Aristóteles parecería apuntar, en primera instancia, a hacernos entender la insuficiencia del mundo material para explicarse a sí mismo y la necesidad de afirmar la naturaleza de un Dios inmaterial que es la única explicación para la comprensión del mundo natural.

---

<sup>37</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072a, 20-25.

En este sentido, la imposibilidad del regreso al infinito no debe entenderse como un postulado o una teoría elaborada por Aristóteles en función de un argumento acerca de la existencia de Dios. Se trata de una idea que, desde un punto de vista metafísico, se muestra como imposible y que exige de un cambio de un plano horizontal a uno vertical. La misma naturaleza del movimiento como pasaje de la potencia al acto nos exigirá dicho salto de un nivel natural a un nivel metafísico. Será sólo de esta manera que arribará Aristóteles a la existencia de Dios.

## II. Acerca de la naturaleza de Dios: *Quid sit*

### *Dios como acto puro, desprovisto de toda potencialidad*

El argumento que plantea Aristóteles acerca de la existencia de Dios nos conduce a un Primer Motor Inmóvil que es acto puro, es decir, que carece de toda potencialidad, y por ende, de toda multiplicidad: “debe existir, y ha existido siempre, como motor, una substancia cuya esencia verdadera es la actualidad, sin mezcla de la materia, que es potencialidad”.<sup>38</sup> El Estagirita concluye que hay una substancia eterna e inmóvil que asimismo “no puede tener ninguna magnitud, sino que es sin partes e indivisible”.<sup>39</sup> Impasible e inalterable, el Primer Motor Inmóvil se encuentra separado de las substancias sensibles y permanece inmóvil, sin someterse al cambio y a la multiplicidad.

La simplicidad de la sustancia primera se explica desde su inmaterialidad: como explica Juan José Herrera, Aristóteles entiende que “la materia implica imperfección y potencialidad, posibilidad de dejar de ser, características incompatibles con el Motor Inmóvil que es necesaria y eternamente activo”.<sup>40</sup> En tanto que inmaterial, el primer motor es acto puro y carece de la potencialidad que viene dada por la materia. Precisamente, por ello permanece inmóvil y no se trata de un ser que es potencial y que, para mover, debe ser asimismo actualizado por otro. En Dios, ser divino que es pura actualidad, no se da ninguna clase de actualización de la potencia, a diferencia de cómo sucede con el mundo.

---

<sup>38</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI*, 265.

<sup>39</sup> Aristóteles, *Metafísica XII*, 7, 1073a, 1.

<sup>40</sup> Juan José Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino* (Tucumán: UNSTA, 2011), 120.

No encontramos en el Primer Motor Inmóvil un movimiento, sino aquel que este genera en todo lo existente por su condición de motor.

En la medida en que Aristóteles entiende que en Dios no se da ningún pasaje del ser en potencia al ser en acto, pues, distingue asimismo un aspecto constitutivo del ser divino: el primer motor es simple. En tanto que acto puro, desprovisto de potencialidad, Dios no puede ser múltiple o divisible y presentar partes, sino que ha de ser uno y simple. No hallamos multiplicidad en el ser divino, sino unicidad.

En el libro X de la *Metafísica* explica Aristóteles que “será primariamente uno lo que es para las sustancias causa de la unidad”.<sup>41</sup> En este sentido, debemos comprender que la causa de la unidad de las sustancias es la causa de la unidad del ser, es decir, el ente implica cierta unidad en su constitución. Así también afirma Aristóteles en el libro IV lo siguiente:

Ahora bien, si el Ente y el Uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado (pero nada importa que los consideremos iguales, sino que incluso nos facilitara el trabajo); pues lo mismo es «un hombre» que «hombre», y «hombre que es» que «hombre», y no significa cosa distinta «un hombre» que «un hombre que es», con la dicción reforzada (y es evidente que no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también en el Uno, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el Uno no es otra cosa al margen del Ente, y, además, la substancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es.<sup>42</sup>

De esta manera, debemos entender el concepto de unidad de la mano del de ente y sustancia. Como señala Aristóteles en este fragmento, la unidad de la sustancia viene dada por su propia constitución, a diferencia de la unidad del concepto, el cual se da por accidente –por la acción de pensar del sujeto–. En este sentido, lo que hace al Primer Motor Inmóvil simple es el acto que lo constituye, acto que es lo más perfecto y carece de todo tipo de imperfección. Si la primera sustancia es máximamente acto y, por tanto,

---

<sup>41</sup> Aristóteles, *Metafísica* X, 1052b, 30-35.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Metafísica* IV, 2, 1003b, 20-30.

máximamente perfecta, entonces, es simple. En definitiva, su unidad no es accidental, sino constitutiva de su ser.

En este sentido, según Herrera, “la metafísica aristotélica del acto, nunca mejor plasmada que en la doctrina del Motor Inmóvil, representa uno de los pilares fundamentales de la especulación sobre la simplicidad divina de los autores posteriores”.<sup>43</sup> Así pues, el Dios de Aristóteles ya parecería estar planteando elementos relevantes para la comprensión sobre la naturaleza divina que constituían un punto de partida para filósofos y teólogos posteriores, demostrando así una enriquecedora contribución al Dios de la religión.

### *Entre el monoteísmo y el politeísmo*

Ahora bien, Aristóteles se pregunta si dicha substancia eterna es una o múltiple, y en este último caso, cuál es su número. Frente a dicha cuestión, el Estagirita concluye que se trata del segundo caso: “es evidente que hay muchas substancias eternas en cuanto a su naturaleza y no movidas por sí, y sin magnitud”.<sup>44</sup> El Motor Inmóvil no es suficiente para explicar por sí solo el movimiento de todas las esferas del cielo. Si bien es una sola esfera la que se encarga de mover las estrellas fijas, entre las estrellas y la tierra encontramos otras cincuenta y cinco esferas que explican el movimiento de los demás astros.

A pesar de que Aristóteles afirme la existencia de numerosos motores inmóviles, debemos entender que ello no conlleva un politeísmo, ya que sólo el primero de ellos es propiamente Dios. La cuestión acerca la cantidad de sustancias inmateriales no parecería constituir una amenaza a la perspectiva monoteísta del Dios aristotélico, ya que el Estagirita empleó el término Dios exclusivamente para designar el Primer Motor Inmóvil.

Debemos señalar, de todas formas, que para algunos autores esta cuestión no queda del todo resuelta, pues si bien Aristóteles coloca al Primer Motor Inmóvil en un plano distinto por completo al de las demás sustancias motoras, estas últimas son a su vez sustancias eternas e inmateriales, las cuales no dependen del primer motor con respecto a su ser. Asimismo, Aristóteles no parece explicar de una manera del todo clara cómo se da exactamente la relación entre Dios y las sustancias y las esferas movidas por ellas.

---

<sup>43</sup> Herrera, *La simplicidad divina...*, 120.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 8, 1073a, 35.

Al respecto, Reale explica lo siguiente:

La multiplicidad de movimientos y motores no priva al cielo de unidad. Dios es uno y único (las sustancias motrices están jerárquicamente subordinadas al Primer Motor); único, pues, es también el cielo, que de él depende. –La eternidad de los cielos y su dependencia de algo divino es cosa que los hombres han entendido desde los tiempos más remotos y que, casi como una reliquia, han transmitido a sus descendientes en forma de mito. Detrás del mito está, con todo, la validez perenne de su sentido fundamental, a saber, la existencia de lo divino.<sup>45</sup>

Aunque el Estagirita plantea la doctrina de los múltiples motores responsables de los movimientos de las esferas de los planetas, finalmente “argumenta a favor de la unidad del principio motor eterno que imparte movimiento en sentido prioritario, y su característica fundamental es que no está sujeto a cambio”.<sup>46</sup> Si bien Aristóteles acepta una multiplicidad de movientes no movidos, que se distinguen por el orden –no por una materia–, rechaza la “posibilidad de una pluralidad de primeros motores, pues lo que constituye su esencia es, justamente, ser «primero», lo que le lleva a concluir que hay un solo universo con un primer motor”.<sup>47</sup>

En palabras de Guthrie, “solo al completamente independiente, cabeza de esta comunidad de extraños dioses y que afecta a los movimientos de todos los demás, es al que pone cuidado en aludir como el *Primer Motor Inmóvil*”.<sup>48</sup> Así pues, en el pensamiento de Aristóteles encontramos una afirmación filosófica del monoteísmo, en la que, como acto puro, Dios no puede ser más que uno.

Aquí, nuevamente, encontramos elementos relevantes para la comprensión de la naturaleza divina cristiana, la cual se edificará sobre un Dios monoteísta, que es uno y simple. La conceptualización de la divinidad como actualidad pura constituye, pues, un primer punto de contacto entre la noción de lo divino de los filósofos y de la religión.

Hasta aquí, pues, lo referido a la descripción de Aristóteles sobre la naturaleza de Dios. Sin embargo, las reflexiones de Aristóteles acerca de Dios no culminan aquí. A

---

<sup>45</sup> Reale, *Guía de lectura...*, 107.

<sup>46</sup> Boeri, «Una aproximación...», 75.

<sup>47</sup> Florido, *Aristóteles teológico*, 102.

<sup>48</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI*, 287.

partir de los puntos anteriormente señalados, el Estagirita comienza a preguntarse acerca de la actividad divina: ¿cómo actúa Dios? ¿cómo debemos entender su actividad? A primera vista, parecería difícil explicar cómo podría darse cierta actividad en un Dios que es acto puro y en el cual no parecería haber movimiento. Sin embargo, Aristóteles entenderá la actividad divina de una manera muy particular: como pensamiento de sí mismo. A continuación, analizaremos la manera en que Aristóteles busca contestar estas interrogantes.

### III. Acerca de la actividad divina

#### *La actividad del Primer Motor Inmóvil: pensamiento de sí mismo*

Aristóteles señala que debemos entender el Primer Motor como actividad de pensamiento, es decir, como pensamiento que se piensa a sí mismo.<sup>49</sup> En Dios, el intelecto y lo inteligido —es decir, el acto y el objeto del acto— no se distinguen. Como señala Boeri, “para el Primer Motor Inmóvil el único objeto posible de intelección es él mismo: entiende y piensa lo más divino y lo más valioso”.<sup>50</sup>

En Dios pensamiento y objeto pensado se identifican, constituyendo una misma cosa, de forma que la actividad mental propia del primer motor no exige una mediación. En palabras del Estagirita, “lo inteligido y el intelecto, no siendo diversos en lo que no tienen materia, serán lo mismo, es decir, que la intelección es una con lo inteligido”.<sup>51</sup> Como señala Guthrie, “el objeto único de su pensamiento tiene que ser él mismo”.<sup>52</sup> En la medida en que Dios es pura actualidad, el objeto de su pensamiento —él mismo— es inmaterial y se identifica así con el acto del intelecto.

Cuando la mente humana piensa en un determinado objeto —explica Aristóteles—, “el intelecto y lo inteligible son idénticos”.<sup>53</sup> No obstante, tomando las palabras de

---

<sup>49</sup> Según Reale, el capítulo en el cual Aristóteles señala que Dios se piensa a sí mismo, que en él coinciden inteligencia e inteligible, y que todo ello consiste en la vida y la máxima felicidad —cap. VI—, “encierra cuanto de más comprometido, profundo y decisivo pensó y escribió Aristóteles sobre Dios y el Principio supremo de todas las cosas. Constituye también uno de los textos que más han influido en todo el pensamiento occidental” (Reale, *Guía de lectura...*, 106).

<sup>50</sup> Boeri, «Una aproximación...», 72.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1075a, 1.

<sup>52</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI*, 273.

<sup>53</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b, 20.

Guthrie: “En el mundo físico no identificamos el pensamiento y su objeto porque permanece el elemento material, que la mente no absorbe, por supuesto. Dios, sin embargo, en cuanto ser perfecto, es pura actualidad. De aquí que el objeto de su pensamiento (él mismo) no tenga materia y, por ello, sólo forma inteligible”.<sup>54</sup>

En este sentido, en el caso del hombre, el intelecto necesita de otro –lo pensado– para actualizarse, es decir, para comenzar a pensar, y ese otro proviene de fuera. Sin embargo, si se trata del Primer Motor Inmóvil, que es acto puro, carente de toda potencialidad y materialidad, lo pensado no proviene de afuera, sino que se identifica con el pensante. En ese sentido, es precisamente la naturaleza del acto puro la que hace de ello esta autotransparencia. A diferencia del intelecto humano, en el cual la intelección del inteligible es en acto según la actividad, “en el moviente no movido su intelecto es idéntico a él mismo como inteligible no según la actividad, sino según la substancia, pues es autocontemplación de sí como primer inteligible por sí”.<sup>55</sup>

Ahora bien, a pesar de esta contraposición entre la actividad la divina y la humana, debemos señalar que la explicación de la primera ilumina la comprensión de la segunda, ya que la actividad humana halla su fundamento precisamente en el ser divino. Debemos entender que, mientras que el intelecto divino posee luz propia para conocerse a sí mismo, el intelecto humano necesita de un mediador que permita el conocimiento, pues el hombre tiene la facultad para conocer, pero no posee por sí mismo la luz interior que le permite hacerlo. Lo que le permite conocer es el intelecto agente.<sup>56</sup> Ahora bien, este ha sido interpretado por algunos –entre ellos, Tomás de Aquino– como un intelecto humano, y por otros como un intelecto divino:

---

<sup>54</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI*, 274.

<sup>55</sup> Florido, *Aristóteles teológico*, 98.

<sup>56</sup> En el libro III del *De Anima*, Aristóteles plantea los conceptos de intelecto agente e intelecto paciente para explicar cómo se da el conocimiento. Señala que el intelecto agente “es separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia” (Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430a (Madrid: Gredos, 1983), 15-20). El Estagirita contrapone estos dos intelectos y enfatiza que encontramos en el agente el principio del conocimiento: “Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impassible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige” (Aristóteles, *De Anima*, III, 5, 430a, 20-25). Estas breves alusiones al intelecto agente no serán de menor importancia para la historia de la filosofía, en la cual un sinnúmero de pensadores realizará diferentes interpretaciones sobre cómo concibe el Estagirita este intelecto.

Históricamente, se han presentado dos lecturas: una, que se remonta a Alejandro de Afrodisia, que lo asocia con el motor inmóvil y con la divinidad y otra, asociada a Teofrasto pero que tiene en Filópono y St. Tomás de Aquino a sus principales representantes, que lo considera una facultad puramente humana. Esta última interpretación ha sido históricamente la más sostenida; sin embargo, en tiempos recientes ha habido un resurgimiento de interpretaciones del intelecto agente como “divino” (Caston, Frede, Burnyeat, entre otros).<sup>57</sup>

Si nos atenemos a la interpretación que realiza Aquino sobre aquel intelecto separado que menciona Aristóteles en el *De Anima*, entonces el intelecto agente que posibilita el conocimiento, en principio, se reduce a un intelecto humano. Debido a que “el motor inmóvil se encuentra siempre en acto, es decir, se encuentra siempre en estado de actualidad completa, este motor inmóvil no es parte constitutiva del intelecto humano”.<sup>58</sup> Sin embargo, podríamos afirmar que, aunque sea entendido como humano, el fundamento del intelecto agente reside, en última instancia, en el intelecto divino: el proceso de actualización en el conocimiento que se da en la actividad humana a través del pasaje de potencia a acto sería posible, de todas formas, debido a la luz del intelecto divino.

Por otro lado, así como la actividad divina nos permite entender la actividad humana, la segunda también nos arroja luz sobre la comprensión de la primera, ya que es desde la limitada facultad de conocer del hombre captamos la perfección de la actividad propia de Dios. Aquella facultad interior que posee el ser humano para conocer, incompleta en sí misma, enriquece nuestra comprensión de la actividad divina, la cual se identifica precisamente, al igual que en la actividad humana, con la vida, ya que pensar es vivir.

Esta identificación entre el intelecto y lo inteligido conduce a la vez a Aristóteles a afirmar que la substancia inmóvil es, asimismo, vida y felicidad. La actividad de entender constituye el vivir del primer motor, el cual es “vida y la mejor, actualidad plenamente actualizada y pensamiento que se piensa a sí mismo”.<sup>59</sup> Y debido a que el primer motor “es substancial y puramente acto, su acto es una vida nobilísima y eterna”.<sup>60</sup> Como afirma Aristóteles:

---

<sup>57</sup> René Farieta, «Intelecto agente, motor inmóvil y Dios en Aristóteles», *Areté*, vol. 31, n° 1, (2019): 35.

<sup>58</sup> Farieta, «Intelecto agente, motor inmóvil y Dios...s», 40.

<sup>59</sup> Florido, *Aristóteles teológico*, 97.

<sup>60</sup> Antonio Prevosti Monclús, «El Dios de Aristóteles», *Espíritu*, vol. 68, n° 157 (2019): 94.

Si, por tanto, Dios está siempre en tal estado de felicidad como nosotros lo estamos a veces, eso es admirable. Y si [su felicidad] es aún mayor, eso es aún más admirable. Pero, él está, efectivamente, en un estado tal. Y la vida también le pertenece [a Dios]. En efecto, el acto del intelecto [humano] es vida. Y [Dios] es el acto [de intelección], y su acto [de intelección] por sí es la vida mejor y eterna. Pues [los hombres] decimos que Dios es un viviente eterno y perfecto, de manera que la vida y la duración continua y eterna le pertenecen a Dios.<sup>61</sup>

Así pues, el Primer Motor Inmóvil no se reduce a un mero motor encargado de mover a todo lo existente sin moverse a sí mismo, sino que implica vida, felicidad y placer continuos. No se trata de un motor meramente mecánico, sino que su naturaleza como acto puro conlleva el máximo estado de felicidad y vida, perfectas y eternas.

Boeri explica cómo la comprensión del Primer Motor Inmóvil como pensamiento de sí mismo responde también a su dignidad:

Ahora bien, argumenta Aristóteles en *Met.* XII, en cuanto pensamiento o intelecto, ¿qué piensa o entiende Dios? Si no entiende nada, ¿en qué consistirá su dignidad? Si entiende pero para entender depende de otra cosa –en caso de que su sustancia sea potencia–, entonces, no será la sustancia óptima. O se entiende a sí mismo o a otra cosa; esta última alternativa no es posible pues si lo fuera el Primer Motor se degradaría en su dignidad.<sup>62</sup>

En definitiva, el único objeto posible de intelección es Dios mismo, ya que este no ha de depender de otra cosa. Entendiendo lo más divino, el Primer Motor entiende así lo más valioso, sin degradar su dignidad.

### *Dios como causa final o causa eficiente*

Ahora bien, una problemática que surge en el marco de estos planteos es la consideración del Primer Motor Inmóvil como causa eficiente o como causa final. En el primer caso, se trata de una visión “en cierto sentido mecánica de Dios”, según la cual Dios sería la causa motriz de las cosas.<sup>63</sup> En el segundo caso, se sostiene que el Dios aristotélico posee otros

---

<sup>61</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b, 25.

<sup>62</sup> Boeri, «Introducción a la Física...», 29.

<sup>63</sup> Boeri, «Una aproximación...», 64.

componentes “más metafísicos que lo presentan como la causa final de todo y como una entidad de naturaleza puramente intelectual”.<sup>64</sup>

Aristóteles sostiene que el movimiento que causa el Primer Motor Inmóvil es, en definitiva, un movimiento de atracción. “De hecho, es así como mueven lo apetecible y lo inteligible: mueven sin ser movidos”.<sup>65</sup> La substancia inmóvil es el principio de explicación de todos los demás movimientos y mueve “del mismo modo en que lo hace aquello que es objeto de deseo o de intelección”.<sup>66</sup> En ese sentido, el moviente no movido es “primer apetecible por sí, amor substancial de sí, substancialmente amado”.<sup>67</sup>

Al señalar lo antedicho, Aristóteles parece estar indicando que debemos entender al Motor Inmóvil como causa final, ya que “mueve como amado, y mueve todas las cosas a través de lo que es movido por él”.<sup>68</sup> Precisamente, el objeto de deseo atrae sin encontrarse él mismo en movimiento, como explica Boeri: “lo amado o lo que es objeto de deseo pone en movimiento aquello que aspira a ello, sin tener que cambiar ello mismo por eso”.<sup>69</sup>

Así como lo bueno y lo bello mueven la voluntad del hombre, sin moverse ellos mismos, así también mueve la substancia inmóvil: “el Primer Motor mueve sin moverse como el objeto de amor atrae al amante, mientras que todas las demás cosas mueven siendo movidas”.<sup>70</sup> El motor no movido pone en movimiento al cielo atrayéndolo, pero sin moverse él mismo: “hay algún moviente que él mismo no es movido, estando en acto”.<sup>71</sup> En este sentido, es el mismo ser perfecto de Dios el que ejerce la atracción, sin necesidad alguna de una acción más que su propio ser.

El Estagirita explica que dicho Motor Inmóvil es necesario: “es ser por necesidad, y, en tanto que ser por necesidad, es bueno, y es por ello que es principio”.<sup>72</sup> Debemos tener en cuenta que por necesario Aristóteles entiende –como explica en *Metafísica V*–

---

<sup>64</sup> Boeri, «Una aproximación...», 64-65.

<sup>65</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072a, 25.

<sup>66</sup> Boeri, «Una aproximación...», 72.

<sup>67</sup> Florido, *Aristóteles teológico*, 94.

<sup>68</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b, 1.

<sup>69</sup> Boeri, «Una aproximación...», 71.

<sup>70</sup> Reale, *Guía de lectura...*, 179.

<sup>71</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b, 5.

<sup>72</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072b, 10.

“lo que no puede ser de otro modo, decimos que es necesario que sea así”.<sup>73</sup> En este sentido, la substancia inmóvil es, en definitiva, aquel principio que no puede ser de otro modo de cómo es, del cual depende a su vez todo movimiento.<sup>74</sup>

Por otro lado, a su vez, como distingue Aristóteles, el ser en necesidad implica la realización de la condición propia:

Así, pues, algunas cosas tienen en otra la causa de que sean necesarias, pero otras no, sino que a causa de estas son necesarias otras. Por tanto, lo primero y propiamente necesario es lo simple; esto, en efecto, no puede ser de varios modos, de suerte que tampoco puede ser de tal modo y de tal otro; pues ya sería de varios modos. Así, pues, si hay algunos entes eternos e inmóviles, para estos no hay nada forzoso ni preternatural.<sup>75</sup>

El Estagirita entiende lo necesario como aquello que es la realización de su propio ser, es decir, que no es de determinada manera de modo violento –sometiéndose a otro–, sino que lo es por la condición interna de su naturaleza. En ese sentido, el Primer Motor Inmóvil, como señala Aristóteles en las últimas líneas de la cita, sería eterno e inmóvil por una condición natural, y no de manera forzosa.

Ahora bien, continuando la discusión acerca del Dios aristotélico como causa final o como causa eficiente, si lo consideramos como causa final, entendemos que es su naturaleza o su condición propia la que atrae al mundo. Sin embargo, a pesar de que Aristóteles plantea que hallamos una finalidad que causa el movimiento, Dios es a la vez un motor que mueve, y en esta consideración acerca del ser divino, éste sería una causa

---

<sup>73</sup> Aristóteles, *Metafísica* V, 1015a, 35.

<sup>74</sup> Jiménez Torres explica en qué sentido habla aquí Aristóteles del Primer Motor como necesario: “Es ente por necesidad (es decir, no puede ser de otro modo), y por ello es un bien, ya que supone el acto y la continuidad, así como la eternidad, que es el predicado que le acompaña. Así que decimos que la substancia primera es necesaria porque es un bien; y así tenemos la causa por la que es necesaria, ya que el bien es aquello a lo que se tiende, como lo deseable y lo inteligible. Si vemos la afección que se sigue de ello, decimos que la substancia primera es un bien porque es necesaria. Y aquí hay que entender justo lo que dice Aristóteles por «necesario» desde el libro V, 5 (supra, n. 420), es decir, lo que no puede ser de otro modo, justo el predicado que hemos visto con respecto al movimiento primero que no puede ser de otro modo, porque supondría a la potencia como anterior. Así que vemos de nuevo un predicado principalísimo en la metafísica que aparece en las *reciprocaciones* fundamentales de esta ciencia, el cual aparece en el libro V, texto que algunos filólogos insisten en decir que queda fuera de las temáticas de la ciencia primera” (Jiménez Torres, *Comentario a la Metaphysica de Aristóteles: exposición analítica de la Metaphysica, y metafísica de los Analytica: género-sujeto, principios y afecciones de la filosofía primera*, 580).

<sup>75</sup> Aristóteles, *Metafísica* V, 1015a, 20.

moviente<sup>76</sup>. La tesis en disputa que encontramos de fondo sería la siguiente: ¿el mundo contiene agencia suficiente para moverse o necesita de algo que lo atraiga para hacerlo? Si Dios es un influjo que atrae –análogo al sol–, ¿no implica lo antedicho que actualiza a lo atraído en cierto aspecto, y, por tanto, que debe también concebirse como causa moviente?

Autores como Reale optan por la lectura tradicional del Dios aristotélico como causa final, interpretación que parte principalmente de Alejandro de Afrodisia, y es compartida por filósofos como Temistio, Tomás de Aquino, Avicena y Averroes –y contemporáneos como Boeri y Ross, entre otros–: “La causalidad del Primer Motor, desde luego, no es una causalidad de tipo *eficiente* como la de la mano que mueve un cuerpo, la del escultor que trabaja el mármol o la del padre que engendra al hijo. Dios *atrae*; y atrae como objeto de amor, es decir, como *fin*; la causalidad del Motor inmóvil es, pues, propiamente hablando, una causalidad de tipo *final*”.<sup>77</sup>

Boeri, por ejemplo, enfatiza la importancia de entender el Primer Motor Inmóvil como causa final, considerando que, precisamente, esta maniobra que realiza Aristóteles en la *Metafísica* es la que le permite resolver el problema que encontramos en la *Física* del Estagirita:

En *Met.* XII, entonces, el Primer Motor aparece claramente caracterizado en términos de causa final, algo que no ocurre en *Fís.* VIII, donde Aristóteles dice poco o nada respecto de cómo opera este principio. La dificultad que introduce la tesis del Primer Motor Inmóvil es que, sin ser una entidad de naturaleza física o corpórea, es principio y causa última de explicación del movimiento físico. El problema –que no queda resuelto en *Fís.* VIII– encuentra un principio de solución en *Met.* XII, donde el Primer Motor es causa final y, en consecuencia, puede mover sin ser movido.<sup>78</sup>

En este sentido, la conceptualización de la sustancia primera en Aristóteles como causa final sería una pieza clave para comprender la naturaleza del ser divino y su manera de obrar. Para explicar cómo el Dios aristotélico no se encuentra sujeto al cambio, parecería

---

<sup>76</sup> Debemos recordar que en Aristóteles no hablamos propiamente de causalidad eficiente, sino de causalidad moviente, debido a que el movimiento se concibe meramente como un pasaje de la potencia al acto y viceversa, sin implicar ello un cambio propiamente en el ser, sino en el hacerse.

<sup>77</sup> Reale, *Guía de lectura...*, 179.

<sup>78</sup> Boeri, «Introducción a la Física...», 28.

necesario asumirlo como causa final que atrae y mueve, sin ser él mismo objeto de cambio.

Sin embargo, por otro lado, autores como Berti, a modo de ejemplo, han sostenido que el Dios aristotélico debe ser entendido como causa motriz, argumentando que la polémica del Estagirita con las ideas platónicas busca enfatizar, precisamente, el carácter eficiente o motriz propio del Primer Motor Inmóvil. Aquí reside, precisamente, “la conquista de Aristóteles respecto de Platón”.<sup>79</sup> En este sentido, señala Berti que “si el objetivo de la filosofía primera de Aristóteles es demostrar la existencia de sustancias inmóviles, su originalidad respecto a la de Platón es la de demostrar que tales sustancias inmóviles no pueden ser las Ideas, sino que deben ser sustancias inmóviles motrices, como son los motores necesarios para explicar los movimientos de los cielos”.<sup>80</sup>

De esta manera, la substancia inmóvil debería ser entendida como causa eficiente principalmente, y no como causa final. Alberto Ross Hernández, explicando la posición de Berti, afirma que, para dicho autor, cuando Aristóteles habla del primer motor como objeto de deseo o amor, “no se trata de una identificación, sino simplemente de una comparación”.<sup>81</sup> Según Berti, el Motor Inmóvil sería, en cierto sentido, fin pero respecto de sí mismo, mientras que “en relación con el cielo, es motor, es decir, es causa eficiente, ejercita en acto su capacidad de mover”.<sup>82</sup> Así pues, la lectura tradicional del Dios aristotélico como causa final parecería encontrarse en entredicho por parte de otros intérpretes, quienes conciben al Primer Motor Inmóvil como una causalidad eficiente.

En esta contraposición entre dos nociones del Dios aristotélico, la *Física* –en la cual la substancia eterna parecería ser entendida como causa eficiente– y la *Metafísica* –en la cual esta se parecería concebir como causa final– estarían planteando visiones del Primer Motor Inmóvil de distinta naturaleza. En palabras de Boeri, “en VIII 6 el Primer Motor parece mover en términos casi exclusivos de causa motriz, y (...) no hay menor rastro de los desarrollos que encontramos en *Met. XII*”.<sup>83</sup> ¿Es, pues, el Dios de la *Física* un Dios que dista radicalmente de identificarse con el Dios de la *Metafísica*?

---

<sup>79</sup> Berti, *Estructura y significado...*, 155.

<sup>80</sup> Berti, «La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles», 9.

<sup>81</sup> Alberto Ross Hernández, «La causalidad del Primer Motor en *Metafísica XII*», *Diánoia*, vol. 52, nº 59 (2007): 11.

<sup>82</sup> Berti, *Estructura y significado...*, 154.

<sup>83</sup> Boeri, «Una aproximación...», 76.

Más aún, surge la problemática si el Motor Inmóvil de la *Física* se trata, en efecto, de Dios. Según Antonio Prevosti Monclús, “en la *Física*, cuando Aristóteles prueba que debe existir un motor primero no movido e inmóvil, no dice en ningún momento que tal principio sea un dios”.<sup>84</sup> Si bien las cualidades que atribuye a dicho motor –eternidad, inmovilidad, incorporeidad– apuntan hacia la idea de Dios, el Estagirita no llega a señalarlo de manera explícita. Boeri explica que “en ningún momento de *Fís.* VIII se llama al Primer Motor «dios», no se lo caracteriza como una sustancia intelectual ni tampoco se dice que mueva como lo deseable y lo inteligible (*Met.* 1072a25) o como lo amado (1072b2-5)”.<sup>85</sup>

En definitiva, la noción de Dios que encontramos presente en Aristóteles ha dado lugar a discusiones, ya que es, en algunos aspectos, ambigua. El Dios de los filósofos que encontramos presente en el pensamiento del Estagirita nos invita a intentar resolver numerosas interrogantes que surgen en la aproximación al concepto de lo divino. Sin embargo, también arroja luz sobre nuestras nociones de la divinidad y nos brinda herramientas para la reflexión sobre lo divino. De ellas se servirá, entre otros, Tomás de Aquino, quien bebe de la filosofía del Estagirita, tomando varios elementos de ella e incorporándolos a la tradición cristiana.

---

<sup>84</sup> Prevosti Monclús, «El Dios de Aristóteles», 78.

<sup>85</sup> Boeri, «Introducción a la *Física*...», 28.

## **CAPÍTULO II:**

### **El comentario de Tomás de Aquino al libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles**

#### **Consideraciones introductorias**

Si nos hemos embarcado en la empresa de comprender la naturaleza del Dios aristotélico presentado en la *Metafísica* XII, no podemos pasar por algo uno de los comentarios más célebres de dicha obra. Nos referimos al de Tomás de Aquino, quien dedica varias páginas a interpretar y analizar la *Metafísica*, pero aportando asimismo elementos propios a la comprensión de la divinidad.

Por un lado, para quien desee adentrarse en la controversia suscitada entre los intérpretes de Aristóteles –por ejemplo, en torno a su autenticidad, su datación, la naturaleza de Dios, el carácter temprano o tardío de la obra–, dicho comentario resulta clave: “las páginas que le dedica Aquino constituyen una referencia inapreciable para quien desee adentrarse en el contenido de esta polémica”.<sup>86</sup> Por otro lado, el comentario puede enriquecer nuestra comprensión de la naturaleza del Dios de Aristóteles, ayudándonos a clarificarla, y asimismo proporcionándonos nuevos elementos en nuestro análisis del Dios de los filósofos.

Ahora bien, ¿cómo es la actitud de Tomás como comentarista frente a la *Metafísica* de Aristóteles? Esta cuestión sigue siendo desconcertante para muchos y parece no haber encontrado una respuesta final. Por un lado, hay quienes consideran que el comentario de Aquino gira en torno a su propia metafísica, y traslada a un segundo plano la teoría general sobre la realidad del Estagirita. En este sentido, afirma Joseph Owens que “el tipo de verdad filosófica que se propone en el comentario de la *Metafísica* debe ser la verdad desarrollada y expresada en el pensamiento metafísico del mismo Santo Tomás de Aquino, en la medida en que el texto de la *Metafísica* dé ocasión para

---

<sup>86</sup> Francisco León Florido, «Reseña a De Aquino, Tomás: *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, n° 2 (2012): 724.

hacerlo”.<sup>87</sup> En este sentido, afirma Owens que, si bien puede haber un interés en explicar el texto aristotélico, Tomás “es siempre sensible a cualquier desviación de la enseñanza de la integridad de la fe cristiana y de la teología ortodoxa”, lo cual lo lleva a corregir los principios aristotélicos y a hacerlo como una parte de su comentario, “como si la corrección de este tipo fuera una parte legítima e integral de su método general”.<sup>88</sup>

Evidentemente, Tomás no es neutral al interpretar la *Metafísica* de Aristóteles. Sin embargo, podemos preguntarnos si su interés se reduce al de hacer una exposición de su propia metafísica, tomando la aristotélica meramente como puntapié para plantear la suya, superando así y dejando atrás la *Metafísica* del Estagirita. En otras palabras, ¿la metafísica de Aristóteles no tiene realmente nada que aportar al Aquinate, y en concreto, al Dios de la revelación? ¿Qué es lo que Tomás ve en la metafísica de Aristóteles que lo mueve a realizar un comentario y no tan sólo a exponer su propia teoría en un tratado de metafísica?

Según John Jenkins, Aquino parece interesado en alentar sugerencias sobre la comprensión cristiana del pensamiento de Aristóteles y “no en marcar diferencias”.<sup>89</sup> En este sentido, podríamos pensar que Tomás reconoce en la metafísica aristotélica ciertas intuiciones que considera acertadas y que toma como punto de partida para sus reflexiones en torno a Dios. Sin lugar a duda, el Aquinate comenta a Aristóteles pretendiendo hacer más que un comentario: lo hace buscando la verdad desde las inquietudes encontradas en la tradición cristiana. Sin embargo, en esta toma como punto de partida los caminos filosóficos planteados por el Estagirita, y en este sentido, se alimenta de su metafísica.

Buscaremos, pues, analizar la lectura que realiza Tomás de Aquino sobre Aristóteles, identificando las diferencias y los puntos de contacto entre ambos autores, para apuntar así a establecer un puente entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión.

---

<sup>87</sup> Joseph Owens, «Aquinas as Aristotelian commentator», en *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, ed. Armand A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), 225.

<sup>88</sup> Owens, «Aquinas as Aristotelian commentator», 225.

<sup>89</sup> John Jenkins, «Expositions of the Text: Aquinas’s Aristotelian Commentaries», *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 5 (1996): 59.

## I. Acerca del acceso a la existencia de Dios: *An sit*

En el quinto capítulo del comentario, el Aquinate explica cómo Aristóteles arriba a la conclusión de que existe una sustancia sempiterna e inmóvil, separada de la materia. Tomás remarca una de las premisas de fondo en el argumento del Estagirita: el movimiento no puede llegar a ser o corromperse, pues es sempiterno, como lo demostró Aristóteles en la *Física*.<sup>90</sup> En palabras de Aquino, para Aristóteles, “si no hay alguna sustancia sempiterna que obre, no hay movimiento sempiterno”.<sup>91</sup>

En el sexto capítulo, Aquino explica la prioridad del acto por sobre la potencia, señalando que, según Aristóteles, si bien la potencia puede ser anterior al acto en el tiempo, en sentido absoluto el acto es anterior a la potencia por naturaleza y perfección. Tomás afirma que lo antedicho conducirá a Aristóteles a la perpetuidad de la generación; asimismo, esta lo llevará a la eternidad del movimiento del cielo; y finalmente, esta última lo conducirá a la eternidad del Primer Motor Inmóvil. La generación y corrupción perpetuas son causadas por el movimiento perpetuo del cielo, y este, por el movimiento de la sustancia inmóvil.

El Aquinate distingue, de esta manera, cómo Aristóteles, partiendo de la eternidad del movimiento, muestra la existencia de una sustancia sempiterna que debe obrar en acto: “[Aristóteles] Dice que, si el movimiento es sempiterno, como es necesario que haya una sustancia sempiterna que mueva y haga mover –*motiva et effectiva*–, es preciso además que sea la que mueva y obre siempre en acto”.<sup>92</sup> Así pues, arribamos a la necesidad de un Primer Motor Inmóvil.

En el libro VIII de la *Física* se probó que, como no puede procederse al infinito en los que mueven y en los movidos, es preciso llegar a algo primero inmóvil que mueva,

---

<sup>90</sup> En el *Comentario a la Física de Aristóteles*, Tomás explica que Aristóteles no es ambiguo en su doctrina sobre la eternidad del movimiento: “Algunos han intentado mostrar vanamente que Aristóteles no habló en contra de la fe, diciendo que Aristóteles no intenta demostrar como verdadero que el movimiento es eterno, sino que intenta dar argumentos por ambos lados, como si se tratara de una cosa dudosa. Pero esto parece absurdo, dado su modo de proceder. Y además, la eternidad del mundo y el movimiento es utilizado como un fundamento [dado por Aristóteles] para probar que el primer principio [Dios] existe. Mas, en dos lugares, el libro VIII [de la *Física*] y en el libro XII de la *Metaphysica*, claramente supone esto [la eternidad del mundo y del movimiento] como algo ya demostrado” (Aquino, «Comentario a la Física de Aristóteles», 2, 986).

<sup>91</sup> Tomás de Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*, L. 5, N. 6 (Buenos Aires: Ágape, 2011).

<sup>92</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)...*, L. 5, N. 5.

porque si se arribara a algo que se mueve a sí mismo, nuevamente sería preciso llegar a algo inmóvil que mueva.<sup>93</sup> Aquí debemos notar que, detrás de estas argumentaciones, se esconde, en definitiva, la primera vía tomista, que encontramos en la *Suma Teológica*:

Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.<sup>94</sup>

Si bien Tomás no parte de la eternidad del movimiento, el cambio –incapaz de explicarse a sí mismo– lo conduce hacia un Primer Motor que sea puro acto, que pueda mover sin ser movido. Partiendo de una conceptualización del cambio fundada en las nociones de acto y potencia, ambos arriban a la conclusión de que ha de haber una sustancia primera que sea pura actualidad. El pasaje de la potencia al acto resulta inexplicable si no es por la existencia de un acto puro. Así pues, uno partiendo de la eternidad del movimiento, otro partiendo simplemente del movimiento contingente, Aristóteles y Aquino arriban de esta manera a una conclusión compartida.

Ahora bien, el Aquinate señala que todo aquello que concluye Aristóteles al respecto no constituye una demostración en sentido absoluto, sino que se trata más bien de razones probables: “Dejados de lado otros argumentos que ahora no trata, es manifiesto que la razón que puso aquí para probar la sempiternidad del tiempo no es demostrativa”.<sup>95</sup>

En este aspecto se distancia Aquino explícitamente de Aristóteles al afirmar que no podemos demostrar que el tiempo y el mundo sean eternos ni que hayan tenido un comienzo –podemos aceptar como un dato de fe que el mundo tiene un comienzo, pero no por demostración–. En su *Comentario a la Física de Aristóteles*, afirma Tomás, precisamente, tras exponer las argumentaciones del Estagirita sobre la eternidad del

---

<sup>93</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 6, N. 18.

<sup>94</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, q. 2, a. 3 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001).

<sup>95</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 5, N. 11.

mundo, que “una punta de su posición entra en conflicto con nuestra fe, a saber, que el movimiento siempre existió”.<sup>96</sup>

Como señala John F. Wippel, “Tomás comenta que Aristóteles no se equivocó al postular muchos principios, porque sostuvo que la existencia (*esse*) de todas las cosas depende solo del primer principio, por lo que sigue habiendo un primer principio. Más bien se equivocó al postular la eternidad del mundo”.<sup>97</sup> Lo que nos plantea Aristóteles no consiste en una demostración, sino en un postulado de principios generales cuyo fundamento no es demostrativo, ya que la naturaleza sempiterna del tiempo y del movimiento no pueden ser probadas. De esta manera, el Aquinate está aquí marcando cierta distancia de Aristóteles y, en suma, de la concepción de los griegos antiguos sobre el tiempo y el mundo, dejando en evidencia que en este aspecto se necesita de la revelación. En *Sobre las sustancias separadas*, Tomás señala lo siguiente:

No se debe pensar que Platón y Aristóteles, por haber sostenido que las sustancias inmateriales o también los cuerpos celestes existieron siempre, negaran que tales cosas tuvieran una causa de su existencia. Pues ellos no se desvían de la posición de la fe católica porque hayan supuesto a tales cosas como increadas, sino porque han supuesto que tales cosas existieron siempre.<sup>98</sup>

En definitiva, Aquino considera que el error de Aristóteles, junto con otros filósofos griegos, es la creencia en la eternidad del mundo. No obstante, a pesar de rechazar este elemento, Tomás reconoce que la afirmación de la creación del universo en el tiempo es una noción que solo se puede conocer únicamente por medio de la revelación. Asimismo, más allá de los errores que se puedan encontrar en las argumentaciones del Estagirita, Tomás resalta que, de todas formas, determinadas conclusiones a las cuales arriba Aristóteles acerca de la divinidad son acertadas:

Si bien las razones que prueban la sempiternidad del movimiento y del tiempo no son demostrativas y concluyentes por necesidad, sin embargo, aquello que se prueba aquí de la sempiternidad e inmaterialidad de la sustancia primera se sigue

---

<sup>96</sup> Aquino, «Comentario a la Física...», II, 986.

<sup>97</sup> John F. Wippel, «Aquinas on Creation and Preambles of Faith», *The Thomist*, vol. 78 (2014): 13.

<sup>98</sup> Tomás de Aquino, «Sobre las sustancias separadas» (C. 9, N. 100), en Steven E. Baldner y William E. Carroll, *La idea de creación y Tomás de Aquino* (Puebla: UPAEP, 2019), 164.

por necesidad, porque si el mundo no fuera eterno, es necesario que sea producido en el ser por algo preexistente.<sup>99</sup>

Debido a la imposibilidad de proceder indefinidamente en la serie de motores y movidos, hemos de concluir que debe haber una sustancia sempiterna inmaterial, en la cual no haya potencia. Sea eterno el movimiento o haya tenido un comienzo, se impone ante nosotros la necesidad de reconocer la existencia de dicha sustancia.

Ahora bien, lo interesante es que, si observamos las palabras del pasaje recién citado de Tomás, notamos que no pasa desapercibido un elemento que el Aquinate agrega a la conclusión de Aristóteles, elemento de no menor importancia: el mundo debe haber sido producido *en el ser* por una sustancia preexistente. Parecería que, en su comentario a la *Física* de Aristóteles, Aquino entiende al Dios aristotélico como causa eficiente del mundo, atribuyéndole la causa del ser de las cosas, cuando en el propio Aristóteles no encontramos estrictamente una metafísica del ser, sino, en última instancia, una metafísica del acto o de la perfección de las cosas.<sup>100</sup> El Dios de Aristóteles podría ser considerado causa moviente del mundo, pero no causa eficiente, por lo cual parecería no ser posible hablar propiamente de creación.

Debemos entender que, si bien en la filosofía griega encontramos una metafísica sumamente desarrollada, el concepto de existencia no se plantea propiamente como una cuestión. En su ensayo *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, Charles H. Kahn explica que en la filosofía antigua el concepto de existencia no se aborda como tal, sino que se reduce al problema del conocimiento y de la verdad: “En la ontología griega, a partir de Parménides, la cuestión del ser es una cuestión de cómo debe ser la realidad –o cómo debe ser el mundo– para que el conocimiento y el discurso verdadero (o falso) sean posibles”.<sup>101</sup> Kahn plantea que en la filosofía griega “el concepto de existencia nunca se «tematiza»: no se convierte en sí mismo en un tema de

---

<sup>99</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 5, N. 12.

<sup>100</sup> Como causa eficiente, el dios aristotélico parecería ser un dios creador, que da el ser a las cosas. Reale señala que autores como Brentano “han pretendido encontrar en Aristóteles –y no sólo implícitamente– el concepto de creación, o sea una verdadera y propia causalidad eficiente del Motor inmóvil. Pero lo cierto es que ni los textos ni los contextos aristotélicos autorizan tal exégesis; por lo demás, a la tesis de la creación sólo se llegó en el pensamiento griego con el «semicreacionismo» de Platón, que representa una concepción más bien aislada, es decir, no aceptada ni desarrollada por el pensamiento grecopagano” (Reale, *Guía de lectura...*, 179-180).

<sup>101</sup> Charles H. Kahn, «Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», en *Essays on being* (Oxford: Oxford University Press, 2009): 65.

estudio filosófico”.<sup>102</sup> La cuestión del ser, en Platón y en Parménides, es la cuestión de la realidad, determinada por el concepto de verdad. Aristóteles, siguiendo esta línea, complejiza el concepto de existencia, pero lo trata desde la teoría de la predicación. “Por tanto, es naturalmente la teoría de la predicación, y no el concepto de existencia, el que se convierte en el tema central y explícito de la metafísica de Aristóteles, ya que era el tema implícito de la discusión de Platón sobre el ser en el sofista”.<sup>103</sup>

En este sentido, Tomás parece estar atribuyendo a Aristóteles un concepto de existencia, así como un concepto de creación, que no encontramos propiamente presentes en el filósofo griego, lo cual resulta evidentemente problemático. Según Wippel, también en su comentario al libro VIII de *Física* “Tomás atribuye la causalidad del *esse* al Dios de Aristóteles”.<sup>104</sup> Sin embargo, aunque Aquino considera que el Estagirita haya arribado al conocimiento del Primer Principio como la causa de todo *esse*, Wippel explica que, de todas maneras, el Aquinate no señala de manera explícita que Aristóteles haya compartido el concepto de creación.<sup>105</sup> En palabras de Wippel, “en estos textos de su comentario sobre la *Física*, por lo tanto, Tomás atribuye a Aristóteles la opinión de que Dios es la causa del *esse* para el mundo eternamente existente. Sin embargo, en ninguno de ellos afirma explícitamente que el Dios de Aristóteles produjo absolutamente el mundo desde la nada”.<sup>106</sup>

Según Steven E. Baldner y William E. Carroll, en *Sobre la eternidad del mundo*, el Aquinate “piensa también que la causalidad del motor inmóvil de Aristóteles puede ser entendida como –o tal vez entendida para incluir en ella– la causalidad de la creación”.<sup>107</sup> Dichos autores explican que, para Tomás la sola razón es capaz de conducir a la afirmación, en algunos aspectos, de la noción metafísica de creación –exceptuando su comienzo en el tiempo–.

Debemos distinguir aquí los dos sentidos –el filosófico y el teológico– en los cuales el Aquinate habla de la creación, según Baldner y Carroll. Por un lado, el concepto de creación desde una perspectiva filosófica se refiere a que “Dios, sin una causa material,

---

<sup>102</sup> Kahn, «Why Existence does not Emerge...», 71.

<sup>103</sup> Kahn, «Why Existence does not Emerge...», 73.

<sup>104</sup> Wippel, «Aquinas on Creation...», 23.

<sup>105</sup> Wippel, «Aquinas on Creation...», 24.

<sup>106</sup> Wippel, «Aquinas on Creation...», 24.

<sup>107</sup> Steven E. Baldner y William E. Carroll, *La idea de creación y Tomás de Aquino* (Puebla: UPAEP, 2019), 42.

hace que todas las cosas existan como entidades que son radicalmente diferentes de su propio ser, pero dependientes absolutamente de su causalidad”.<sup>108</sup> Detrás de esta afirmación encontramos dos elementos centrales: en primer lugar, la idea de que no encontramos una causa material en la creación; en segundo lugar, la idea de que todo lo creado es completamente dependiente de la continua causalidad de Dios.

Entendida de esta manera, la creación desde la nada puede probarse desde la filosofía, a los ojos de Aquino: “Este es también el sentido, de acuerdo con santo Tomás, en el cual los filósofos, tales como Avicena y Aristóteles, han demostrado la creación”.<sup>109</sup> Ahora bien, si tomamos el concepto de creación en su sentido teológico, este “le agrega la noción de que la creación del universo es temporalmente finita”, elemento que no puede ser demostrado mediante la razón humana, sino que debe ser conocido a través de la revelación.<sup>110</sup> Aquino incluso señala en *Sobre la eternidad del mundo* que “el decir que algo ha sido hecho por Dios y que ha existido siempre no es contradictorio”.<sup>111</sup> Como señalan Baldner y Carroll, Tomás “reconoce la posibilidad de una creación eterna del mundo porque vio que no había nada en el concepto de «ser creado desde la nada» que indicara la necesidad de un comienzo en el tiempo”.<sup>112</sup>

Así también Cyril Vollert explica las argumentaciones de Tomás, distinguiendo cómo el Aquinate concibe la idea de creación esencialmente como la dependencia en el ser, elemento –a sus ojos– presente en el pensamiento de Aristóteles.

La creación no consiste en un paso de un tiempo vacío a un tiempo lleno de seres que comienzan a existir sucesivamente, (...) sino en una relación unilateral de dependencia de la criatura con respecto al Creador como causa de la existencia de la criatura. Por tanto, la idea de creación no requiere lógicamente un comienzo. La criatura existe como efecto del acto creador de Dios; si el Creador quiere que la criatura exista sin el comienzo de su duración, entonces existe; si el Creador quiere que tenga una duración finita y limitada, tiene un comienzo de existencia. Por tanto, la creación es esencialmente dependencia en el ser.<sup>113</sup>

---

<sup>108</sup> Baldner y Carroll, *La idea de creación...*, 59.

<sup>109</sup> Baldner y Carroll, *La idea de creación...*, 59.

<sup>110</sup> Baldner y Carroll, *La idea de creación...* 59.

<sup>111</sup> Tomás de Aquino, «Sobre la eternidad del mundo», en Steven E. Baldner y William E. Carroll, *La idea de creación y Tomás de Aquino La idea de creación y Tomás de Aquino* (Puebla: UPAEP, 2019), 152.

<sup>112</sup> Baldner y Carroll, *La idea de creación...* 72.

<sup>113</sup> Cyril Vollert, «Origin and Age of the Universe Appraised by Science», *Theological Studies*, vol. 18, (1957): 14-15.

En este sentido, lo que define al concepto de creación es la dependencia en el ser –su aspecto filosófico–, y no el comienzo en el desarrollo en el tiempo –su aspecto religioso–. En ese sentido, nos recuerda Anthony Flew que, precisamente, para la tradición clásica es este sentido metafísico el que da sentido a la noción de creación: “Decir que el Dios cristiano es el Creador equivale a decir, no solamente que trajo el universo al ser a partir de la nada, sino que, además es la causa constante y esencial de todo lo que en él existe”.<sup>114</sup>

Así pues, atribuyendo a Aristóteles el concepto de creación, Tomás le está reconociendo el haber arribado desde la sola razón a uno de los elementos constitutivos de la doctrina cristiana. En ese sentido, Aquino establece un fuerte punto de contacto en el conocimiento de Dios desde la filosofía y desde la religión, como señalan Baldner y Carroll: “Más allá de la dificultad que el haber atribuido a Aristóteles la afirmación de la creación acarrearía para la escuela aristotélica, este pensamiento revela un punto en el cual Tomás encuentra complementariedad entre la fe y la razón”.<sup>115</sup>

No obstante, a pesar de que Tomás considere posible establecer dicho punto de contacto, continúa siendo sumamente cuestionable que encontremos presente en la metafísica aristotélica propiamente el concepto de creación. Más allá de la lectura que el Aquinate realiza del filósofo griego, el Dios aristotélico constituye una causa moviente del mundo –y no una eficiente –, por lo cual parecería diferenciarse del Dios creador de Tomás, el cual no se reduce a una causa del *esse*, sino que crea *ex nihilo*, es decir, radicalmente, dando el ser al mundo y estableciendo un comienzo en su existir.

Así pues, no sólo el concepto de creación entendido en su sentido temporal, sino también en su sentido radical y metafísico –dar el ser a las cosas–, parecería estar ausente en la metafísica de Aristóteles. Como señalamos tomando las palabras de Kahn, el abordaje sobre el problema del ser es referido en la filosofía antigua a la cuestión de la realidad y la verdad, más que a la de la existencia como tal, y en el caso de Aristóteles, parecería ser que la cuestión de la existencia se reduce a la cuestión de la predicación. Así pues, la noción del mundo y su relación con Dios en Aristóteles se mantiene en un plano

---

<sup>114</sup> Anthony Flew, *Dios y la filosofía* (Buenos Aires: El Ateneo, 1976), 42.

<sup>115</sup> Baldner y Carroll, *La idea de creación...*, 42.

de lo horizontal, sin dar cuenta del fundamento metafísico de la creación, el cual implica un cambio a un plano vertical.

En este sentido, afirma Marcelo Beuchot que “en Aristóteles no hay propiamente idea de creación, pues Dios no puede causar eficientemente nada. Él no tiene que ver con la producción del mundo, el cual es eterno. Pero Dios es bondad, y por ello es el objeto del amor de todas las cosas. Mueve como causa final, no como causa eficiente”.<sup>116</sup> Si bien encontramos una noción de Dios como causa final en la metafísica aristotélica, y esto nos permite establecer un puente entre la filosofía griega y la tradición cristiana, no podemos considerar al Dios del Estagirita una causa eficiente, y, por tanto, atribuirle el acto creador.

En este sentido, Joseph Owens afirma que en el comentario de Aquino encontramos en algunas instancias ciertos juicios y decisiones que se toman “sobre la base de la metafísica tomista de la existencia”.<sup>117</sup> Aquí nos encontramos frente a una de ellas. Lo que resulta interesante para el autor es que “no están marcados por ningún indicio de que estén en intrusiones desde el exterior. Más bien, parecen parte del flujo normal de pensamiento”.<sup>118</sup> De esta manera, Owens se pregunta si estas intrusiones muestran que la idea central del comentario quizás es presentar el pensamiento tomista, en el que se absorbe hábilmente el gran cuerpo de la filosofía aristotélica.

Ahora bien, más allá de estas diferencias significativas entre la metafísica aristotélica y la metafísica tomista, sí encontraremos, de todas formas, otros conceptos medulares en el pensamiento del Estagirita que nos permitirán establecer un punto de contacto con la tradición cristiana, como la idea de finalidad ya mencionada y el concepto de Dios como acto puro.

---

<sup>116</sup> Marcelo Beuchot, «El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos», *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 17 (2010): 74.

<sup>117</sup> Owens, «Aquinas as Aristotelian commentator», 228.

<sup>118</sup> Owens, «Aquinas as Aristotelian commentator», 228.

## II. Acerca de la naturaleza de Dios: *Quid sit*

### *Dios como pura actualidad*

Tanto el argumento de Aristóteles del Primer Motor Inmóvil como la primera vía de Tomás nos conducen a un Dios que es acto puro. Como ya hemos señalado, aquí es donde podemos hallar un primer punto de contacto entre los dos filósofos. Asimismo, teniendo en cuenta que en tanto que pura actualidad, Dios es simple, podemos establecer aquí un puente entre el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación, ya que uno de los preámbulos de fe es, precisamente, la simplicidad divina.

Recordemos en qué consiste este concepto propio de la tradición clásica. Wippel explica que por preámbulo de fe “Tomás tiene en mente una verdad acerca de Dios o del mundo que puede establecerse mediante el razonamiento natural o filosófico y que de alguna manera se presupone para la fe o para hacer un acto de fe”.<sup>119</sup> En otras palabras, se trata de una noción que establece cierto punto de contacto entre la fe y la razón, en la medida en que estos preámbulos son verdades que pueden conocerse naturalmente.<sup>120</sup>

Aquino describe este tipo de verdades al comienzo de la primera cuestión de la *Suma contra los gentiles*:

Sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Hay otras que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios, etc.; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.<sup>121</sup>

Así pues, como ejemplo de *praeambula fidei*, la simplicidad divina a la cual arriba Aristóteles en sus razonamientos nos demuestra cómo, bien empleada, la razón puede

---

<sup>119</sup> Wippel, «Aquinas on Creation...», 2.

<sup>120</sup> Con respecto al origen del concepto de preámbulos de fe: “La locución *praeambula fidei* parece tener en santo Tomás de Aquino (1225-1274) su origen más remoto, con el sentido de “conjunto de verdades y conocimientos cognoscibles por la razón humana, que deben presuponer-se lógicamente a la fe para que la decisión de creer en Dios y en su revelación sea justificada ante la razón humana”. Su origen se justifica por la recomendación del Apóstol Pedro: “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza” (1P 3,15)” (Eduardo Caballero Baza, «El concepto de *praeambula fidei* en la comprensión del conocimiento natural de Dios», *Lumen Veritatis*, vol. 8 (2015): 192).

<sup>121</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles* I, 3 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967), 99.

conducirnos a un conocimiento sobre Dios, que asimismo puede encontrarse en sintonía con el Dios de la religión.

Ahora bien, debemos tener en cuenta que, así como puede acercarse al Dios de la razón y el Dios de la fe, el concepto de simplicidad divina de los autores puede marcar una distancia entre estas dos concepciones de la divinidad. Eleonore Stump explica que, llevada al extremo, la doctrina de la simplicidad ha conducido a algunos a afirmar la imposibilidad de un conocimiento positivo sobre Dios e incluso ha llevado a otros a negar toda posibilidad de conocimiento sobre la divinidad. Entendido de esta manera, “el Dios del teísmo clásico les ha parecido a muchos oponentes del teísmo clásico no sólo no bíblico sino incluso religiosamente pernicioso”.<sup>122</sup>

Un Dios que es puramente simple debe reducirse al *esse*, ya que carece de accidentes y propiedades esenciales, y en ese sentido no puede ser más que el *esse*. Atribuir a Dios cualidades como la libre elección y la interacción con el hombre implicaría una amenaza a la simplicidad divina. De esta manera, algunos han afirmado que, si la naturaleza de Dios es indivisible, entonces el vínculo personal de Dios con el hombre –central para la religión– comienza a desdibujarse. En este sentido, “la doctrina de la simplicidad, entonces, parece implicar que el Dios del teísmo clásico no puede ser el Dios de la Biblia”.<sup>123</sup>

Por otro lado, el conocimiento sobre la simplicidad divina de manera natural es uno de los puntos de contacto entre el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación. Pudimos ver en el capítulo anterior cómo Aristóteles realiza una exposición de esta doctrina y explica que la primera sustancia “es sin partes e indivisible”.<sup>124</sup> Este constituye un primer aspecto que podemos tomar del Dios aristotélico que parecería sugerir que la razón puede conducirnos también hacia un conocimiento de Dios.

### *La multiplicidad de motores*

En los capítulos ocho y nueve de su comentario, Aquino aborda las indagaciones del Estagirita sobre la cantidad de motores, y sobre los movimientos celestes y la eternidad

---

<sup>122</sup> Eleonore Stump, *The God of the Bible and the God of the philosophers* (Milwaukee: Marquette University Press, 2016), 31.

<sup>123</sup> Stump, *The God of the Bible...*, 35.

<sup>124</sup> Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1073a, 5.

del mundo. Con respecto a este primer aspecto, concluye que “después del primer principio es necesario poner muchas sustancias inmateriales sempiternas”.<sup>125</sup> Aquino analiza, pues, los razonamientos de Aristóteles sobre los movimientos celestes, enfatizando cómo según el Estagirita sólo el Primer Motor Inmóvil es Dios y no lo son las demás sustancias inmateriales, ya que Dios es acto puro.

Acerca de la problemática en torno a la multiplicidad de motores planteada en el capítulo anterior, debemos decir que resulta cuestionable qué tan relevante sea esta indagación acerca de la cantidad de sustancias inmateriales, si, en efecto, lo que busca Aristóteles es comprender la naturaleza de la divinidad. Sobre el capítulo ocho del libro XII de la *Metafísica* que comenta aquí Tomás, Werner Jaeger nota la discontinuidad que encontramos en esta parte del texto con respecto al capítulo anterior y al siguiente, poniendo en duda así la relevancia de estas cuestiones:

Desde los elevados vuelos de una especulación religiosa a la manera de Platón nos precipitamos hasta la llanura monótona de unos cálculos intrincados y unos temas de especialista. Simplicio tenía razón cuando decía que semejante discusión era más propia de la física y la astronomía que de la teología, pues se pierde totalmente en asuntos secundarios, y denota mucho más interés por cerciorarse del número exacto de las esferas que comprensión del hecho de que esta grotesca multiplicación del primer motor, este ejército de 47 o 55 motores, arruina inevitablemente la divina primacía del primer motor y hace de la teología entera un asunto de simple mecánica celeste.<sup>126</sup>

Pareciera que Tomás pasa por alto este aspecto o al menos no muestra particularmente un rechazo hacia él. En su lugar, hace hincapié en el hecho de que Dios sería para Aristóteles propiamente sólo el Primer Motor Inmóvil –las demás sustancias inmateriales serían consideradas como dioses desde el mito–: “Se sabe por los que precedieron que a todas las sustancias inmateriales llamaban dioses. Pero si sólo se llamaba Dios al primer principio, sólo uno es Dios, como es evidente por lo dicho. En cambio, todo lo demás fue agregado como mito para persuadir a la multitud que no puede captar las realidades inteligibles (...)”.<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)...*, s L. 9, N. 4.

<sup>126</sup> Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1946), 397.

<sup>127</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)...*, L. 10, N. 31.

De esta manera, podemos notar –como señalamos anteriormente, tomando las palabras de Jenkins–, que el interés de Tomás no reside tanto en distanciarse de Aristóteles y marcar aquellos aspectos en los cuales considera incompleta o errónea la teoría del Estagirita, sino resaltar las intuiciones de Aristóteles que considera cercanas a la verdad, enfatizando pues aquello que los une, más que aquello que los divide.

Por un lado, en el tratamiento de estas cuestiones notamos el distanciamiento de Tomás en algunos aspectos, debido a ciertos descubrimientos de la astronomía posteriores a Aristóteles, como se refleja, por ejemplo, en este fragmento:

Debe considerarse que después del primer movimiento de traslación Aristóteles no tiene en cuenta sino las traslaciones de los planetas, porque en su tiempo aún no se había descubierto el movimiento de las estrellas fijas. Por eso estimó que la octava esfera, en la que están las estrellas fijas, sería lo primero móvil y su motor sería el primer principio. Pero después fue descubierto por los astrólogos el movimiento de las estrellas fijas en sentido contrario al primer movimiento. De allí es necesario que por encima de la esfera de las estrellas fijas haya otra que circunda el todo, que recorra todo el cielo según el movimiento diario. Y esto según Aristóteles es lo primero móvil que es movido por el primer motor.<sup>128</sup>

Al adentrarse en la cuestión sobre la cantidad de movimientos celestes, Tomás explica que tendrá en cuenta lo que sostienen los matemáticos, no meramente lo que afirma Aristóteles. Consciente de las limitaciones del pensamiento del Estagirita, no reduce su análisis a los elementos presentes en Aristóteles, sino que incorpora aquellos que considera necesarios para comprender la realidad, teniendo en cuenta la insuficiencia de ciertos razonamientos del filósofo griego.

Sin embargo, por otro lado, Tomás muestra una clara actitud de apertura frente al Estagirita. Tras exponer la crítica acerca del movimiento de las estrellas, realiza una aclaración, que sintetiza su modo de concebir e interpretar la filosofía de Aristóteles y el pensamiento griego:

Empero como al elegir las opiniones o al rechazarlas el hombre no debe conducirse por amor u odio hacia el que emite la opinión sino más bien por la certeza de la verdad, por eso dice que es preciso amar a uno y otro: a aquellos

---

<sup>128</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)...*, L. 9, N. 6.

cuya opinión seguimos y a aquellos cuya opinión rechazamos. En efecto, los dos se esforzaron en indagar la verdad, y en esto nos ayudaron, sin embargo, debemos dejarnos persuadir por los más certeros, por la opinión de aquellos que con mayor certeza llegaron a la verdad.<sup>129</sup>

En definitiva, lo que mueve a Tomás es la búsqueda de la verdad y, en ese sentido, quienes indagaron acerca de ella pueden ayudarnos en algunos aspectos, ya sea que rechacemos su opinión o la abracemos. No es el amor, el odio o cualquier otra disposición del espíritu lo que debe determinar nuestra actitud frente al pensamiento de un autor, sino nuestro anhelo de conocer la verdad, deseo que se halla presente en todo ser humano, aunque en algunos sea más fructífero que en otros.

Como señala Ángel Luis González, ser un buscador de la verdad, y más aún, del Absoluto, es lo más propio y natural al hombre: “Esa búsqueda constituye precisamente una característica inequívoca de una vida verdaderamente humana. El hombre no se colma sin buscar y preguntarse por los afanes de su vida, del sentido y finalidad de su vida y de su inserción en el mundo, de su ser”.<sup>130</sup> En este sentido, Aquino nota que filósofos como Aristóteles, que han recorrido este camino de búsqueda, pueden enriquecer nuestra comprensión de la realidad y específicamente de lo divino. Ahora bien, la última palabra la tendrá, finalmente, la verdad, por lo cual Aquino no dudará en distanciarse del Estagirita en aquello en lo cual lo considera necesario.

### **III. Acerca de la actividad divina**

#### *La actividad del Primer Motor Inmóvil: pensarse a sí mismo*

Acercándose más hacia el final de su comentario, Tomás continúa en el capítulo nueve exponiendo las indagaciones de Aristóteles acerca de la naturaleza divina y, en concreto, que el Primer Motor Inmóvil, el cual mueve como inteligible y deseable, es dignísimo, nobilísimo y perfectísimo. Dios se intelige a sí mismo, pero ninguna cosa le es desconocida, pues inteliéndose a sí mismo intelige todo lo demás. Por ello afirma Reale

---

<sup>129</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)...*, L. 9, N. 14.

<sup>130</sup> Ángel Luis González, *Teología Natural* (Pamplona: EUNSA, 2008), 15.

que “el objeto del pensamiento divino es simple; su inmaterialidad implica necesariamente su simplicidad”.<sup>131</sup>

En palabras de Tomás, “como del primer principio que es Dios depende el cielo y toda la naturaleza, como se dijo, es evidente que Dios conociéndose a sí mismo conoce todas las cosas”.<sup>132</sup> De esta manera, Dios conserva su simplicidad, ya que lo inteligido por Dios no es compuesto. Este es, sin lugar a duda, un punto de contacto importante entre Tomás y Aristóteles.

Asimismo, en Dios, el intelecto se identifica con el inteligir, y dado que el acto de inteligir es cierta vida, y lo más perfecto que encontramos en la vida, por lo cual “Dios es la vida misma”.<sup>133</sup> La sustancia misma de Dios es la vida, óptima y sempiterna, subsistente en sí. Enteramente sin magnitud, la virtud de esta sustancia es infinita.

Ahora bien, aquí Tomás pareciera estar, nuevamente, atribuyendo a Aristóteles una idea que no se encuentra propiamente presente en el filósofo griego, ya que el Dios aristotélico se conoce a sí mismo al ser pensamiento de sí. No obstante, ello no implica necesariamente que conozca todo en sí. En ese sentido, Gilson afirma que “el Acto puro del Pensamiento se ocupa eternamente de sí mismo, pero nunca de nosotros. El dios supremo de Aristóteles no ha hecho este mundo nuestro; ni aun siquiera le conoce como distinto de sí, ni puede, por tanto, ocuparse de los seres o cosas que haya en él”.<sup>134</sup>

No se trata de un Dios creador y omnisciente como el Dios del Aquinate.<sup>135</sup> Aunque el Dios aristotélico se conozca a sí mismo, ello no implica necesariamente que conozca todas las cosas, y menos aún, a los seres humanos. Nuevamente, Aquino pareciera estar leyendo a Aristóteles desde una metafísica que no le es propia al Estagirita.

---

<sup>131</sup> Reale, *Guía de lectura...*, 108.

<sup>132</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)...*, L. 11, N. 16.

<sup>133</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)...*, L. 8, N. 9.

<sup>134</sup> Étienne Gilson, *Dios y la Filosofía* (Buenos Aires: Emecé, 1945), 55.

<sup>135</sup> La problemática en torno al conocimiento del mundo por parte de Dios se ha planteado desde la filosofía de la religión en la contemporaneidad y continúa siendo un tema de interés. A modo de ejemplo, Brian S. Rosner aborda la esta cuestión en *Known by God. The meaning and value of a neglected Biblical concept*, artículo en el cual afirma que, mientras que nadie negaría la centralidad del conocimiento de Dios en la teología bíblica, “pocos tratamientos de las doctrinas de Dios y la salvación reconocen que, como con toda relación, el conocimiento de Dios tiene dos lados: los creyentes conocen a Dios y también son conocidos por él”. El autor plantea que la cuestión del ser conocidos por Dios resulta central para la religión y, en ese sentido, “arroja luz sobre la relación del cristiano con Dios y encierra una promesa considerable para varias áreas de la teología” (Brian S. Rosner, «Known by God. The meaning and value of a neglected Biblical concept», *Tyndale Bulletin*, vol. 59, n° 2 (2008): 208).

Al respecto, Jenkins señala que para el Aquinate resulta irrelevante distinguir los límites de la comprensión aristotélica sobre la actividad divina, distanciándose de ella. Tomás reconoce en Aristóteles una noción de la actividad de Dios como pensamiento sobre pensamiento que, en su versión completa, “incluiría la aprehensión de que, al pensar en Sí mismo, Dios conoce todas las demás cosas”.<sup>136</sup> Las implicancias de la afirmación de Aristóteles sobre la actividad divina conducirían, de todas maneras, a la idea de que Dios conoce otras cosas, independientemente de lo que considerara el Estagirita.

Prevosti Monclús señala que en la *Ética Eudemia* Aristóteles afirma que Dios es demasiado perfecto para pensar alguna cosa fuera de sí, sin embargo, “esto no necesariamente ha de excluir el conocer indirectamente el resto de los seres, es decir, los cielos y todo lo que se mueve en su interior, en cuanto que Él mismo es su principio universal, como hemos visto, y causa de su movimiento, orden y actualidad”.<sup>137</sup>

En última instancia, debemos entender que, como señala Jenkins, Aquino no muestra gran preocupación por determinar claramente qué es lo que implica para el Estagirita afirmar que Dios se piensa a sí mismo y lo hace por dos razones:

Primero, la evidencia es insuficiente. Aunque Aristóteles no afirma explícitamente la consecuencia, no podemos descartar definitivamente que la reconozca. En segundo lugar, esta determinación no es crítica para los propósitos de Aquino en el comentario. La preocupación de Aquino es ayudar a otros a leer a Aristóteles para que los textos de Aristóteles puedan contribuir a sus investigaciones. Para esto, es más importante que Aquino muestre la verdad que las palabras de Aristóteles significan en lugar de determinar con precisión cuál era la comprensión de Aristóteles.<sup>138</sup>

En definitiva, Aquino no pretende realizar un análisis de la metafísica aristotélica para señalar los huecos y las insuficiencias que presenta, sino que más bien acude a ella y la comenta para hacernos ver aquellos aspectos en los encontramos intuiciones y razonamientos acertados o aproximados a la existencia y la naturaleza de Dios, elementos que pueden sernos de guía en su comprensión.

---

<sup>136</sup> Jenkins, «Expositions of the Text...», 59.

<sup>137</sup> Prevosti Monclús, «El Dios de Aristóteles», 95.

<sup>138</sup> Jenkins, «Expositions of the Text...», 59.

### *Dios como causa final o causa eficiente*

En diversos capítulos del comentario de Tomás a Aristóteles, el Aquinate explica la manera en que Dios es causa final. En el sexto capítulo, Aquino explica que el Estagirita, al indagar la condición del Primer Motor Inmóvil, plantea “es necesario que mueva como deseable e inteligible, pues sólo lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos”.<sup>139</sup> Sólo aquello que mueve como lo deseable puede mover sin ser movido.

En definitiva, Tomás está aquí identificando al Primer Motor Inmóvil con la causa final. La primera sustancia, en tanto que perfecta, atrae al cielo, el cual asimismo mueve las otras cosas. De esta manera, toda la naturaleza depende de la sustancia primera –ya que todas las cosas naturales dependen del cielo y este último depende del primero que mueve sin ser movido–. Así concluye Tomás afirmando que “se sigue que toda la necesidad del primer movimiento está sujeta a la voluntad de Dios”.<sup>140</sup>

Asimismo, en el capítulo diez de su comentario, Aquino expone en qué sentido considera Aristóteles que el Primer Motor Inmóvil mueve como bueno y deseable, lo cual lo conduce a indagar sobre la noción de finalidad. En este aspecto, este último capítulo pasa de la vía de análisis de la actualidad a la finalidad, acercándose así a la quinta vía tomista.

Tomando las ideas del Estagirita, Aquino deja a entrever que en el universo hallamos una finalidad en dos sentidos: este presenta un bien separado al que tiende y, asimismo, un bien de orden. Es decir, por un lado, encontramos un bien separado que mueve al cielo y a toda la naturaleza como bien apetecible y, por otro lado, en las partes del universo hallamos un orden, ya que las cosas convergen en el orden al fin: “Es evidente que todas las cosas están ordenadas entre sí, porque todas juntas se ordenan a un solo fin”.<sup>141</sup>

Así pues, Tomás señala lo que es el punto de partida de su quinta vía: “Por eso es evidente que las cosas naturales obran en razón de un fin, aunque no lo conozcan, porque alcanzan la inclinación al fin por el primero que entiende”.<sup>142</sup> Tomás distingue que en la

---

<sup>139</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 7, N. 1.

<sup>140</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 7, N. 17.

<sup>141</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 12, N. 6.

<sup>142</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 12, N. 8.

naturaleza todas las cosas marchan según el orden debido. Concluye este último capítulo afirmando lo siguiente:

De lo que se desprende que todo el universo es como un solo principado y un solo reino. De esta manera es preciso que esté ordenado por un solo gobernante. Y concluye que uno solo es el primero de todo el universo, sc. el primero que mueve, y el primer inteligible, y el primer bien, al que llamó Dios, que es bendito por lo siglos de los siglos.<sup>143</sup>

En definitiva, el concepto de finalidad y la noción de un Dios como último objeto de deseo, presente tanto en la filosofía griega y en el cristianismo, parecería constituir, junto con el concepto de acto puro y de simplicidad anteriormente vistos, otro punto de contacto entre el Dios de Aristóteles y el Dios del Aquinate.

No obstante, por otro lado, debemos tener en cuenta que la noción de finalidad de Aristóteles difiere de la de Aquino en la medida en que el Dios aristotélico no conoce todo en sí, sino sólo a sí mismo, y que, si bien constituye el objeto último de deseo de las cosas, ello no implica necesariamente una idea de gobierno. Como señala Beuchot, así como decimos que el Dios aristotélico no puede entenderse como causa eficiente, sino como causa final, “en esa misma línea, no mantiene con el mundo relaciones de providencia”.<sup>144</sup> A diferencia del Dios cristiano, el cual conoce todas las cosas en sí e incluso las ordena mediante la providencia en tanto que estas conforman su creación, en Aristóteles encontramos un Dios cuya relación con el mundo parecería ser más mecánica y extrínseca que la del Dios cristiano.

Guthrie señala al respecto que “en este punto no hay concesiones a sentimientos religiosos: se excluye toda idea de providencia divina”.<sup>145</sup> Como afirma Herrera, el Dios aristotélico “no es creador ni providente y su trascendencia respecto de las otras substancias separadas es relativa”.<sup>146</sup> Así pues, la idea de finalidad parecería ser parcial y encontrarse incompleta desde el Dios que nos presenta Aristóteles.

---

<sup>143</sup> Aquino, *Comentario al libro XII (Lambda)*..., L. 12, N. 37.

<sup>144</sup> Beuchot, «El concepto de creación...», 74.

<sup>145</sup> Guthrie, *Historia de la filosofía griega. Tomo VI*, 273.

<sup>146</sup> Herrera, *La simplicidad divina*..., 120.

Sin embargo, lo anterior no quita que el concepto de finalidad presente en Aristóteles constituya un punto de partida en el conocimiento de Dios. Debemos entender asimismo que el Aquinate “parece interesado en alentar sugerencias para una comprensión cristiana de las afirmaciones de Aristóteles, no en marcar diferencias”.<sup>147</sup> Si bien son varias las diferencias que se podrían establecer entre la metafísica aristotélica y el conocimiento sobre Dios desde la revelación cristiana, Tomás parecería apuntar más bien a rescatar los aspectos que encuentra en Aristóteles que parecerían conducir hacia un Dios cristiano, como señalamos anteriormente.

Aquino, pues, no nos plantea un Dios radicalmente distinto del aristotélico, sino uno en el cual algunos aspectos de su naturaleza y de su actividad –como la simplicidad divina y la finalidad– son reforzados. Detrás de este enriquecimiento de las nociones planteadas en un estado parcial en Aristóteles, el concepto clave que posibilita dicha maniobra es la noción de creación. Con respecto a la simplicidad, precisamente, sólo aquel que tiene el ser por sí –un Dios simple– puede crear. En lo relativo a la finalidad, esta es enriquecida por el componente de gobierno y de providencia, propios de un Dios creador.

---

<sup>147</sup> Jenkins, «Expositions of the Text...», 45.

## CAPÍTULO III:

### Hacia una superación de la dialéctica del Dios de los filósofos y el Dios de la religión

#### El Dios de los filósofos y el Dios de la religión como incompatibles

Tras haber analizado la noción de lo divino presente en Aristóteles y en Tomás de Aquino, nos enfrentamos finalmente a la empresa de responder a la pregunta: ¿Nos plantean, en efecto, el Dios de los filósofos y el Dios de la religión dos perspectivas de lo divino discontinuas e incluso incompatibles?

Ratzinger explica que este planteamiento es antiguo “pero su historia explícita empieza con una pequeña hoja de pergamino que pocos días después de la muerte de Blaise Pascal se encontró cosida al forro de la casaca del muerto”.<sup>148</sup> Como ya mencionamos, es el filósofo francés quien da comienzo a la pregunta por la relación entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión. En aquel breve texto llamado *Memorial*, encontrado tras su muerte en el dobladillo de una prenda, Pascal escribe cómo, tras un encuentro vivo con el Dios de la fe, nota la radical oposición entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y el Dios de los filósofos y los sabios. En contraposición con las doctrinas metafísicas, el Dios de la religión se muestra ante sus ojos como un Dios vivo, personal, comprometido, muy distinto del Dios inmutable, impersonal e indiferente del que pretenden hablar los filósofos.<sup>149</sup>

Aquel debate al cual ha dado inicio Pascal ha sido objeto de discusión en la contemporaneidad y continúa siendo una pregunta sin respuestas definitivas. Eleonore Stump plantea que, en contraposición con las representaciones bíblicas de Dios, “para

---

<sup>148</sup> Joseph Ratzinger, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid: Encuentro, 2006), 8.

<sup>149</sup> Cabe mencionar que uno de los grandes argumentos que acentúa la brecha entre el Dios de la fe y el Dios de la razón es aquel que afirma que dentro de la filosofía no encontramos una noción de Dios personal. Esta problemática es de especial interés en la contemporaneidad para la filosofía de la religión, dentro de la cual diversos autores la han abordado desde una postura propia. A modo de ejemplo, Peter Forrest plantea en *Developmental Theism. From Pure Will to Unbounded Love* que debemos entender al Dios de los filósofos como un Dios primordial, todavía claramente impersonal, que, a partir del Dios de la revelación, elige tornarse personal, ensanchando su relación con el hombre: “En el principio había un Dios Primordial, el Dios de los filósofos, la Voluntad Pura: un agente impersonal todopoderoso, omnisciente. El Dios Primordial eligió convertirse en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob; eligió convertirse en el Dios trino del cristianismo ortodoxo; eligió no ser impersonal; y eligió amar a las personas. Eso es un bosquejo del teísmo desarrollista que propongo.” (Peter Forrest, *Developmental Theism. From Pure Will to Unbounded Love* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 110).

mucha gente el Dios del teísmo clásico parece insensible, no comprometido y completamente inhumano”, ya que en el teísmo clásico Dios es interpretado como “inmutable, eterno y simple, desprovisto de toda potencialidad, incapaz de cualquier pasividad e inaccesible a conocimiento humano”.<sup>150</sup> De esta manera, el Dios de los filósofos y el Dios de la revelación parecerían encontrarse en polos opuestos, siguiendo la línea de pensamiento de Pascal.<sup>151</sup>

Ahora bien, esta tensión entre nociones filosóficas y concepciones religiosas de Dios, sin embargo, es anterior al planteamiento de Pascal. Podemos situar sus orígenes ya en los comienzos de la filosofía, en los cuales pensadores como Jenófanes se desentienden del Dios de la religión, considerando que éste ha desvirtuado la verdadera naturaleza de lo divino. Su punto de partida es “una resuelta crítica del antropomorfismo religioso, tal como se revela en las creencias comunes de los griegos y tal como se encuentra también en Homero y en Hesíodo”.<sup>152</sup> En contraposición al Dios de la religión, el Dios de Jenófanes, en defensa de la unicidad e inmutabilidad del ser divino, “arremete contra la cosmovisión homérica y hesiódica y las manifestaciones exteriores de religiosidad”.<sup>153</sup>

Según Mor Segev, aquella crítica que encontramos en Jenófanes, que es para el autor “la crítica más explícita al contenido de la religión tradicional en la filosofía griega antigua”, será retomada por Aristóteles, quien también mostrará un rechazo hacia las representaciones antropomórficas de la divinidad presentes en la religión tradicional:

---

<sup>150</sup> Eleonore Stump, *The God of the Bible...*, 18.

<sup>151</sup> Autores como Anthony Kenny llevan más lejos aún la oposición entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos. En su libro *The God of the Philosophers*, Kenny rechaza los atributos divinos propios de la tradición clásica: “El concepto de Dios propuesto por los teólogos escolásticos y los filósofos racionalistas es incoherente. Si Dios ha de ser omnisciente, he argumentado, entonces no puede ser inmutable. Si Dios ha de tener un conocimiento infalible de las acciones humanas futuras, entonces el determinismo debe ser verdadero. Si Dios ha de eludir la responsabilidad por la maldad humana, entonces el determinismo debe ser falso. Por tanto, en la noción de un Dios que prevé todos los pecados pero no es autor de ninguno, acecha una contradicción. La omnipotencia tal vez sea capaz, aisladamente, de recibir una formulación coherente; pero la omnipotencia, aunque es capaz de dar cuenta de algunas doctrinas históricas del destino previo, es inadecuada como fundamento para el conocimiento previo divino de la conducta humana indeterminada. No puede haber, si nuestro argumento ha sido sólido, un ser atemporal, inmutable, omnisciente, omnipotente y totalmente bueno” (Kenny, *The God of the philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 2001), 121).

<sup>152</sup> Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía. Volumen 1. Filosofía antigua. Filosofía patristica. Filosofía escolástica* (Barcelona: Hora, 1994), 28.

<sup>153</sup> Carlos Gustavo Carrasco Meza, «La tradición en la teología de Jenófanes», *Byzantion Nea Hellás*, n° 29 (2010): 56.

Aristóteles se alinea explícitamente con ese punto de vista. En la *Poética*, él nos dice que Jenófanes pudo haber tenido razón al pensar que «las cosas [dichas] acerca de los dioses», aunque por supuesto se creen ampliamente, no son «ni lo que es mejor decir ni verdadero» (1460b35-1461a1). En *Política* I.2, Aristóteles se hace eco más específicamente de la crítica de Jenófanes a las representaciones antropomórficas de la divinidad (aunque sin mencionar a Jenófanes por su nombre), esta vez apoyándola activamente.<sup>154</sup>

De esta manera, de la mano de autores como Jenófanes o Aristóteles, se comienza a sembrar en la filosofía griega una suerte de racionalismo que dificultará una concepción religiosa de lo divino. Muchos han considerado al Dios del Estagirita el grado más perfecto que ha alcanzado la teología filosófica, pero a la vez “un principio profundamente antirreligioso, como ya fue advertido por los mismos cristianos trinitarios y, en especial, por el averroísmo latino”.<sup>155</sup> En este sentido, hay quienes plantean:

La teología metafísica de Aristóteles ¿acaso es otra cosa sino la forma positiva de establecer que el Dios de los filósofos es incognoscible e intangible por vía religiosa, la manera de decir que el Dios metafísico no es Dios (como cuando los matemáticos dicen que lo que no es distancia es una distancia cero)? La *Metafísica* de Aristóteles ¿acaso no es pura y simplemente, en cuanto a su contenido, un agnosticismo o si, como sostiene Hanson, el agnosticismo es lógicamente imposible, un ateísmo?<sup>156</sup>

Así pues, el Dios de los filósofos y el Dios de la religión parecerían estar irrevocablemente destinados a oponerse. Como plantea Gilson, el Dios aristotélico, en el cual se da por primera vez como hecho consumado la conjunción del primer principio filosófico con la noción de Dios, pareciera conducir a una noción de lo divino completamente desligada de la religión.<sup>157</sup> Una vez que los filósofos libraron a los dioses griegos de las cosas terrenas, estos ya no tenían razones por las cuales interesarse por el destino del hombre. De esta manera, “los dioses populares de la mitología griega nunca dejaron de cumplir sus funciones religiosas, pero los dioses racionalizados de los filósofos ya no tenían que cumplir jamás función religiosa alguna”.<sup>158</sup> En ese sentido, afirma Gilson: “Con

---

<sup>154</sup> Mor Segev, *Aristotle on Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 16.

<sup>155</sup> Gustavo Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (Madrid: Mondadori, 1989), 145.

<sup>156</sup> Bueno, *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios...*, 145.

<sup>157</sup> Gilson, *Dios y la Filosofía*, 55.

<sup>158</sup> Gilson, *Dios y la Filosofía*, 56.

Aristóteles, los griegos lograron una teología indiscutiblemente racional, pero perdieron su religión”.<sup>159</sup>

No nos encontramos frente a un Dios creador, sino a un Primer Motor cuyo vínculo con el mundo se reduce a la puesta en marcha del movimiento. Aristóteles nos plantea una noción de Dios alejada de aquel Dios creador cristiano: El motor no movido, pensamiento de pensamiento, se ocupa de sí mismo, pero no del mundo, al cual no conoce como distinto de sí. En ese sentido, desde la perspectiva de Gilson, “quizá debiéramos amar al dios de Aristóteles, pero ¿de qué nos serviría, puesto que dicho dios no nos ama?”.<sup>160</sup> La noción aristotélica de lo divino limita así la posibilidad de una concepción religiosa de lo divino, ensanchando la brecha entre Dios y el mundo.<sup>161</sup>

Gilson entiende que este distanciamiento entre Dios y el mundo se recupera en el desarrollo de la filosofía moderna, en la cual autores como Descartes plantearán una noción filosófica de Dios, que no se declara enemiga de la religión, pero que en cierto aspecto se distancia de la perspectiva religiosa del concepto de Dios.

El filósofo francés apuntará a un conocimiento de la verdad a partir de sus causas primeras mediante la razón natural, partiendo de que la religión es “cuestión de fe y no de conocimiento intelectual ni de pruebas racionales”.<sup>162</sup> Si bien lo antedicho no implica un rechazo a la teología por parte de Descartes, lo conduce, no obstante, a distinguir la sabiduría teológica, por un lado, y la filosófica, por otro, y a aferrarse a esta última, por medio de la cual busca alcanzar un conocimiento exclusivamente racional de las causas primeras. De esta manera, aunque cuestionados por muchos, autores como Gilson señalan que tal razonamiento no se aleja de aquel racionalismo griego anteriormente mencionado:

La consecuencia inmediata de tal actitud [la separación entre el saber teológico y el saber filosófico] sólo podía ser llevar de nuevo la razón humana hacia la actitud filosófica de los griegos. Puesto que la filosofía de Descartes no estaba

---

<sup>159</sup> Gilson, *Dios y la Filosofía*, 56.

<sup>160</sup> Gilson, *Dios y la Filosofía*, 56.

<sup>161</sup> Gilson continúa señalando: “Es cierto que todo individuo humano está dotado de su alma peculiar, pero tal alma ya no es un dios inmortal como el alma platónica, sino la forma física de un cuerpo material y perecedero y condenada, por tanto, a morir con él. (...) De vez en cuando algunos hombres privilegiados logran compartir durante efímeros instantes la beatitud eterna de la contemplación divina. Pero aun cuando los filósofos triunfasen en su empeño de describir, de lejos, la verdad suprema, su beatitud es brevísima y esos privilegiados son bien escasos. Los hombres realmente sabios no juegan a ser dioses, sino que ansían preferentemente lograr la sabiduría práctica de la vida moral y política” (Gilson, *Dios y la Filosofía*, 55).

<sup>162</sup> Gilson, *Dios y la Filosofía*, 94.

ni directa ni indirectamente regulada por la teología, no había razón alguna para suponer que sus conclusiones terminarían coincidiendo.<sup>163</sup>

En este sentido, el racionalismo moderno que encontramos en Descartes, así como en Leibniz, Spinoza y otros autores modernos, conllevará un intento de una descripción radical de Dios, en la cual, para autores como Gilson, parecería no haber lugar para la apertura al misterio y a la teología.

Debemos tener en cuenta que Descartes busca fundar la filosofía en la razón, marcando cierta distancia con respecto a la Edad Media, en la cual –a sus ojos–, encadenada a los lazos de la autoridad, toda búsqueda de la verdad debía tomar como punto de partida la teología o la filosofía de Aristóteles.<sup>164</sup> En estas condiciones, Henri Gouhier afirma que filósofos franceses del siglo XIX construyen una imagen de Descartes en la cual no hay lugar para la religión: para ellos, “el pensamiento religioso de Descartes sólo puede ser secundario; su filosofía, lo quisiera o no, es claramente antirreligiosa: ese es el hecho importante”.<sup>165</sup> Fundado sobre el imperio de la razón, el sistema filosófico cartesiano no otorgaría a religión un papel importante en lo referido al conocimiento de Dios.<sup>166</sup>

De todas formas, podemos plantear que, más allá de la postura de Descartes con respecto a la tradición medieval, el racionalismo cartesiano no constituiría necesariamente una negación de la religión y del misterio. Más allá de la imagen construida de Descartes como una figura antirreligiosa, Gouhier, tomando posición al respecto, señala que “no podemos decir que Descartes encontró en la metafísica una simple introducción a la ciencia; la cultivó primero para sí mismo y nunca dejó de ver en ella una introducción a la religión”.<sup>167</sup> Así también afirma Gouhier: “En el pensamiento de Descartes, toda su filosofía, incluida la física, es una filosofía cristiana, ya que nadie

---

<sup>163</sup> Gilson, *Dios y la Filosofía*, 95.

<sup>164</sup> Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1924), 5.

<sup>165</sup> Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 8.

<sup>166</sup> Gouhier toma las palabras de Charles Renouvier para hacer hincapié en este aspecto: “«El hombre liberado del peso religioso cuyo pasado ha cansado a sus miembros, pide respirar, vivir, pensar por sí mismo. El pelagiano quiere renacer... renace en Descartes». Obviamente, esta observación de Renouvier no debe tomarse literalmente; pero, precisamente Descartes afirmó explícitamente que no era pelagiano (III, p. 544); esta simple comparación basta para mostrar el carácter simbólico de Descartes que fue construido por los filósofos franceses del siglo XIX” (Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 8).

<sup>167</sup> Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 181.

entra en ella si no reconoce la existencia de Dios, y que es la primera, incluso la única, que ha demostrado ser capaz de establecer”.<sup>168</sup>

Así pues, no parece haber una clara y única visión sobre el rol que juega la religión en el pensamiento de un racionalista como Descartes. Debemos tener en cuenta, además de los planteos de Gilson, perspectivas como la de Gouhier para reconocer que la postura de Descartes no es, sin más, la de un racionalista antirreligioso que destruye completamente el concepto religioso de Dios. Sin embargo, sí podemos afirmar que, eventualmente, su abordaje de la noción de Dios desde una filosofía racionalista –como la de otros filósofos racionalistas– podría traer consigo el riesgo de reducir el concepto de Dios a su aspecto filosófico, por lo cual reacciones ante sus afirmaciones como la de Pascal parecerían, en cierto sentido, comprensibles.

Algunos consideran que el optimismo de autores modernos, fruto de su confianza en la razón, conducirá a una aproximación al concepto de Dios que irá paulatinamente desplazando todo componente sobrenatural: “El optimismo de raíz racionalista aspira a que el desocultar sea total y acabe por desentrañar los últimos misterios de la realidad. La razón pasa entonces a hacer innecesaria la religión y ocupa su lugar, sacralizándose: el positivismo decimonónico es uno de los testimonios más claros de este proceso”.<sup>169</sup>

Nuevamente, resulta cuestionable que podamos concebir, sin más, todo concepto moderno de Dios como contrario a la religión, y sostener que la Época Moderna considera necesariamente desechable a la religión, realizando una vaga generalización. No obstante, sí encontramos en dicha época un tratamiento de la pregunta por la existencia y por la naturaleza de Dios diferente al medieval: los autores modernos no partirán desde la teología y la religión con respecto al conocimiento de Dios, sino exclusivamente desde la filosofía, llevando así, para algunos, al riesgo de vaciar a la noción de Dios de su contenido religioso.

Tras analizar el papel de Dios en la filosofía cartesiana en sus ensayos sobre el pensamiento del filósofo francés, John Cottingham señala lo siguiente:

---

<sup>168</sup> Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, 182.

<sup>169</sup> Víctor Sanz Santacruz, *De Descartes a Kant. Historia De La Filosofía Moderna*, (Pamplona: EUNSA, 2005), 30-31.

Descartes hace reconocer, además de la luz natural de la razón, una “luz sobrenatural” de la fe, pero resulta que el concepto de la fe no juega ningún papel significativo en su sistema filosófico. Dios es central, pero es un Dios que está establecido por la razón, y que sostiene la racionalidad de un sistema de ciencia y moralidad que ofrece un poder genuino a los seres humanos para mejorar sus vidas.<sup>170</sup>

En este sentido, no podemos pretender encontrar en Descartes una noción teológica de Dios, ya que desde el principio su pensamiento “no debe confundirse con el enfoque religioso muy diferente, basado en la fe, para filosofar que se encuentra, por ejemplo, en Pascal, contemporáneo suyo, y, de una forma más extrema en pensadores muy posteriores como Søren Kierkegaard”.<sup>171</sup> El abordaje cartesiano del problema de Dios no será religioso: no podemos esperar encontrar en el sistema filosófico de Descartes una noción de Dios desde la fe, ya que no es este el enfoque con el que, plasmando el ideal moderno de la razón, el filósofo francés tratará la problemática.

Ahora bien, retomando la discusión planteada, entonces, ¿implica necesariamente una noción filosófica de Dios un paulatino rechazo y una supresión del elemento religioso? Si bien nuestra respuesta a esta pregunta puede ser negativa en cuanto a Descartes, autores positivistas como Comte –que, a diferencia de Descartes, evidentemente rechaza la existencia de Dios– nos plantean una visión distinta. Para Comte la humanidad, así como el individuo mismo, a lo largo de la historia, transitan a través de tres estados teóricos, denominados religioso, metafísico y positivo, de los cuales el único plenamente consistente y definitivo es el último. Desde la óptica positivista, la metafísica aristotélica –que podríamos situar en la tercera fase teológica, la cual implica un monoteísmo que da inicio al decaimiento de la religión, o directamente en el segundo estadio– podría concebirse como un progreso respecto de la religión, y nos plantearía un Dios despojado de los elementos propios de la religión, cada vez más abstracto e inhumano.

Desde esta perspectiva, el Dios aristotélico, en la medida en que conduce hacia una noción, en cierto sentido, más metafísica y menos religiosa de lo divino, no permitiría una compatibilidad con el Dios la religión, ya que precisamente se hallaría en un nivel

---

<sup>170</sup> John Cottingham, *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 271.

<sup>171</sup> Cottingham, *Cartesian Reflections*, 271.

posterior de desarrollo del conocimiento, en el cual no hay lugar para la fe y las creencias religiosas. Comte señala que “el régimen metafísico u ontológico está siempre situado en la inevitable alternativa de tender a una vana restauración del estado teológico, para satisfacer las condiciones de orden, o bien llegar a una situación puramente negativa, a fin de escapar al opresivo imperio de la teología”.<sup>172</sup> En la medida en que la naturaleza esencialmente disolvente del estadio metafísico se manifieste cada vez más, la religión será finalmente superada y dejada de lado.

Dentro de este panorama, evidentemente, el Dios de la religión no presenta ningún elemento enriquecedor para el Dios de los filósofos. En última instancia, el Dios de los filósofos parecería ser el que debe dar una lección a la religión, obligándola a renunciar a todo componente sobrenatural y a toda creencia religiosa.

### **El conflicto entre la razón y la fe**

Detrás de la problemática planteada se esconde otra pregunta de fondo, central para comprender las raíces de esta guerra declarada entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión: ¿Cómo hemos de entender la relación entre la fe y la razón? ¿Debemos reducir la fe al componente personal y subjetivo que encontramos en la relación con un Dios vivo o podemos otorgarle a la razón cierto papel en el conocimiento sobre Dios que tenemos? El planteamiento de Pascal parecería llevar a una polarización entre la razón y la fe, que eventualmente conducirá a su pleno divorcio, y a la sustitución de una por la otra. De esta manera, precisamente, autores positivistas como Comte y Durkheim, llevarán esta oposición al extremo, descartando así todo conocimiento proveniente de la fe e impulsando el imperio de la razón y la ciencia positiva sobre cualquier otro tipo de conocimiento.

Ratzinger señala que cuando el pensamiento pascaliano conduce a un aguzamiento radical del problema al irrumpir en la filosofía, la fosa entre metafísica y religión se vuelve por primera vez insalvable:

---

<sup>172</sup> Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* (Madrid: Alianza, 2017), 12.

Metafísica, es decir, razón teórica, no tiene acceso alguno a Dios. Religión no tiene ningún asiento en el espacio de la *ratio*. Es vivencia que se sustrae a la mensurabilidad científica; intentar ésta significa, sin embargo, restar de aquélla un esquema irreal, el Dios de los filósofos. Esto tiene una consecuencia ulterior: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido.<sup>173</sup>

De esta manera, el Dios de los filósofos no tendría nada que aportar a la religión y debería ser dejado de lado. No solamente el conocimiento natural de Dios se mostraría como insuficiente e incompleto, sino que parecería que tampoco es capaz de aportar ningún elemento a la religión. A modo de ejemplo, Anthony Kenny explica en *The God of the philosophers* que las preguntas filosóficas acerca del conocimiento de Dios resultan irrelevantes para la fe, ya que por más que nos conduzcan a argumentos válidos sobre la existencia de Dios, estos nunca implicarán asumir un compromiso absoluto al respecto.<sup>174</sup> Asimismo, Kenny señala incluso que la posibilidad de una teología natural ha sido negada por algunos teólogos y filósofos, cuyos argumentos contra ella “se centran principalmente en la relación entre la razón y la fe: resaltan la inutilidad de la razón como medio de salvación y de la especulación filosófica como un paso en el camino al cielo”.<sup>175</sup>

Ahora bien, la tensión polarizada entre la fe y la razón que encontramos presente en Pascal parecería cobrar un sentido si comprendemos el contexto dentro del cual se da. El filósofo francés precisamente se opone a aquella noción exclusivamente racional de Dios que, llevada a sus últimas consecuencias, puede terminar por superar todo elemento religioso. “Pascal conoce bien los méritos del pensar racionalista y no quiere privarse de

---

<sup>173</sup> Ratzinger, *El Dios de la fe...*, 9-10.

<sup>174</sup> Kenny señala que alguien podría preguntarse lo siguiente: incluso si las cinco vías, el argumento ontológico y otros argumentos acerca de la existencia de Dios fueran válidos, ¿sería razonable comprometer todo el estilo de vida de uno a su validez? ¿La validez de estos argumentos justificaría asumir un compromiso absoluto? El autor contesta a esto: “Si la respuesta a estas preguntas es no, como seguramente debe ser, entonces seguramente las preguntas filosóficas sobre la naturaleza y la existencia de Dios deben ser irrelevantes para la fe” (Kenny, *The God of the philosophers*, 127).

<sup>175</sup> Kenny, *The God of the philosophers*, 3-4.

él. Pero sabe también el valor y la necesidad de la fe. Ante todo, para él la fe es camino del corazón, camino hacia Dios, más aún, el único camino hacia Dios”.<sup>176</sup>

Pascal no duda en marcar su distancia de manera clara y tajante frente a Descartes, cuyo pensamiento considera “inútil e incierto”.<sup>177</sup> En *Pensamientos* hace varias alusiones críticas al llamado padre de la filosofía moderna, como la siguiente: “No puedo perdonar a Descartes; le habría gustado, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero se ha visto obligado a hacerle dar un capirotazo, para poner al mundo en movimiento; después, Dios se le vuelve innecesario”.<sup>178</sup> A los ojos de Pascal, pareciera que el rol de Dios en la filosofía cartesiana se reduce a la explicación de la existencia del mundo, y en el momento en que se vuelve prescindible, debe desaparecer del escenario.<sup>179</sup> “El mundo a la medida de la razón cartesiana del hombre no es para Pascal sino una realidad de sombras engañosas”, en el cual “el Dios principio, se torna *Deus Absconditus*”.<sup>180</sup> Si bien no podemos reducir el Dios de Descartes a la sesgada imagen planteada por Pascal, ya que, como hemos visto la figura de Descartes no puede ser considerada sin más antirreligiosa, resulta interesante tomar las advertencias de Pascal sobre el riesgo de reducir a Dios a un concepto filosófico.

En su *Memorial*, Pascal está combatiendo el racionalismo que, desde su perspectiva, disfrazado de cristiano, atenta contra el genuino concepto de Dios. Con aquellas palabras acerca del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob el filósofo francés “expresaba bien lo que para él era Dios, un alguien personal, que llama a cada uno de un modo único (...). No se contenta por ello con un concepto de Dios, pura idea abstracta, como, por ejemplo, el *ens perfectissimum* o el *ipsum esse*”.<sup>181</sup> En ese sentido, aunque el

---

<sup>176</sup> Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía. Volumen II. Época moderna. Época contemporánea* (Barcelona: Herder, 2011), 55.

<sup>177</sup> Blaise Pascal, *Pensamientos* (El Aleph, 2001), 106.

<sup>178</sup> Pascal, *Pensamientos*, 106.

<sup>179</sup> Manuel Palma Ramírez explica el rechazo del Dios cartesiano por parte de Pascal: “La metafísica de Descartes, que, en el marco de su constructo subjetivo, se ocupa de *la res cogitans*, está ya implícita en su física, que reflexiona sobre todo lo concerniente a la *res extensa*. Dios es principio y garante de las cosas existentes del universo y del conocimiento. La Divinidad, en cuanto inmutable y sumamente veraz, permanece sólo en el trasfondo, sin llegar a interferir en la realización de un mundo totalmente humano (...). Es verdad, así, que el papel de la razón es soberbio en la filosofía de Descartes: ésta es la encargada de elaborar la verdad y construir el mundo a la medida del ser humano, de forma que la metafísica no es sino la introducción a una sabiduría operativa que halla su prolongación en la física, como saber teórico práctico” (Manuel Palma Ramírez, *La ambigua imaginación de la felicidad. Diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013), 272-273.

<sup>180</sup> Palma Ramírez, *La ambigua imaginación de la felicidad*, 273-274.

<sup>181</sup> Hirschberger, *Historia de la Filosofía. Volumen II*, 55.

filósofo francés puede estar, quizás, radicalizando la noción filosófica que encontramos presente en Descartes, nos está advirtiendo sobre el riesgo que puede implicar el abordaje del conocimiento de Dios desde la filosofía.

Pascal considera que “la insuficiencia que muestra la filosofía hace necesario acudir a un principio superior”.<sup>182</sup> Aquí es donde intervienen la fe y la religión, en las cuales “se realiza la verdadera moral, ya que «el hombre no puede conocer, sin la fe, el verdadero bien ni la justicia». La filosofía tiene sólo la función de preparar para la fe”.<sup>183</sup>

Autores como Tomás de Aquino compartirán una visión similar con respecto a la insuficiencia de la filosofía en el conocimiento de Dios, considerando, no obstante, que esta por sí sola no necesariamente deriva en un racionalismo destructivo, sino que puede servir como acicate para la fe. Así, para el Aquinate el Dios del teísmo no será pura abstracción, ajena a la realidad humana: para él “no hay inconsistencia entre el Dios del teísmo clásico y el Dios de la Biblia, no porque el Dios de la Biblia sea realmente la deidad congelada y remota que algunas personas creen que es el Dios del teísmo clásico, sino porque el Dios del teísmo clásico es realmente el Dios bíblico personal”.<sup>184</sup> De esta manera, se mantiene la posibilidad que la relación entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión no sea tan distante como la planteamos anteriormente.

### **La respuesta de Tomás de Aquino**

Ratzinger plantea que, si bien Tomás no conoce el planteamiento moderno de esta problemática, se trata de un asunto que le concierne y que aborda en sus obras. Como explica en *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, “para Tomás caen el Dios de la religión y el Dios de los filósofos por completo el uno en el otro, el Dios de la fe, por el contrario, y el Dios de filosofía, se distinguen parcialmente”.<sup>185</sup> La filosofía puede conducir a un Dios *parcialmente* diferente al Dios de la fe, sembrando un camino hacia el conocimiento de lo divino. De esta manera, filosofía y religión presentan un punto de contacto y pueden enriquecerse mutuamente.

---

<sup>182</sup> Sanz Santacruz, *De Descartes a Kant*, 82.

<sup>183</sup> Sanz Santacruz, *De Descartes a Kant*, 82.

<sup>184</sup> Stump, *The God of the Bible...*, 18.

<sup>185</sup> Ratzinger, *El Dios de la fe...*, 12.

En el caso de Aquino, notamos cómo la filosofía antigua contribuye a un profundizar en el conocimiento del Dios de la fe, enriqueciendo la comprensión de los primeros principios. Según Gilson, lo que sorprende a Tomás y a los padres de la Iglesia “es que la Escritura y la filosofía griega, dos fuentes de conocimiento genéricamente distintas, parecen convergir tan frecuentemente en la misma verdad, aunque ni se apoyen en la misma luz ni en los mismos principios”.<sup>186</sup> Si bien no es posible pasar por alto sus diferencias, parecería que la revelación y la filosofía griega compartiesen cierto origen común.

Precisamente, aquí aparece el concepto de *praeambula fidei*, noción clásica que resuelve la dicotomía entre el Dios de los filósofos y el Dios de la religión. Aquellos conocimientos sobre Dios accesibles por medio de la razón construyen así un puente entre la filosofía y la teología. Ahora bien, ¿cómo explica la tradición cristiana la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de la sola razón humana? ¿Cómo puede la filosofía conducir al hombre hacia Dios? La filosofía medieval ve una respuesta a esta pregunta en el prólogo del Evangelio de San Juan, en el cual Dios se identifica con el Verbo, en palabras de Gilson:

Jesucristo es el Verbo, y el Verbo es Dios; ahora bien: está dicho en el Evangelio que el Verbo ilumina a todo hombre que llega a este mundo; de ahí resulta, pues, que debemos admitir, por el testimonio de Dios, una revelación natural del Verbo, universal y anterior a la que se produjo cuando, haciéndose carne vino a habitar entre nosotros. Por otra parte, puesto que el Verbo es el Cristo, todos los hombres han participado en la luz del Cristo al participar en la del Verbo. Los que han vivido según el Verbo, ya fueran paganos o judíos, han sido, pues, cristianos por definición, en tanto que quienes han vivido en el error y en el vicio, es decir, contrariamente a lo que les enseñaba la luz del Verbo, han sido verdaderos enemigos de Cristo desde antes de su llegada.<sup>187</sup>

Si Dios crea el mundo por medio del *logos*, entonces encontramos en todas las cosas una racionalidad proveniente de Dios que, como una semilla, propicia la teología natural, aquel conocimiento de Dios a través de la razón.<sup>188</sup> En este sentido, no encontraríamos

---

<sup>186</sup> Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, 194.

<sup>187</sup> Gilson, *El espíritu de la Filosofía...*, 32-33.

<sup>188</sup> Autores como Justino nos hablan incluso de “una revelación universal del Verbo divino anterior a la que se produjo cuando el mismo Verbo se hizo carne” (Gilson, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, 20). En la medida en que los hombres descubren verdades por el esfuerzo de la razón participan del Verbo. De esta

entre la fe y la razón una relación de incompatibilidad, sino de complementariedad, en la cual, si bien la palabra final corresponde a la revelación, la razón puede constituir, no obstante, un camino hacia Dios, y actuar como una suerte de preparación para la fe o posibilitar cierto enriquecimiento de la fe –aunque quizás no exigible al religioso–.

Así pues, Tomás afirma en la *Suma contra los gentiles* que “aunque la citada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe”.<sup>189</sup> El Aquinate plantea que “Dios no infunde, por tanto, en el hombre una certeza o fe contraria al conocimiento natural”.<sup>190</sup> Si el conocimiento natural nos puede conducir hacia Dios, entonces, en principio, no es contrario a la fe, más aún, puede robustecerla y enriquecerla, ampliando nuestros conocimientos.<sup>191</sup>

Ahora bien, Tomás señala que, si bien las cosas sensibles, las cuales son principio del conocimiento racional, son insuficientes para darnos a conocer la sustancia del mismo Dios.<sup>192</sup> Ratzinger explica que para Aquino:

El Dios de la fe supera al Dios de los filósofos, le añade algo. *La religio naturalis* –y esto es: cada religión fuera del cristianismo– no tiene ningún contenido superior, ni puede tenerlo, al que le ofrece la doctrina filosófica de Dios. Todo lo que contenga por encima o en contradicción con ésta es caída y embrollo. Fuera de la fe cristiana, la filosofía es, según Tomás, la más alta posibilidad del espíritu humano en general.<sup>193</sup>

En este sentido, el Dios de la razón se muestra insuficiente e incompleto, y exige el conocimiento del Dios de la revelación, en el cual encontramos una verdadera doctrina

---

manera, Gilson señala que “la revelación cristiana es el punto culminante de una revelación divina tan antigua como el género humano” (20).

<sup>189</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles* I, 7, 111.

<sup>190</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles* I, 7, 112.

<sup>191</sup> En la encíclica *Fides et Ratio*, Karol Wojtyła aborda la problemática sobre la relación entre fe y razón y resalta el rol que juega la segunda con respecto a la primera: “La Iglesia, por su parte, aprecia el esfuerzo de la razón por alcanzar los objetivos que hagan cada vez más digna la existencia personal. Ella ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen” (Karol Wojtyła, *Fides et Ratio. Carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón* (Madrid: Centro Universitario Francisco de Vitoria, 1998), 5).

<sup>192</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles* I, 8, 113.

<sup>193</sup> Ratzinger, *El Dios de la fe...*, 12.

filosófica acerca de lo divino. Así pues, la filosofía puede tornarse prescindible para el conocimiento de Dios, pero la fe continúa siendo necesaria.

No obstante, tras señalar la insuficiencia del conocimiento natural de Dios, Aquino afirma que “es provechoso, sin embargo, que la mente humana se ejercite en estas razones tan débiles, con tal de que no presuma comprenderlas y demostrarlas, porque es agradabilísimo, como ya se dijo, captar algo de las cosas altísimas, aunque sea por una pequeña y débil razón”.<sup>194</sup> Aunque parcial e incompleto, el abordaje de Dios desde la filosofía implica un primer paso en el conocimiento de lo divino, y en ese sentido, es preferible al conocimiento nulo sobre Dios.

Tomás no nos propone priorizar el saber sobre Dios a partir de la razón humana, dejando de lado la fe y todo componente religioso del vínculo del hombre con Dios. El Aquinate plantea que son varios los inconvenientes que surgirían si se abandonase el conocimiento de verdades como la existencia de Dios a la sola razón. Muy pocos hombres conocerían a Dios porque “no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad”.<sup>195</sup> Debido a que el entendimiento humano no capta racionalmente estas verdades sino después de un laborioso y largo ejercicio, serían sólo unos pocos los que conocerían a Dios.

Aquino señala también que, aunque dichas verdades se demostrasen, para muchos serían dudosas, ya que “las más de las veces la falsedad se mezcla en la investigación racional”.<sup>196</sup> Aunque constituya una de las herramientas más preciadas del ser humano – quizás su mayor tesoro–, el intelecto humano es limitado: el conocimiento de Dios excede sus capacidades. Para Santo Tomás, la vía filosófica o metafísica hacia Dios “es el máximo conocimiento natural o racional que del Absoluto puede alcanzar el hombre; y en eso consiste su grandeza; su miseria radica en que como Dios excede completamente a todo lo que nuestro entendimiento puede comprender, lo que podemos conocer de Dios es muy escaso”.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles* I, 8, 113.

<sup>195</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, 4, 103-104.

<sup>196</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, 4, 104.

<sup>197</sup> González, *Teología Natural*, 8.

Debemos tener en cuenta que, a diferencia de, por ejemplo, la sustancia de una piedra o de un triángulo, en la cual no hay nada inteligible que exceda la capacidad de la razón humana, la sustancia de Dios la sobrepasa absolutamente, como señala Aquino:

El entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que nuestro conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido no puede ser captado por el entendimiento humano, a no ser en tanto deducido de lo sensible. Mas los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la sustancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa, aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Hay, en consecuencia, verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad.<sup>198</sup>

Aquí podemos tomar las palabras de San Hilario a quien cita Tomás en *Summa contra gentiles* para recordar que pretender dominar el conocimiento de lo impenetrable mediante la razón resulta pretencioso: “no te entrometas en tal misterio ni te abismes en el arcano de lo que es sin principio, presumiendo dar con el fondo de la inteligencia, pues has de saber que hay cosas incomprensibles”.<sup>199</sup> En este sentido, afirma Gilson que el hecho de que Dios exceda nuestras capacidades humanas –se llama a sí mismo ser y el ser no es definible– nos obliga al silencio: “Precisamente porque es el que es, Dios es el que es, y nosotros no tenemos más que callarnos”.<sup>200</sup>

Ahora bien, a pesar de que la razón humana no sea suficiente para el conocimiento divino de forma plena, y que, en este sentido, nunca deba acaparar a la fe y adjudicarse a sí misma tal rol protagonista en el conocimiento de Dios, puede ser, de todas maneras, una clase de acicate para la fe y contribuir al conocimiento sobre la divinidad fortaleciéndolo. Así también afirma Gilson:

El pensamiento patrístico y la filosofía escolástica han cumplido siempre un rol vital, purificando a la fe de divagaciones. Hay cierto encuentro entre razón y fe, del cual la fe puede salir beneficiada y también la razón. Aunque la Escritura no tiende a desarrollarse en especulación filosófica, y no la necesita, una vasta

---

<sup>198</sup> Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, 3.

<sup>199</sup> Hilario de Poitiers, citado en Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, I, 8, 113 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967).

<sup>200</sup> Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, 195.

experiencia histórica permite afirmar que numerosas filosofías, y entre las más ilustres, se han nutrido de la substancia de estas no-filosofías.<sup>201</sup>

Buscando enfatizar la importancia de la razón en las discusiones sobre la existencia de Dios, Flew señala lo siguiente:

En el primer capítulo del libro I de la *Summa contra gentiles* [Tomás de Aquino] sostiene que, aunque ciertas proposiciones con respecto a Dios pueden descubrirse mediante la luz de la razón natural, sin ayuda alguna, tanto éstas como muchas otras son presentadas a la fe por la revelación. La creencia en la validez de esta revelación es fe. Pero este acento especial en la fe no implica una depreciación de la razón. Porque Santo Tomás insiste, acertadamente, en sostener que debe haber, y él cree que las hay, buenas razones para aceptar la revelación propuesta en los términos en que se nos la presenta y deja a la apologética racional, precisamente, esa tarea que nosotros hemos venido exigiendo como indispensable.<sup>202</sup>

En este sentido, en el pensamiento de Tomás encontramos una relación armoniosa y reconciliadora entre razón y fe, en la cual se hace hincapié, según Flew, en que la revelación no puede ser incoherente con respecto a la razón y aceptarse ciegamente sin más, sino que debe reconocerse como verdadera precisamente por ser considerada coherente con nuestro conocimiento natural.<sup>203</sup> Así pues, como señala Karol Wojtyła, “Tomás reconoce que la naturaleza, objeto propio de la filosofía, puede contribuir a la comprensión de la revelación divina. La fe, por tanto, no teme la razón, sino que la busca y confía en ella”.<sup>204</sup>

La filosofía permitiría así una apertura a la profundización del Dios de la religión, previniendo, por ejemplo, riesgos como el reduccionismo de la fe al mero sentimiento. En este sentido, afirma Gilson que “el pensamiento patrístico y la filosofía escolástica han cumplido siempre un rol vital, purificando a la fe de divagaciones. Hay cierto encuentro entre razón y fe, del cual la fe puede salir beneficiada y también la razón”.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, 194.

<sup>202</sup> Flew, *Dios y la filosofía*, 184.

<sup>203</sup> Flew, *Dios y la filosofía*, 184.

<sup>204</sup> Wojtyła, *Fides et Ratio*, 21.

<sup>205</sup> Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, 194.

Así también afirma Ratzinger que la fe cristiana abraza la doctrina filosófica encaminada al conocimiento de Dios:

La fe tampoco contradice la doctrina filosófica de Dios; para iluminar su relación con ella se dejaría aplicar más bien, y con sentido, la fórmula *gratia non destruit, sed elevat et perficit naturam*. La fe cristiana en Dios acepta en sí la doctrina filosófica de Dios y la consume. Dicho brevemente: el Dios de Aristóteles y el Dios de Jesucristo es uno y el mismo; Aristóteles ha conocido el verdadero Dios, que nosotros podemos aprehender en la fe más honda y puramente, así como nosotros en la visión de Dios al lado de allá aprehenderemos un día más íntimamente y más de cerca la esencia divina.<sup>206</sup>

El Dios de los filósofos y el Dios de la revelación pueden entenderse como uno, sin que esto implique caer en un relativismo, ya que estas no constituyen dos meras expresiones de la divinidad a lo largo de la historia. Para la fe cristiana, Dios se revela en sentido pleno y auténtico a través de Jesucristo, sin embargo, se revela asimismo de manera parcial a través de la inteligencia, la cual constituye una herramienta para el conocimiento de Dios.

De esta manera, la relación de oposición entre el Dios de la revelación y el Dios de la fe formulada por Pascal parece tornarse una relación de continuidad, complementariedad y enriquecimiento mutuo.

---

<sup>206</sup> Ratzinger, *El Dios de la fe...*, 13.

## CONCLUSIONES

Tras haber analizado el concepto aristotélico de Dios y la interpretación que realiza Tomás de Aquino sobre este desde la tradición cristiana, podemos concluir que sus perspectivas de lo divino comparten semejanzas importantes, a la vez que se diferencian en varios aspectos. Por un lado, encontramos un punto de partida de medular importancia común a los dos autores: la noción de Dios como acto puro. Este principio los llevará a ambos a arribar al concepto de simplicidad, sobre el cual se fundará su concepción de lo divino.

Asimismo, encontramos en ambos autores presente el concepto de finalidad y la noción de un Dios como último objeto de deseo. Dios es aquello a lo cual tienden todas las cosas. En tanto que es perfecto, Dios atrae todo lo existente hacia sí como causa final.

Ahora bien, lo primero que debemos afirmar aquí es que, para la tradición cristiana, Dios no se reduce a una causa final, sino que también actúa como una causa eficiente. Si bien encontramos lecturas de Aristóteles según las cuales el Primer Motor Inmóvil puede entenderse como una causa eficiente –como mencionamos en el primer capítulo–, la puesta en marcha del movimiento que inicia el Dios aristotélico no lo vuelve propiamente causa eficiente, sino causa moviente. No encontramos aquel cambio a nivel metafísico del plano horizontal a vertical propio de la creación. A diferencia del Dios del Estagirita, al Dios cristiano compete el crear absoluto: se trata de la creación *ex nihilo*, sin presupuesto alguno, en la cual el creador pone la totalidad del efecto causando el ser de lo creado.

Como explica Gilson, uno de los puntos fundamentales del terreno sobre el cual crece la filosofía cristiana es el concepto de creación: “Dios todopoderoso lo ha creado todo de la nada por su Verbo. Los hombres no pueden producir nada sin una materia preexistente, pero Dios ha producido hasta la misma materia de su obra, materia que no existía anteriormente”.<sup>207</sup> En este sentido, aquel Dios creador y providente característico

---

<sup>207</sup> Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos, 1976), 42.

del cristianismo se aleja de la noción aristotélica de la divinidad, la cual pareciera reducirse a un motor mecánico.

Asimismo, como ya señalamos, en la medida en que no conoce al mundo como distinto de sí, la actividad del Dios aristotélico pareciera reducirse al pensarse a sí mismo, dejando de lado al mundo mediante una suerte de solipsismo. La noción de simplicidad presente en Aristóteles termina, pues, encerrándose en sí misma, sin poder explicar el vínculo de Dios y el mundo más que mediante explicaciones de corte mecanicistas. Si bien podríamos cuestionarnos hasta qué punto es legítimo reducir al Dios aristotélico a un motor mecánico, ya que este es, a la vez, vida y felicidad, este sigue sin poder explicar propiamente la existencia de las cosas desde un plano metafísico.

Por otro lado, considerando la doble perspectiva del Primer Motor Inmóvil, si ponemos énfasis en su explicación del movimiento y de la dinámica de la mecánica celestial, nos encontraremos con un Dios distinto y frío, lejano al Dios de la religión. Sin embargo, si hacemos hincapié en la interpretación del Dios aristotélico como vida, inteligencia, felicidad y plenitud, daremos con un Dios que se nos hará más cercano.

Más allá de las insuficiencias del Dios aristotélico planteadas, el Aquinate, al analizar y comentar la metafísica aristotélica, no tira por la borda las reflexiones del Estagirita, sino que, mediante el concepto de creación, refuerza las verdades que se dejan entrever en ellas. Por un lado, si, precisamente, la naturaleza del creador es simple –como lo enfatiza de Aristóteles al conceptualizar a Dios como acto puro–, es sólo él quien puede crear, ya que es el único que tiene el ser por sí. Asimismo, en la medida en que Dios es actualidad pura, todo lo existente debe provenir de él.

Por otro lado, la noción de finalidad que encontramos presente en Aristóteles es reforzada, precisamente, mediante la noción de creación, ya que, en tanto que Dios crea, todo lo creado tiende hacia él. A su vez, de la mano de la noción de creación encontramos aquí la noción de gobierno que introducirá Aquino desde la tradición cristiana: Dios es quien crea y gobierna todas las cosas.

Asimismo, el concepto de finalidad aristotélico da un giro con la entrada en escena de otro componente propio del concepto de creación. Dios crea voluntariamente, mediante el amor, de manera que el acto creador divino vuelve al mundo en su totalidad objeto del amor de Dios. Así pues, la tendencia de lo creado hacia Dios no es meramente

mecánica, sino fruto del amor. La atracción constituye el fundamento de la relación entre las criaturas y su creador, en la medida en que, habiendo sido creado por amor, el mundo anhela el retorno a su origen. De la misma manera, Dios desea el retorno de sus criaturas a su creador.

En definitiva, Aquino toma de Aristóteles aquellos elementos que considera relevantes para la comprensión de la naturaleza y la actividad divina, reforzándolos y enriqueciéndolos a través de la tradición cristiana. Si bien podemos encontrar quizás en cierto aspecto una noción parcial de creación presente –en última instancia, en un estado germinal– en Aristóteles, esta es llevada a su plenitud y se presenta propiamente por primera vez con la tradición cristiana, en la cual adquiere sus implicancias teológicas y religiosas.

Así pues, el Dios de Aristóteles, pues, no presenta *a priori* una incompatibilidad con respecto al Dios cristiano, sino que plantea una visión de lo divino, en ciertos aspectos, afín al Dios cristiano, y en otros, insuficiente a nivel explicativo.

Por un lado, la vía de acceso racional a Dios presenta determinados límites que, en algunos casos, no pueden superarse más que por medio de la revelación. Por sí sola, la filosofía puede conducir a un vaciamiento de la noción de Dios, cosificándola y eliminando su componente religioso. Como señala Gilson, “el Dios de la filosofía y el de la religión son solo uno, pero eso no implica que el Dios de la religión se reduzca al principio primero de la filosofía”.<sup>208</sup>

La guerra entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos con la que se encuentra Pascal constituye, precisamente, una respuesta ante el riesgo de que posibles desvíos del racionalismo que, en franca oposición a lo medieval, desvirtúen la idea de Dios, dejando de lado su componente religioso. La posición de Pascal se entiende como una advertencia frente a los peligros de pretender explicar la noción de Dios exclusivamente desde la filosofía. En ese sentido, Pascal no se opone necesariamente a la visión de continuidad entre fe y razón característica de la tradición cristiana medieval, sino más bien al riesgo de que acontezca una supresión de la primera por parte de la segunda.

---

<sup>208</sup> Gilson, *Las constantes filosóficas del ser*, 176.

Sin embargo, si bien la filosofía por sí misma se muestra como insuficiente para la reflexión sobre Dios, la religión, por otro lado, no le cierra la puerta a la filosofía, sino que la invita a enriquecer la reflexión sobre lo divino, reconociendo como válidos los dos libros –la Sagrada Escritura y la teología natural–. El estudio de la naturaleza constituye un camino hacia Dios, junto con la revelación, ya que contemplando la creación accedemos al Verbo, mediante el cual subsisten todas las cosas. En este sentido, es precisamente el concepto de creación el que posibilita la reflexión sobre lo divino mediante la razón humana.

En la medida en que el mundo fue creado por Dios mediante el Verbo, hallamos en todas las cosas una racionalidad proveniente de Dios, a través de la cual podemos acceder al creador. El Verbo ilumina a todo hombre, de forma que encontramos una revelación natural que vuelve posible la teología natural.

Por ello, no es extraño encontrar otras fuentes medievales –no aristotélicas– que rescatan esta misma idea. Recojamos aquí las palabras de Eriúgena en *Sobre las naturalezas*:

Así pues, Dios es verdaderamente todo lo que verdaderamente es, porque él mismo crea todos los seres y se crea en todos –como dice San Dionisio Areopagita–. Pues todo lo que se comprende y se percibe no es ninguna otra cosa sino la aparición de lo no aparente, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado, la comprensión de lo incomprensible, la expresión de lo inefable, el acceso inaccesible, el entendimiento ininteligible, el cuerpo incorpóreo, la esencia superesencial, la forma informe, la medida inconmensurable, el número innumerable (...).<sup>209</sup>

El mundo se vuelve así una teofanía que manifiesta la existencia de un creador, posibilitando el acceso al conocimiento de Dios a aquellos que no conocen la revelación, pero sí experimentan la contemplación de la naturaleza. Aunque parcial e insuficiente por sí solo, el conocimiento natural de Dios se muestra, así, como un punto de partida o una primera aproximación a la noción de lo divino, que puede enriquecer y robustecer la fe.

---

<sup>209</sup> Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las Naturalezas* 633A, (Pamplona: EUNSA, 2007), 328.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Tomás. «Comentario a la Física». En Baldner, Steven E., y Carroll, William E., *La idea de creación y Tomás de Aquino*, Puebla: UPAEP, 2019, 156-162.
- Aquino, Tomás. *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Ágape, 2011.
- Aquino, Tomás. «Sobre la eternidad del mundo». En Baldner, Steven E., y Carroll, William E., *La idea de creación y Tomás de Aquino*. Puebla: UPAEP, 2019, 146-155.
- Aquino, Tomás. «Sobre las sustancias separadas». En Baldner, Steven E., y Carroll, William E., *La idea de creación y Tomás de Aquino*. Puebla: UPAEP, 2019, 164.
- Aquino, Tomás. *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Aquino, Tomás. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Aristóteles. *De Anima*. Madrid: Gredos, 1983.
- Aristóteles. *Física. Libros VII-VIII*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1982.
- Abbagnano, Nicolás. *Historia de la Filosofía. Volumen 1. Filosofía antigua. Filosofía patristica. Filosofía escolástica*. Barcelona: Hora, 1994.
- Baldner, Steven E.; Carroll, William E. *La idea de creación y Tomás de Aquino*. Puebla: UPAEP, 2019.
- Berti, Enrico. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos, 2011.
- Berti, Enrico. «La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles». *Sapientia*, vol. LXVIII, (2012): 5-22.

- Beuchot, Marcelo. «El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos». *Revista Española de Filosofía Medieval*, vol. 17 (2010): 73-80
- Boeri, Marcelo D. «Una aproximación a la noción aristotélica de dios». *Tópicos*, núm. 6 (1999): 63-89.
- Boeri, Marcelo D. «Introducción». En *Aristóteles. Física. Libros VII-VIII*, coordinado por Mónica Urrestarazu, 15-32. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Bueno, Gustavo. *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori, 1989.
- Caballero Bazza, Eduardo. «El concepto de *praeambula fidei* en la comprensión del conocimiento natural de Dios». *Lumen Veritatis*, vol. 8 (2015): 183-199.
- Carrasco Meza, Carlos Gustavo. «La tradición en la teología de Jenófanes». *Byzantion Nea Hellás*, núm. 29 (2010): 27-36.
- Comte, Augusto. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza, 2017.
- Cottingham, John. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Eriúgena, Juan Escoto. *Sobre las naturalezas*. Pamplona: EUNSA, 2007.
- Farieta, René. «Intelecto agente, motor inmóvil y Dios en Aristóteles». *Areté*, vol. 31, núm. 1, (2019): 35-76.
- Ferrari, Franco. «El “mito” del demiurgo y la interpretación del *Timeo*». *Cuadernos de filosofía*, vol. 60 (2013): 5-16.
- Flew, Anthony. *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1976.
- Florido, Francisco León. *Aristóteles teológico. Metafísica, libro A*. Madrid: Guillermo Escolar, 2020.
- Florido, Francisco León. «Reseña a De Aquino, Tomás: *Comentario al Libro XII (Lambda) de la Metafísica de Aristóteles*». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, núm. 2 (2012): 721-751.

- Forrest, Peter. *Developmental Theism. From Pure Will to Unbounded Love*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Gilson, Étienne. *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Emecé, 1945.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: RIALP, 2019.
- Gilson, Étienne. *Las constantes filosóficas del ser*. Pamplona: EUNSA, 2009.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 1976.
- Gouhier, Henri. *La pensée religieuse de Descartes*. París: Libraire Philosophique J. Vrin, 1924.
- González, Ángel Luis. *Teología Natural*. Pamplona: EUNSA, 2008.
- Guthrie, William K. C. *Historia de la filosofía griega. Tomo IV. Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*. Madrid: Gredos, 1998.
- Guthrie, William K. C. *Historia de la filosofía griega. Tomo VI. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1993.
- Herrera, Juan José. *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Tucumán: UNSTA, 2011.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la Filosofía. Volumen II. Época moderna. Época contemporánea*. Barcelona: Herder, 2011.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Jenkins, John. «Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries». *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 5 (1996): 29-62.
- Jiménez Torres, Óscar. *Comentario a la Metaphysica de Aristóteles. Exposición analítica de la Metaphysica, y metafísica de los Analytica: Género-sujeto, principios y afecciones de la filosofía primera*. Pamplona: EUNSA, 2017.
- Kahn, Charles H. *Essays on being*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Kenny, Anthony. *The God of the philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Owens, Joseph. «Aquinas as Aristotelian commentator». En *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, editado por Armand A. Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, 213-238.
- Palma Ramírez, Manuel. *La ambigua imaginación de la felicidad. Diversión y apuesta en el corazón del pensamiento de Blaise Pascal*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos. Tomo I*. El Aleph, 2001.
- Poitiers, Hilario. Citado en Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Prevosti Monclús, Antonio. «El Dios de Aristóteles». *Espíritu*, vol. 68, núm. 157 (2019), 77-97.
- Ratzinger, Joseph. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Reale, Giovanni. *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2003.
- Rosner, Brian. «Known by God. The meaning and value of a neglected Biblical concept». *Tyndale Bulletin*, vol. 59, n° 2 (2008): 207-230.
- Ross Hernández, Alberto. «La causalidad del Primer Motor en Metafísica XII». *Diánoia*, vol. 52, núm. 59 (noviembre 2007): 3-26.
- Sanz Santacruz, Víctor. *De Descartes a Kant. Historia De La Filosofía Moderna*. Pamplona: EUNSA, 2005.
- Segev, Mor. *Aristotle on Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Stump, Eleonore. *The God of the Bible and the God of the philosophers*. Milwaukee: Marquette University Press, 2016.
- Vigo, Alejandro G. *Aristóteles: Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.

- Vidal Arenas, Jorge. «La concepción del tiempo en Aristóteles». *Byzantion Nea Hellás*, n°34 (2015), 323-340.
- Vollert, Cyril. «Introducción del traductor». En *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. *Mediaeval Philosophical Texts in Translation*, editado por Cyril Vollert, 2-18. Milwaukee: Marquette University Press, 1984.
- Wippel, John F. «Aquinas on creation and preambles of faith». *The Thomist*, vol. 78 (2014): 1-36.
- Wojtyla, Karol. *Fides et Ratio. Carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón*. Madrid: Centro Universitario Francisco de Vitoria, 1998.