

# La noción de *coelementatio* en el *Comentario a la Metafísica* (XII, 7) de Tomás de Aquino

## *The notion of coelementatio in the Commentary on the Metaphysics (XII, 7) by Thomas Aquinas*

Francisco LEÓN FLORIDO  
(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido: 23/04/2013

Aceptado: 14/11/2013

### Resumen

Este artículo presenta una interpretación sobre el comentario de Tomás de Aquino al capítulo 7 del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles. En este texto, Aristóteles expone la noción del orden universal, por medio de una cierta doctrina de la participación. En este capítulo aparece la noción de *συστοιχία*, que habitualmente se traduce como «serie de contrarios» pitagóricos. En el comentario de Tomás de Aquino, la expresión *συστοιχία* se traduce como *coelementatio*, lo que parece afirmar el sentido de una serie ordenada teológica.

*Palabras clave:* orden, participación, *συστοιχία*, *coelementatio*, serie ordenada

### Abstract

The purpose of this essay is to show the importance of the Aquinas's commentary to the Chapter XII, 7 of the Aristotle's *Metaphysics*. Aristotle describes the notion of universal order, by a certain doctrine of participation. In this chapter appears the term *συστοιχία*, which is usually translated as the Pythagorean «series of opposites». In his commentary, Thomas Aquinas translates *συστοιχία* as *coelementatio*, which seems to affirm the meaning of an ordered theological series.

*Keywords:* order, participation, *συστοιχία*, *coelementatio*, ordered series.

Si tiene sentido distinguir, en general, entre obras teológicas y filosóficas en Tomás de Aquino, no cabe duda de que el comentario que le dedica a la *Metafísica* de Aristóteles (*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*<sup>1</sup>) pertenece a estas últimas. Aunque es difícil precisar las fechas, parece que fue escrito entre 1269 y 1272 en París y quizá también en Nápoles. El motivo que pudo haber inducido al Aquinate a abordar la tarea de comentar los textos aristotélicos tiene que ver con su interés por proporcionar a los maestros en artes –que en aquellos años eran el objetivo de la censura de los teólogos– una guía para la lectura de Aristóteles que evitara los escollos de la interpretación averroísta, objeto de sospecha. El comentario a la *Metafísica* no siguió el orden de la obra original, pero se sabe que el del libro XII debe ser anterior al del *De caelo*, que fue concluido hacia 1273. Precisamente, la designación de este libro como XII permite situar cronológicamente muchos de los escritos tomistas de esta época, pues antes de que, hacia 1271, dispusiera de la traducción de Moerbecke, que introduce el libro K, Tomás se refería a *Lambda* como libro XI<sup>2</sup>.

Por lo que sabemos, en la época de Tomás se disponía de hasta cinco versiones latinas de la *Metafísica* de Aristóteles, de las que cuatro habían sido elaboradas directamente a partir del texto griego y otra es árabo-latina. La más antigua es la de Jacobo de Venecia, del siglo XII, llamada *Metaphysica Vetustissima*. De la segunda mitad del mismo siglo es la *Translatio Vetus*, realizada, probablemente en Constantinopla. A comienzos del XIII se sitúa la anónima *Metaphysica Media* o *Metaphysicae Mediae Translationis*, que es probablemente la que utilizaba Tomás en un principio, pues no incluía el libro K. La *Metaphysica Nova*, realizada a partir del árabe, es atribuida por algunos a Miguel Escoto. Por último, a instancias de Tomás, fue elaborada la *Metaphysica Novae Translationis* por Guillermo de Moerbecke, quien, al parecer, sólo vertió por completo al latín el libro K, limitándose en los otros libros a corregir las versiones anteriores.

Tomás trabaja bajo la influencia de Alejandro de Afrodisia, cuyo comentario, aunque se había perdido ya en el siglo XII, seguía ejerciendo influencia a través del *Gran Comentario* (Tafsîr) de Averroes, que compara constantemente el texto aristotélico con la interpretación de Alejandro, del que disponía de las primeras dos terceras partes en una traducción árabe tomada, a su vez, del siríaco. En conjunto, puede decirse que el comentario de Alejandro es el responsable de la creación de la «teología» de Aristóteles, que identifica con la teoría de los principios. La definición del primer principio como forma pura, su simplicidad, su actualidad eterna, su substancialidad o inteligibilidad son otros tantos atributos esenciales del principio divino que se creerían indudablemente aristotélicos a raíz del comentario de Alejandro.

<sup>1</sup> *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edic. M-R Cathala; Raimondo Spiazzi, Turín-Roma, Marietti, 1950.

<sup>2</sup> J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 324-325.

## 1. La construcción sinfónica de la «teología» aristotélica

El verdadero sentido de los textos en los que Aristóteles ha expresado sus ideas acerca de la divinidad ha sido históricamente motivo de viva polémica entre los comentaristas e intérpretes ya desde la antigüedad. Los primeros comentaristas helenísticos de las obras aristotélicas encontraron en esos textos la justificación para hacer patente su ideal de la *συμφωνία*, la concordancia esencial entre las filosofías platónica y aristotélica, pues lo que se enunciaba crípticamente en Aristóteles –la existencia de un primer principio, motor de todos los movimientos, autoconocimiento, causa final amada por sí misma, etc.– se consideraba que podía complementarse con la reflexión sobre la naturaleza de la divinidad que había llevado a cabo Platón, de modo que los dos maestros griegos no habrían hecho sino colaborar en la construcción del gran sistema de la sabiduría común. Lo que a uno le faltaba lo aportaba el otro, y, así, la claridad en la exposición de la existencia de un Uno trascendente a la realidad material, origen del ser y de la vida, de supuesto origen platónico, era complementada por el estudio de la realidad natural, la precisión en los conceptos y el recurso a técnicas lógicas depuradas de Aristóteles. Sin embargo, pese a la persistencia de esta inclinación sinfónica, el reverso de este proceso fue el hecho de que, aun en el seno de esa filosofía común concordataria de la obra de los dos filósofos griegos, denominada posteriormente «neoplatonismo», se fueron acentuando las diferencias entre dos formas de abordar las cuestiones metafísico-teológicas. Se constituyó, así, el platonismo doctrinal, o, por mejor decir, la inclinación «platonizante» del neoplatonismo, en que se ponía especial énfasis en la separación y la trascendencia del Uno respecto de la materia, mientras que en el neoplatonismo «aristotelizante» se tendía a buscar nexos y a elaborar doctrinas que facilitaran la explicación de la fácil transición e, incluso, interactividad, entre el mundo espiritual y el material.

El ideal concordatario neoplatónico fue asumido por el pensamiento cristiano, aunque, desde Agustín, los filósofos cristianos se encontraran más cercanos al platonismo, que enfatizaba la superioridad del mundo espiritual<sup>3</sup>. El Uno neoplatónico

<sup>3</sup> La creencia en la complementariedad de los dos maestros griegos perduró durante casi todo el periodo medieval. Por ejemplo, Alberto Magno aún pensaba que el neoplatónico *Liber de causis* no era otra cosa que la «coronación» de la Metafísica aristotélica. Sólo en el siglo XIV comienza a considerarse que Platón y Aristóteles podían haber sido los fundadores de dos filosofías contrarias (Cfr. A. de Libera, «Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du "Liber de causis"», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74 (1990), pp. 347-378). Cristina d'Ancona («La notion de cause dans les textes néoplatoniciens arabes», *Métaphisiques médiévales*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1999, pp. 47-68) cree que una de las principales motivaciones de los numerosos intentos sintéticos que configuran la *συμφωνία* neoplatónica es buscar una explicación al modo en que el Uno puede producir sin alteración de su esencia. De ahí que la etimología proclusiana haga del término *πρόνοια* la contracción de la expresión conceptualmente aristotélica *πρό νοῦ ἐνέργεια*, a fin de significar que la acción productiva se sigue inmediatamente del conocimiento puro.

se recubrió fácilmente con los rasgos del Dios de las religiones monoteístas, y, en particular, del Dios cristiano, iniciándose un largo periodo en que la antigua ecumene romana, asomada a las orillas del Mediterráneo, habló en un mismo lenguaje teológico en que la divinidad única revelada en los libros sagrados adoptaba el perfil de la divinidad filosófica helenística. Un claro ejemplo de la fuerza que alcanzó en la Edad Media este modo de resolver el conflicto entre filosofía y revelación es la influencia que ejercieron escritos apócrifos que pretendían llenar el vacío que se apreciaba en Aristóteles en su reflexión teológica. El caso más significativo es el de una *Teología* que durante mucho tiempo se le atribuyó al Estagirita. Efectivamente, en el occidente cristiano se recibió una *Teología de Aristóteles* (*Kitab li-aristu*)<sup>4</sup> que circulaba en tierras árabes, y que no era otra cosa que una buena parte de las *Enéadas* de Plotino en forma de paráfrasis, probablemente debida a un monofisita del siglo VI, lo que parece abundar en la idea de que las escuelas de comentaristas estimaban que el sistema aristotélico podía quedar incompleto sin su coronación teológica, razón por la cual la obra fue acogida sin suscitar grandes dudas. En el texto se renueva el tema neoplatónico de la clásica metáfora iluminista y la interpretación sinfónica, donde todos los filósofos de la antigüedad parecen concordar en apoyo de la cosmografía religiosa. Otro ejemplo de la persistencia del ideal sinfónico es la atribución a Aristóteles de una *Epistola Aristotelis de principio universi esse*, en la cual –creían autores tan dispares como Alfarabi o Alberto Magno– el propio Aristóteles habría hecho saber su concordancia esencial con la intención de su maestro de buscar el principio de todo ser<sup>5</sup>. Alberto Magno afianzó su creencia en la complementariedad de los dos maestros griegos a través de sus lecturas de Alfarabi, Avicena, Eustratio y Boecio, concluyendo que podían asimilarse el principio platónico según el cual de lo uno sólo procede lo uno, con la resolución aristotélica del ente común en el ser universal puro autosubsistente, causa de todo lo que es.

Pero, junto a esta tendencia unitarista, fueron surgiendo movimientos disgregadores. En el pensamiento cristiano se mantuvo durante mucho tiempo un conflicto larvado entre los partidarios de la racionalización de las verdades de la fe y los críticos de la filosofía, que, consideraban, había de ser superada por la *Schola Christi*. La polémica se haría más aguda, aflorando a la superficie a finales de la Edad Media con la recepción en las universidades cristianas de los escritos aristotélicos, interpretados por los árabes y, especialmente por Averroes. Comenzó a forjarse, entonces, una corriente «aristotelizante» que tendía a separar el neoplatonismo «espiritualista» de un neoplatonismo «naturalista» en el que se explicaba la naturaleza

<sup>4</sup> M. Cruz Hernández, «La Teología del Pseudo Aristóteles (*Kitab Utuluyiya li-Aristu*) y la estructuración del neoplatonismo islámico», *Anuario filosófico*, Vol. 33, N° 66, 2000, pp. 87-110.

<sup>5</sup> Cfr., E. Alarcón, «S. Alberto Magno y la *Epistola Aristotelis de principio universi esse*», *Actas del I Congreso Nacional (Sociedad de Filosofía Medieval)*, Zaragoza, 1992, pp. 181-192.

autónomamente, sin necesidad de recurrir a la explicación teológica, pues la metafísica ya no se consideraba un sinónimo de teología sino de física teórica. El intento tomista por encontrar una síntesis cristiana entre Agustín y Aristóteles no constituiría, al fin y al cabo, más que un efímero episodio en el transcurrir de la filosofía medieval, que contemplaría, en el siglo de la crítica escolástica, el triunfo del espiritualismo metafísico y teológico, si bien, de nuevo, revestido por una conceptografía aristotélica, que iría transformándose, en la escolástica moderna, en un cascarón vacío de formalismos superficiales cada vez más sutiles y alejados del progreso de las ideas filosóficas y científicas.

Aunque la modernidad llevó a cabo la definitiva separación entre la teología y una metafísica que adoptó el nombre de «ontología», alcanzando la polémica un estado de hibernación que parecía definitivo, a finales del XIX los filólogos alemanes comenzaron a elaborar nuevas hipótesis sobre la naturaleza de los escritos aristotélicos<sup>6</sup>. En ese momento vuelve a aparecer la dificultad de precisar el sentido de los textos teológicos dentro del corpus metafísico. Unos trataron, por diversos medios, de justificar la coherencia del proyecto de Aristóteles, recurriendo a menudo a una explicación genética en que la teología se suponía que era o el comienzo o el final del proceso intelectual del Estagirita. Otros autores, en cambio, aun aceptando el método genético, sitúan *Lambda* en el periodo tardío, lo que vendría, en cierto modo, a confirmar la hipótesis tradicional de que constituye la coronación del

<sup>6</sup> Ya el trabajo inicial de P. G. Natorp de 1888 *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik* pone de manifiesto la yuxtaposición contradictoria en los textos aristotélicos de una *metaphysica generalis*, la ciencia del ser en cuanto ser, y una *metaphysica specialis*, la ciencia del ser supremo suprasensible. E. Zeller, en su *Philosophie der Griechen*, afirmó que la contradicción teológica no se debía simplemente a un problema de tergiversación en la manipulación de los manuscritos, sino que sistemáticamente había una duplicidad en la significación del término οὐσία, que Aristóteles utiliza simultáneamente significando ser concreto individual y ser universal. W. Jaeger (*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Madrid, F.C.E., 1993) trató de solventar la cuestión atribuyendo la duplicidad a una evolución cronológica, de tal modo que los escritos puramente teológicos corresponderían a una temprana fase platónica, mientras que los estudios físico-ontológicos representarían el canon aristotélico de su obra madura. Oponiéndose a la interpretación dominante entre los autores cristianos, según la cual la teología sería la culminación lógica del sistema aristotélico, para Jaeger *Lambda* sería, en la génesis de los escritos de Aristóteles, un tratado primerizo –a excepción del capítulo 8– en el que se manifiesta con fuerza la influencia platónica, que luego desaparecería en los libros más ontológicos. En el otro lado, hay una lectura unitarista de carácter teológico (J. Owens: *The doctrine of being in the Aristotelian metaphysics: a study in the Greek background of mediaeval thought*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951; P. Merlan: *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Nijhoff, 1953; G. Reale: *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, Barcelona, Herder, 1999) según la cual –dentro de una amplia gama de matices– los libros de la *Metafísica* no son más que una preparación para el escrito *Lambda*, que es la culminación del sistema. Aristóteles presenta en este escrito la causa primera separada como causa final de los entes sensibles, aunque habría dejado sin definir la derivación positiva (problema de la creación), labor que completará el aristotelismo medieval. Una interpretación unitarista más matizada, que funda la unidad sobre el concepto de οὐσία es la de V. Decarie (*L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, Paris, Vrin, 1961).

sistema. A partir Heidegger se ha considerado a Aristóteles el responsable de haber distinguido la ontología como *metaphysica generalis* de la teología como *metaphysica specialis*, mientras que no habría hecho la distinción entre el ser y el ente, lo que le lleva a afirmar que la οὐσία es la esencia del ente, que puede atribuirse en su grado máximo a Dios, según una analogía de atribución que conduce a la univocidad, lo que explicaría la fácil absorción de la metafísica aristotélica por parte de la teología escolástica medieval.

Pero, sin duda, en la historiografía actual la interpretación que se ha impuesto en las últimas décadas ha seguido la guía de Pierre Aubenque<sup>7</sup>, quien defiende la imposibilidad de reconocer la coherencia entre el proyecto metafísico y el proyecto teológico aristotélico. La disociación entre la teología y la ontología en Aristóteles no concluiría en un resultado meramente negativo, sino que, en su vertiente positiva, viene a construir la imagen de un Aristóteles adaptado a nuestra época, ambiguo, perplejo, que fracasa en el intento por elaborar una «teología metafísica», escindida en una metafísica de la naturaleza que es posible pero incompleta, y una teología sobrenatural que completaría el sistema, pero que es imposible. Doble fracaso, pues, entonces, la metafísica misma pierde su sentido en cuanto que apunta hacia un «más allá» de lo físico imposible de explicar, y debe diluirse, a su vez, en una lógica y una física, disciplinas ambas asumibles por el pensamiento contemporáneo<sup>8</sup>.

## 2. Las doctrinas de la analogía y la participación: su sentido aristotélico-tomista

A lo largo de la Edad Media todas las corrientes tendieron a recubrir la noción del Dios de las religiones monoteístas con los atributos filosóficos del primer principio, causa primera, ser por sí, etc. Pero, en el mundo latino cristiano, ha sido Tomás de Aquino quien mejor ha expresado esta tendencia al efectuar la integración sintética de las grandes líneas de fuerza metafísicas que coexistieron a lo largo del periodo medieval: el tradicionalismo espiritualista, el neoplatonismo, el naturalismo y el aristotelismo. Para llevar a cabo este proyecto, Tomás ha debido emplear muchos recursos conceptuales y doctrinales, pero, sobre todo, ha debido darle un

<sup>7</sup> *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987.

<sup>8</sup> Por ejemplo, el modo en que se produce la recepción cristiana contemporánea del problema del sentido de la filosofía aristotélica está ejemplificado en la célebre Epístola encíclica *Aeterni Patris*, intitulada «Sobre la restauración de la filosofía cristiana, conforme a la Doctrina de Santo Tomás de Aquino», del papa León XIII del 4 de agosto de 1879, considerada la carta fundacional del neotomismo. Con ella comienza el intento por presentar el tomismo como la realización sistemática de los contenidos doctrinales de la filosofía medieval y antigua, incluidos, naturalmente, los del aristotelismo. Evidentemente, esta esclerotizada imagen del desarrollo histórico de la filosofía ha tenido como consecuencia la apertura de un importante flanco a la crítica.

sentido nuevo a dos de ellos: la analogía y la participación. En su vertiente doctrinal, las dos nociones proceden de la filosofía griega, sobre todo del platonismo, pero el «aristotelizante» Tomás trató de darles un sesgo peculiar.

En realidad, la propia definición de la metafísica como «ciencia de lo que es en cuanto que es» permite deducir que todo lo que es posee un modo propio de ser, lo que distingue la inclinación analógica de Tomás del univocismo escotista, y permite vincular al Aquinate con el aristotelismo más que con el neoplatonismo. La diversidad de los modos de ser equivale a la aceptación de la multiplicidad de los seres, lo que reclama, a su vez, aceptar, en aras de la unidad, una ordenación de esos modos. Al desarrollar la metafísica aristotélica desde un punto de vista teológico, Tomás adopta una formulación lógico-lingüística analógica en dos sentidos: la analogía de proporcionalidad propia, que puede denominarse simplemente «analogía» y la analogía de proporción en relación a un primero, que la tradición ha denominado «de atribución». El orden de los modos de ser adopta, entonces, una fisonomía caracterizada por la referencia a un modo primero esencial, la causación y la actividad autónoma. Este modo primero de toda substancia es Dios, en tanto que creador, esto es, principio y fin de todo ser.

Esta doctrina podría ser incluida en un esquema neoplatónico clásico, pero el orden que establece Tomás tiene un carácter causal que lo diferencia claramente de aquel, pues a través del orden se difunde la actividad divina no ya metafóricamente, sino físicamente, lo que se formula mediante la expresión *praemotio physica*, entendida como el modo en que Dios interactúa con los seres creados. Quizá lo más específicamente aristotélico del orden tomista se encuentra en la atribución a los seres creados de una actividad autónoma, implícita en la consideración misma de tales seres como substancias, lo que conlleva una cierta autonomía de ser, incluso en relación con la causa primera. Es evidente que mantener el delicado equilibrio entre el carácter absolutamente trascendente de Dios como primera causa, omnisciente, omnipotente, trascendente al mundo creado, y la concesión de autonomía substancial a los seres creados, requiere una explicación muy compleja, por lo cual Tomás debe acudir a la tradicional noción de «participación». Mediante ella puede explicarse cómo la actividad autónoma de cada ser se halla inmersa en un orden recíproco no simétrico, sino jerárquico, que va de lo anterior a lo posterior. Es en este sentido en el que Tomás parece actualizar la ciencia metafísica aristotélica ampliándola hacia una sabiduría, que incluye como objeto un ser substancialmente infinito, desconocido en el propio Aristóteles.

A menudo se ha querido ver en la utilización por Tomás de la doctrina de la participación un signo del sincretismo a que le obliga su intento de integrar la fe cristiana con la tradición de la filosofía pagana, que es un recipiente demasiado estrecho para el contenido sobrenatural. No parece, sin embargo, que Tomás haya obviado, como era común en su época, las diferencias que separaban a ciertos textos neo-

platónicos –que se consideraban de influencia, si no de autoría, aristotélica, que exponen la doctrina de la participación, como el mencionado *Liber de causis*– de la verdadera doctrina de Aristóteles<sup>9</sup>. Es evidente que, bajo la influencia de su maestro Alberto, e intentando apuntalar su propia intención de sintetizar la tradición doctrinal cristiana con el universo metafísico aristotélico, Tomás también dio pábulo al ideal sinfónico, llegando a afirmar que si ciertos aspectos polémicos como la existencia de substancias separadas no podían ser claramente determinados en los textos aristotélicos, podía deberse, sencillamente, a la pérdida de los escritos en los que tal cosa se afirmaba y estudiaba con amplitud<sup>10</sup>.

Un aspecto del problema que se plantea a la hora de determinar hasta qué punto Tomás de Aquino es fiel a Aristóteles cuando hace uso de la noción de participación para explicar el orden causal que se establece entre Dios y las criaturas, consiste en comprobar si en el propio Aristóteles se encuentra tal doctrina. Comúnmente las causas aristotélicas se limitan a cuatro: material, formal, eficiente y final. Para dar visos de verosimilitud a una doctrina de la participación aristotélica sería necesario reconocer una quinta causa, la ejemplar, a través de la cual pudiera aparecer la substancia divina como primer ejemplar en una cadena causal. Ciertamente, es lo que la línea neoplatónica ha hecho, y por ello ha podido integrar las teologías platónica y aristotélica. Como esta quinta causa no es reconocida por los intérpretes modernos, tampoco lo es, en consecuencia, la existencia de una doctrina aristotélica de la participación. Existen, sin embargo, algunos textos aristotélicos que podrían servir de base para aceptar esta suposición. El primero lo encontramos en *Metafísica* II<sup>11</sup>: «cada cosa que es máximamente tal entre las otras es aquella según la cual lo análogo pertenece a las otras». El ejemplo que propone Aristóteles de esta relación es el siguiente: «el fuego es la cosa más caliente, y en efecto es para las otras causa del calor». Este texto aristotélico lo retoma Tomás de Aquino, con un lenguaje más técnico, cuando, hablando de la ordenación del bien común a la ley<sup>12</sup>, dice: «lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. Por ejemplo, el fuego, que es lo sumo en el género de lo cálido, es causa del calor en los cuerpos mixtos, y estos no se dicen cálidos sino en la medida en que participan del fuego».

Ciertamente, hay una diferencia en el modo en que se determina la ejemplaridad al modo platónico y aristotélico, como podemos comprobar a través del mismo

<sup>9</sup> Cfr. C. d'Ancona, «Saint Thomas lecteur du *Liber de causis*», *Revue thomiste*, t. XCII (1992), pp. 785-817.

<sup>10</sup> «Quomodo autem Aristotiles hoc solueret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphisice non habemus quam fecit de substantiis separatis» (Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, cap. 5, Ed. Leonina, lin. 334-337).

<sup>11</sup>  $\alpha$ , 993b24-26.

<sup>12</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 2.



ejemplo del fuego. En Platón la relación de ejemplaridad formal tendría lugar entre el calor máximo del fuego y el calor en grado inferior de las cosas calientes que participan de aquel como de su causa ejemplar. En cambio, para Aristóteles, el primer término de la participación es una substancia concreta: el fuego, que es ejemplar sólo en sentido eficiente. El calor, no es, para Aristóteles, una forma de la que participan las cosas calientes, sino un género que, justamente, se constituye una vez que el primero (el fuego) es causa de que las cosas sean calientes. Es el modo en que Aristóteles establece la analogía entre la totalidad común del género concreto (no el calor abstraído, sino el fuego genérico concreto) y la serie de seres que participan de las cualidades inherentes a este género, organizada a partir de un primero. Incluso, encontramos textos aristotélicos en los que aparece una doctrina de la participación de las cosas en referencia a una primera substancia eterna divina. Por ejemplo: «la obra más natural para todo ser vivo [...] es hacer a otro semejante a él [...] a fin de participar tanto como sea posible de lo eterno y lo divino» (*διά να μετέχωσι του αιωνίου και του θείου καθ' όσον δύνανται*)<sup>13</sup>. Afirmación en la que está implícito ya un principio de jerarquía causal que se da también en las causas segundas, pues «el hombre y el sol engendran al hombre»<sup>14</sup>. A partir de éstos y otros textos<sup>15</sup>, podemos presumir, por tanto, que la idea de que la participación –entendida siquiera en un sentido «débil»– no es ajena a Aristóteles.

Respecto a Tomás de Aquino, encontramos que el principio general de participación según el cual el primero en un género es principio, medida y fin de lo que está en ese género, tiene diversas formulaciones: «lo que se dice máximamente en algún género es causa de todo lo que está en ese género»<sup>16</sup>, «en cada género se da una causa de lo que viene después»<sup>17</sup>, «hay en cada género algo perfectísimo respecto de lo cual se mide todo lo que pertenece a ese género»<sup>18</sup>, «lo que es principio en cada género, es medida y regla de lo que pertenece a ese género»<sup>19</sup>, o «el principio en cada género debe ser un uno»<sup>20</sup>, lo que retoma la afirmación aristotélica de que «el ser del uno consiste [...] principalmente en ser la medida primera de cada género»<sup>21</sup>. En Tomás respecto de Aristóteles tienen lugar un sobrepasamiento de los límites de las cosas naturales hacia la substancia divina, de modo que, si en Aristóteles la verdad de los primeros principios es causa de la verdad de las cosas

<sup>13</sup> *De anima*, 415a 26.

<sup>14</sup> *Física*, 194b 13

<sup>15</sup> Cfr. *Metafísica*, 1053a 24 y ss., 1055a 11-15, *Física*, 223b 12-15.

<sup>16</sup> *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3.

<sup>17</sup> *Summa contra gentiles*, III, cap. 82 n. 2557; *Summa theologiae*, III, q. 56. a.1.

<sup>18</sup> *Summa contra gentiles*, I, cap. 28, n. 266.

<sup>19</sup> *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.

<sup>20</sup> *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, X, 3.

<sup>21</sup> *Metafísica*, 1052b 16-18.

que vienen después<sup>22</sup>, en Tomás el primer principio es la verdad substancial divina, causa de las verdades de la intelección humana, como modo particular de un ser primero que es causa de todo ser, de toda perfección y de toda bondad<sup>23</sup>.

Es en este sentido en el que Tomás avanza hacia la constitución de una forma de sabiduría metafísica que va más allá de la metafísica aristotélica al concederle un espacio ontológico más amplio al orden de la causalidad ejemplar, donde el ser, entendido trascendentalmente como bien, es participado de un primer principio ejemplar: «Toda cosa puede ser llamada ser (ens) y buena por el primer ser y el primer bien, en tanto que participa de él a la manera de una asimilación, si bien remota y deficiente. Así pues, toda cosa se dice buena por la bondad divina como primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad»<sup>24</sup>. Mientras que en la participación neoplatónica platonizante, la participación tiene lugar a través de la ejemplaridad de las ideas divinas, lo que dará origen a una forma de necesitarismo espiritualista casi panteísta, confundido a menudo con el necesitarismo naturalista de los neoplatónicos aristotelizantes, en la doctrina tomista la participación, de las criaturas, en cambio, es inmediata a la esencia divina, cuya consistencia es ser imitable inmediatamente por el ser de las criaturas.

Como hemos señalado más arriba, la doctrina tomista de la participación, entendida como una doctrina estructuralmente aristotélica, hace uso de los dos tipos de analogía. Es en primer lugar, entendida como analogía de proporcionalidad propia, una forma de semejanza que se induce de los fenómenos observables en las relaciones causales entre los entes sublunares entre sí, y de estos entes en relación al primer motor, que sería una realidad *sobre-física*, mientras que, entendida como analogía de atribución, es la referencia de las criaturas a un primero *sobre-natural*, que es la esencia divina. Por la relación, a su vez analógica, de estos dos tipos de analogía, Tomás puede seguir una interpretación aristotélica en su doctrina de la participación que es distinta de la neoplatónica cristiana. En ésta, la participación es del no-ser de la criatura en el ser de Dios, de modo que todo el ser de la criatura consistiría en una participación del ser divino, esto es, su esencia sería participar del ser. En cambio, en la doctrina tomista, la participación de la criatura es una semejanza causal, un participar del ser, de modo que la esencia del ser divino consiste en su causación primera respecto del causado que es la criatura, causación que es análoga a la que se da entre las criaturas entre sí cuando una actúa como causa y otra como causado. Como la causación sólo se da entre substancias, y las substancias, incluso las creadas, son subsistentes (*proprie vero creata sunt subsistentia*<sup>25</sup>), la semejanza participativa no se da entre el no-ser y el ser sino entre el ser del creador

<sup>22</sup> *Metafísica*, 993b 27.

<sup>23</sup> *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, 4ª vía; *Summa contra gentiles*, I, cap. 28, n. 266.

<sup>24</sup> *Summa theologiae*, I, q. 6 a. 4.

<sup>25</sup> *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 4.

y el ser de la criatura. La solución tomista del problema trinitario referido a la segunda persona de la Trinidad puede hacer uso de este modo de participación al explicar cómo es posible que la persona divina se una a la naturaleza humana, sin que estén separadas las dos, ni se anule la segunda en relación a la primera, como sucedía en las doctrinas heréticas trinitarias.

Otra dificultad para asimilar las doctrinas de la participación aristotélica y tomista está en el problema de la creación, que establece un vínculo entre el creador y la criatura, que, desde luego, no se encuentra en Aristóteles. La novedad tomista respecto a todas las explicaciones anteriores del hecho creador consiste en considerar la creación como una relación, entendida en el sentido de la jerarquía recíproca no simétrica, donde la relación sólo se da respecto de la criatura al creador, pero no del creador a la criatura, ya que el Dios creador debe seguir permaneciendo como absoluto, esto es, desligado (*absolutus*), respecto de sus criaturas. Esto se debe al doble modo en que hay que entender el crear. En Dios es una actividad creadora (*creare*), mientras que en la criatura la creación forma parte de su esencia que consiste en ser creado (*creari*) pasivamente. Una doctrina que podría entenderse en clave aristotélica, pues, aunque a Aristóteles se le ha entendido como si en su metafísica planeara una forma de univocismo en que el único ser es el ser natural, en todo caso equívoco respecto del ser divino, si en el Estagirita se acepta la presencia de la analogía, podemos aceptar que esa relación analógica entre el ser físico y el ser «sobre-físico» implica ya el establecimiento de una jerarquía recíproca, esto es, no de lo igual a lo absolutamente diverso (univocismo), ni entre dos cosas absolutamente diversas (naturalismo). Cabría, así, una tercera posibilidad, que, aplicada al problema no aristotélico de la creación, permitiría distinguir una cosa primera, que es absolutamente creadora y, en ese sentido, es una actividad hacia aquello que es el resultado de la creación, y una cosa segunda que es absolutamente creada, porque ha sido creada substancialmente como criatura, con una actividad propia de la criatura, que consiste en una relación, en el modo de la dependencia, respecto del creador.

### 3. La noción de *coelementatio* (συστοιχία) y el orden teológico

La cuestión de la participación está vinculada con la estructuración de la realidad en un orden jerarquizado, que es justamente lo que dará sentido al comentario de Tomás del capítulo 7 del libro *Lambda*. Dentro del comentario de Tomás, cobra especial relevancia la noción de *coelementatio*, que sirve para exponer el modo en que se ordenan los principios, los atributos y las substancias.

La expresión «*coelementatio*» trata de traducir la de συστοιχία, que se encuentra dos veces en unas líneas (1072a 31 y 35) en las que Aristóteles hace referencia

a la existencia de una serie de elementos ordenados: «El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias la que es simple y está en acto [...] Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor»<sup>26</sup>. (ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἐτέρα συστοιχία καθ' αὐτήν: καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ' ἐνέργειαν [...] ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ: καὶ ἔστιν ἄριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον). En el texto latino de la versión de Moerbecke que utilizó Tomás, este texto se vierte del siguiente modo (1068 y 1069): principium enim est intelligentia. Intellectus autem ab intelligibili mouetur, intelligibilis autem altera coelementatio secundum se; et huius substantia prima, et huius que simplex et secundum actum [...] at uero et quod bonum et quod propter ipsum eligibile in eadem coelementatione; et est optimum semper aut proportionale quod primum.

Aunque a mayor parte de los traductores contemporáneos traducen la συστοιχία de la *Metafísica* por «columnas de contrarios» en el sentido en que se hablaba de ella en la filosofía presocrática<sup>27</sup>, en la tradición histórica, pueden encontrarse algunos usos de la expresión que permiten abrigar ciertas dudas sobre ese uso.

Como sabemos ha sido la tradición neoplatónica la que ha insistido en la necesidad de configurar un orden jerárquico a fin de cerrar el hiato entre el mundo natural y el orden de los principios metafísico-teológicos. No es extraño, por ello, que autores neoplatónicos «griegos», como Proclo, hayan utilizado la expresión συστοιχία, entre otras, para designar el modo de relación de lo uno a lo múltiple,

<sup>26</sup> Según la versión de V. García Yebra, Madrid, Gredos, pp. 219-220.

<sup>27</sup> La traducción de la συστοιχία como «las dos columnas de los opuestos» de los pitagóricos, es la más comúnmente aceptada, a partir de Ross (*Aristotle's Metaphysics*, II, Oxford University Press, Oxford, 1958, p. 376), quien lee: «Y el pensamiento es movido por el objeto del pensamiento, y una de las dos columnas de opuestos es en sí misma el objeto del pensamiento; y en ésta la sustancia es lo primero, y, en la sustancia, la que es simple y existe actualmente. [...] Pero lo bello, también, y lo que es en sí mismo deseable están en la misma columna; y lo primero en cualquier clase es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.» De las dos columnas de contrarios, lo inteligible en sí, que es principio, se sitúa en la de las entidades positivas; esto es lo que se destaca en la versión de Tricot (*Aristote. La Métaphysique*, II, Paris, Vrin, 1981, II, p. 678): «Ahora bien, el intelecto es movido por lo inteligible, y la serie positiva de los opuestos es inteligible por sí. En esta serie positiva, la substancia es primera, y, en la substancia, lo que es simple y en acto es primero. [...] Pero el Bien en sí y lo Deseable en sí pertenecen también, el uno y el otro, a la misma serie, y lo que es primero en esta serie es siempre lo mejor o análogo a lo mejor.» Similar es la versión de René Lefebvre, que sigue la de Tricot (*Métaphysique*, Λ 7. Aristote, Paris, Ellipses Edition, 1999, p.6): «La inteligencia es movida por lo inteligible, siendo inteligibles por sí mismos los términos de la serie positiva en cabeza de los cuales está la substancia, eminentemente cuando es simple y en acto [...] Ciertamente, en consecuencia, lo bello y lo deseable por sí pertenecen a la misma serie, y lo que es primero es siempre lo que es mejor, o su análogo.» (Las traducciones al castellano y los subrayados son nuestros).

como en la proposición 21 de los *Elementos de Teología*: «Todo género se origina de una mónada y procede a coordinar lo múltiple y la multiplicidad de cualquier género es conducida hacia una mónada. Ya que la mónada, teniendo relación a un principio, genera una multitud unida a ella misma. De ahí que una serie y una totalidad ordenada tiene una declinación hacia la multitud desde la mónada»<sup>28</sup>. Y en el Comentario al *Timeo* de Platón afirma que «la proporción procede de la igualdad, y la igualdad está en la misma serie (συστοιχία) que el Uno»<sup>29</sup>. También neoplatónicos pertenecientes a la corriente cristiana, han hecho uso del término συστοιχία para designar la sucesión de las hipóstasis de las personas divinas, como es el caso de Atanasio: «Siendo así la correlación (συστοιχία) y la unidad del Espíritu Santo, quién osaría separar al Hijo del Padre o al Espíritu Santo del Hijo o del mismo Padre. O quién sería tan presuntuoso como para decir que la Trinidad es desemejante y heterogénea respecto a sí misma, o que el Hijo es de un ser diferente al Padre o que el Espíritu Santo es extraño al Hijo»<sup>30</sup>.

Este deslizamiento de sentido desde las «columnas de opuestos» a la «serie» puede haberse visto facilitado por el hecho de que comentaristas como Temistio o Alejandro hubieran dejado abierta esa posibilidad<sup>31</sup>. Así, en la paráfrasis del párrafo del capítulo 7 de Temistio se dice que Aristóteles ha tratado de establecer una jerarquía universal: «Las especies de la cosa inteligida son numerosas, pero [72a 31 s.] el primero de todos los inteligidos es la substancia, y entre las substancias, la que es simple y está en acto. [...] En efecto, [72a 24 s.] la cosa que es escogida a causa de ella misma, y cuya excelencia está en el límite extremo en sí misma, es principio y perfección en sí misma»<sup>32</sup>. Para ilustrar se interpretación Temistio utiliza en su comentario la analogía, típicamente neoplatónica, entre el orden universal y el

<sup>28</sup> Proclus' *Elements of Theology*, (Edic. T. Taylor), Londres 1816, pp. 315-316.

<sup>29</sup> Libro III, 19 1.

<sup>30</sup> Atanasio, *Cartas a Serapión sobre el espíritu Santo*, 576D-577A. Cfr. Khaled Anatolius, *Athanasius. The Early Church Fathers*, Routledge, Londres, N. York, 2004, p. 177. (La traducción es nuestra).

<sup>31</sup> Polibio había hecho uso de este término para designar la «fila» de soldados que facilita el orden del ejército: «Filopemén formaba escuadrones y compañías formaba escuadrones, compañías y regimientos de caballería. Además ponía ambas alas en disposición de luchar [...] Con todo esto pretendía imbuirles la idea de que, tanto en las arremetidas como en las retiradas, habían de acostumbrarse, en sus movimientos, a congregarse con gran rapidez, de manera que quedaran siempre en su grupo y en su fila (συστοιχία), pero conservando los espacios imprescindibles entre los escuadrones, ya que no hay nada tan peligroso e inútil como el que los jinetes prefieran arriesgarse al combate abandonando su formación en unidades». (Polibio, *Historias*, X, 23, 7, Gredos, Madrid, 1981, pp. 380-381). También en la literatura latina el término *ordo* se ha empleado en sentido militar, como en Ricardo de San Remy: «*Dux in locum, ubi proelium erat gerendum, instructos ordines deducit*» (*Histoire de France*, I, 28, t. I, p. 66). Cfr. P Michaud-Quantin, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1970, pp. 85-101.

<sup>32</sup> Themistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (livre lambda)*, Remi Brague (trad.), París, Vrin, 1999, p. 85.

orden político: «Es de ella [la substancia] de donde viene la jerarquía de las cosas que existen y su estructura. Ella es aquello hacia lo que conduce el deseo de lo que está después de ella. Una parte le está próxima y otra parte está alejada de ella, al modo en que se encuentra en el gobierno de las ciudades. En efecto, una parte de los ciudadanos está próxima a la perfección, y otra parte está por detrás respecto de aquella»<sup>33</sup>.

El comentario del Pseudo-Alejandro del mismo párrafo insiste en atribuirle a las palabras de Aristóteles ese mismo sentido, en que la «serie» no resulta ser una referencia marginal más o menos erudita al pensamiento de los presocráticos, sino un elemento central que expone el modo en que se estructura el orden: «Pero también lo bello y lo que se elige están en la misma serie: es decir, en aquella en que se encuentra lo que es inteligible por sí, de modo que la causa primera es inteligible por sí y también buena y deseable y excelente por sí y en su propia virtud. Pero aquello que está primero en la serie se dirá, por analogía, que es excelente. Del mismo modo, deberemos decir que el intelecto en acto, en cuanto es anterior por valor y en el bien al intelecto como “hábito”, es mejor, y deberemos decir que el movimiento circular es, a su vez, mejor que el rectilíneo.»<sup>34</sup> En su estudio sobre este comentario, Rita Salis se refiere a la correlación entre los términos *στοῖχου*, *σύστοιχος*, *συστοιχία* y *στοῖχος*, que vienen a cosignificar la línea de predicación o la línea lateral de un esquema de división, de lo que se derivaría que es verosímil interpretar que el texto aristotélico utilizara *στοῖχος* para referirse a «una serie simple compuesta del primer principio, del ente intermedio y del ente corruptible»<sup>35</sup>.

En realidad, sólo disponemos de una parte del comentario de Alejandro de Afrodisia a través del *Gran Comentario de la Metafísica de Aristóteles*<sup>36</sup> de Averroes. En él se ofrece un repertorio de las dificultades y de la ambigüedad que se ocultan en el significado de la *συστοιχία*, término que Averroes traduce al árabe por «'ustūhiyâ». Esta transcripción ha causado la perplejidad en los traductores, que han empleado, a su vez, expresiones diversas en sus propias versiones<sup>37</sup>. Puede ser que la expresión árabe no represente más que la transcripción sonora de un término griego del que no se tenían referencias. Pero, en ciertas versiones, el mismo término aparece traducido mediante términos que podrían significar «unidad de los elementos» e, incluso, «orden» o «armonía». Según Averroes, remitiéndose a

<sup>33</sup> Ibid, p. 87. (La versión castellana es nuestra).

<sup>34</sup> Cfr. R. Salis, *Il commento di pseudo-Alessandro al libro Metaph. A de la Metafisica di Aristotele*, Catanzaro, Rubbetino, 2005, p. 473.

<sup>35</sup> Ibid., p. 204

<sup>36</sup> *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsîr mâ ba'd at-tabi'at)*. Livre lam-lamdda, traducido y anotado por Aubier Martin, Les Belles Lettres, Paris 1984, pp. 211-234. (Las traducciones en castellano son nuestras).

<sup>37</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 220-221, n. 4.

Alejandro, el texto de referencia en que Aristóteles declara que «los inteligibles son la otra *'ustūhiyâ* por sí y separadamente» da lugar a cuatro posibles interpretaciones:

a) La primera se aproxima a la comúnmente hoy aceptada: «La misma *'ustūhiyâ* en sí es inteligible en relación al género de la *'ustūhiyâ* que postulan los Pitagóricos y de la que hacen mención en su investigación de los principios. [...] Es como si [Aristóteles] dijera: este inteligible se clasifica en el género del bien, es decir, que es un bien, pues el bien es inteligible en sí».

b) Una segunda interpretación se aproxima a la anterior, relacionándola con la doctrina aristotélica de los contrarios: «Se puede creer también que [Aristóteles] hace aquí alusión a la *'ustūhiyâ* a la que se refiere la cuestión de la división de los elementos y que no trata, entre éstos, más que de los contrarios que están en cada uno de los géneros [y] que son principios del cambio de cada uno de los [seres] que cambian: quiero decir del cambio que afecta a la substancia así como del cambio en las otras categorías: el uno es como la forma, el otro es como la privación. La *'ustūhiyâ* que es como la forma es inteligible en sí, la que es como la privación es [igualmente] inteligible, pero no lo es en primer lugar y no lo es en sí».

Después de estas dos primeras, que se aproximan a la idea de las dos columnas, Averroes habla de otras dos posibles interpretaciones que abonan el posible deslizamiento nocional hacia un orden jerárquico formal:

c) Una tercera posibilidad es aquella según la cual «la *'ustūhiyâ* última designaría la forma perfecta, purificada de toda privación (uno de los dos contrarios, en efecto, participa de la privación). Es como si Aristóteles, en base a esta interpretación, quisiera decir que este inteligible se clasifica entre los inteligibles purificados de toda privación, no en la contradicción, que participa de la privación».

d) Un último significado subraya la necesidad de encontrar una substancia perfecta como primer principio en la serie jerárquica de los seres: «La *'ustūhiyâ* última designaría la forma, no la materia. Este principio, en efecto, no es inteligible en sí, sino que es inteligible solamente por analogía. Al contrario, la forma es inteligible en sí. Es como si, en base a esta interpretación, [Aristóteles] quisiera decir que este inteligible forma parte integral de los inteligibles de las formas y no se clasifica entre los inteligibles de la materia, porque la *'ustūhiyâ* que es la forma es lo inteligible por sí y separadamente, es decir, lo inteligible absolutamente, mientras que los inteligibles de la materia de los diez seres no son más que por analogía. Es por esta razón que [Aristóteles] declara enseguida: “Y de éstas la substancia es la primera”». Y, concluye Averroes: «Esta interpretación es la que se aproxima más al sentido literal».

Averroes resume, a continuación, el sentido general de la doctrina aristotélica teniendo en cuenta la interpretación más probable de este párrafo: «Es como si [Aristóteles] dijera: Este inteligible forma parte de los inteligibles de las formas que son comprendidas en sí, y no por analogía, como lo son los inteligibles de la mate-

ria. Y en el seno de este género [de formas] forma parte de la especie de las formas substanciales, y [más precisamente] de aquellas de entre ellas que son simples. Entre las formas, en efecto, las unas son substanciales, las otras no lo son. Entre las que son substanciales, las unas son materiales, las otras no lo son. Ahora bien, el inteligible primero forma parte de este género. Es lo que [Aristóteles] quiere significar con las palabras: “lo simple y lo que es en acto”. Lo que [Aristóteles] quiere decir por lo simple es la forma purificada de toda materia. Pues todo lo que participa de la potencia es compuesto. Y puesto que la potencia no puede entenderse más que por otra cosa que ella misma (mientras que el acto se entiende por sí mismo) lo que no participa en nada de la potencia se presta mejor a ser inteligible.»

Como se ve, los comentaristas hacen patentes las dificultades que plantea el sentido que puede atribuírsele al término *συστοιχία*, que, alternativamente, parece expresar un orden de contrariedad natural o un orden jerárquico más coherente con un sentido teológico. No se trata, sin embargo, de un mero problema hermenéutico, pues este uso ambiguo puede, incluso, encontrar una cierta apoyatura en los textos del propio Aristóteles<sup>38</sup>. En ciertos textos de la *Metafísica*, por ejemplo en 1004b 27, Aristóteles parece referirse claramente a las columnas de los contrarios: «Además, la segunda columna de los contrarios es privación y todos ellos se reducen a Lo que es y Lo que no es, Unidad y Pluralidad...» (οὔσα δ' οὐ. ἔτι τῶν ἐναντίων ἢ ἑτέρα συστοιχία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος). Lo mismo sucede, en *Física* 189a1. En cambio, en otros lugares, la correlación parece tener un carácter más serial. Por un lado, la coordinación en la serie depende de una relación de dependencia de grado, como en *Tópicos* (114a 26 ss.) donde se usa la *συστοιχία* en el sentido de grupos de formas que se pertenecen las unas a las otras: «Y aún, en lo tocante a los elementos coordinados y a las inflexiones, tanto para eliminar como para establecer. Se llaman elementos coordinados algunos como: las cosas justas y el justo respecto a la justicia, y los actos de valor y el valiente respecto a la valentía.»<sup>39</sup>

En un contexto lógico, Aristóteles hace uso de este término en el sentido de una serie que es una relación lógica entre elementos. Así en *Primeros analíticos* cap. 21 (66b 27): «A su vez, si alguien errara acerca de los [términos] de la misma serie (*συστοιχία*), v. g.: si A se da en B, éste en C y C en D, pero se supusiera que A se da en todo B y, a su vez, en ningún C, a la vez que se sabría que se da se creería que no se da.». Y, un poco más adelante (66b 35): «En cuanto a lo dicho anteriormente,

<sup>38</sup> Se ha discutido si la atribución de la *συστοιχία* como tabla de los opuestos a los pitagóricos por parte de Aristóteles ha sido un acierto, ya que, más bien parece ser, en todo caso, una doctrina de Espeusipo. Cfr. A. G. Wersinger: *La sphère et l'intervalle. Le schème et l'Harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2000, pp. 231-2 ; C. A. Huffman, *Philolaus of Croton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993

<sup>39</sup> Igualmente, en 114a 36-37. Cfr. I. Sluiter, *Ancient Grammar in Context: Contributions to the History of Ancient Linguistic Thought*, Amsterdam, Vu Univ. Press, 1990, p. 84.



si el medio no es de la misma serie (συστοιχία), no cabe interpretar ambas proposiciones en relación con cada uno de los medios, v. g.: A [se da] en todo B y en ningún C, y estos dos en todo D.». En este capítulo Aristóteles trata de explicar cómo es posible tener al mismo tiempo conocimiento e ignorancia sobre lo mismo, lo que parece hacer referencia a la cuestión que se había planteado en el *Menón* platónico (80d-e), donde se proponía el polémico argumento según el cual no podía saberse ni lo que ya se sabía ni lo que no se sabía en absoluto. El problema es la posibilidad de que en ese caso se contravenga el principio de no contradicción, a lo cual Aristóteles opone diversos ejemplos. Una causa del error de juicio puede estar en una falsa apreciación de la posición de los términos en un razonamiento, como sucede en los falsos razonamientos que imitan formalmente una deducción predicativa cuando, en realidad, tal deducción no existe. Aristóteles presenta el siguiente supuesto: si hay dos cadenas de premisas de las que se puede deducir una misma conclusión, pero alguien considera verdadera una de las cadenas y no la otra, pareceríamos estar en el caso de que alguien pudiera saber y no saber la misma cosa. En el análisis de la cadena de premisas del razonamiento, una premisa A puede decirse que pertenece primariamente (πρώτος) a otra premisa B, si entre las dos no se da un posible intermediario C que pudiera actuar como término medio entre A y B. En 66b 22-30 Aristóteles introduce el término συστοιχία para designar la serie de predicación verdadera, porque es una secuencia de términos que son universalmente verdaderos respecto del término sucesor en la serie. Esto permite distinguir la secuencia que es una verdadera συστοιχία de las que son aparentemente secuencias de términos o premisas universales, pero que no lo son aunque formalmente se deduzcan las mismas conclusiones.

En otros textos lógicos, «serie» es una noción que emplea Aristóteles para explicitar el modo en que se relaciona una cadena argumentativa verdadera, como en el caso característico de la serie transitiva  $A=B=C$ , donde A, B y C están en la misma serie y no se pueden separar suponiendo, por ejemplo, que  $A \neq C$ . En *Analíticos Segundos* (79b 7-12) es la serie categorial (συστοιχία της κατηγορίας): «El que sea admisible que B no esté dentro del conjunto en el que está A, o aun que B no esté dentro del conjunto en el que está A, o aun que A no esté dentro del conjunto en el que está B, resulta evidente a partir de todas aquellas series [de términos] que no se confunden entre ellas. En efecto, si ningún [término] de los contenidos en la serie ACD se predica de ninguno de los contenidos de la serie BEF, y A está dentro del conjunto H, que es de su misma serie, es evidente que B no estará en H, pues se confundirían las series». En este contexto, como analiza Annick Jaulin, es significativa la oposición entre el σχῆμα της κατηγορίας y la συστοιχία της κατηγορίας. El σχῆμα της κατηγορίας que aparece en *Metafísica* 1016a 33 es la figura de predicación, que puede leerse como predicado, o en su sentido usual técnico de pertenencia a una misma categoría. En cambio, en *Analíticos segundos* (96b 11-13) la cate-

goría es el εἶδος o determinación formal última del género dada por la última diferencia, siendo a este sentido al que puede asociarse la expresión συστοιχία της κατηγορίας, que implica que la división es intragenérica y no intergenérica<sup>40</sup>. Las diferencias en esta serie categorial separan el género en contrarios, de los que la serie positiva constituye la serie de las εἰδή. La definición (λόγος) procede según el orden de esta serie. Así es posible disolver la posible contradicción entre el sentido convencional de la oposición de las series de los opuestos y el sentido de una serie ordenada dentro de un género. Los extremos contrarios en cada género son primeros y límites para todas las especies intermedias, pero, a su vez, la serie positiva tendría una función «envolvente» respecto de la negativa, siendo su forma o εἶδος, aunque no como la que se da entre género y género, de lo que resultaría una inclusión unívoca<sup>41</sup>, sino que comprende tanto a los contrarios como a la diferencia que los constituye.

Esta relación lógica de pertenencia o inclusión en *Metafísica* se extiende a la pertenencia real de los entes al género al que pertenecen. Así, leemos en 1004b 27: «[los entes] unos son diversos en cuanto al género, mientras que otros pertenecen a la misma columna de predicación y, por tanto, pertenecen al mismo género, y son lo mismo en cuanto al género» (πάντα γὰρ διαφέροντα φαίνεται καὶ ταῦτα, οὐ μόνον ἕτερα ὄντα ἀλλὰ τὰ μὲν τὸ γένος ἕτερα τὰ δ' ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας). Y en 1058a 13: «...por eso todos los contrarios que difieren en especie, y no en género, están la misma columna de la predicación...» (διὸ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ πάντα τὰ ἐναντία τῆς κατηγορίας ὅσα εἶδει διάφορα καὶ μὴ γένει).

La serie también aparece en la teoría aristotélica de la acción. En *Retórica* (1364b 34) se aplica a la expresión de argumentos convincentes: «Y lo mismo que se siguen las correlaciones y las formas de flexión semejantes, se siguen también las demás cosas; por ejemplo, si “con valor” es mejor o preferible a “con prudencia”, el valor es preferible a la prudencia, y el ser valiente a ser prudente». (καὶ ὡς ἂν ἐν τῶν συστοιχῶν καὶ τῶν ὁμοίων πτώσεων, καὶ τᾶλλ' ἀκολουθεῖ, οἷον εἰ τὸ ἀνδρείως κάλλιον καὶ αἰρετώτερον τοῦ σωφρόνως, καὶ ἀνδρεία σωφροσύνης αἰρετωτέρα καὶ τὸ ἀνδρεῖον εἶναι τοῦ σωφρονεῖν.) Y en *Ética a Eudemo* (1245a) el orden seriado se vincula con la elección del bien: «Luego, si en la serie coordinada de las cosas, uno de los elementos se encuentra siempre en la categoría del bien, es porque conocer y escoger las cosas participa de una manera general de la naturaleza finita» (εἰ οὖν ἔστιν ἀεὶ τῆς τοιαύτης συστοιχίας ἢ ἕτερα ἐν τῇ τοῦ αἰρετοῦ τάξει, καὶ τὸ γνωστὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν ἔστιν ὡς ὅλως εἶπ εἶν τῷ κοινωνεῖν τῆς ὀρισμένης φύσεως).

<sup>40</sup> Cfr. *Metafísica*, 1054b 34-55a 2; 1058a 13-16.

<sup>41</sup> Cfr. *Tópicos* 114b 12-30.

#### 4. El comentario de Tomás a XII, 7

En el desarrollo de la argumentación teológica de *Lambda* es nuclear el capítulo 7, pues en él Aristóteles se ocupa de la existencia de un primer moviente no movido, que es primer principio. En su argumentación, Aristóteles determina la existencia de un primer moviente que es no movido a su vez, y cuyos primeros atributos son la eternidad y ser un acto substancial, y, a continuación, establece una analogía entre el modo en que mueve el primer moviente y el modo en que lo hacen lo inteligible y lo apetecible. Es en esta cadena argumentativa en la que aparece la noción de serie o columna de los opuestos (συστοιχία) para definir la relación entre lo apetecible y lo inteligible con sus principios, lo apetecible por sí y lo inteligible por sí, que, a su vez, se sitúan en la serie del bien primero y de la substancia primera, que es el primero que requiere toda serie ordenada por sí. Finalmente, se identifica el primer moviente como aquel primer principio que es primer apetecible, primer inteligible, primer bien y substancia primera, simple y acto. El siguiente paso es definir a este primer principio como primera causa. Para ello, Aristóteles comienza por distinguir (διαίρεσις) en la consideración de la noción de fin, entre lo que los escolásticos denominarán *finis cui* y *finis qui*, una distinción característicamente aristotélica, pues con ella se niega que el ser inmóvil pueda buscar un fin exterior, un fin-objeto (*qui*), aceptando, en cambio, que él mismo sea fin para otro, un fin-sujeto (*cui*). El primer moviente es causa del movimiento como amado y mueve necesariamente como bien. El primer principio es, pues, necesario, moviente no movido, primer inteligible por sí y primer apetecible por sí, intelección y amor substancial. Este argumento concluye con la afirmación: «De un tal principio, en consecuencia, dependen el cielo y la naturaleza» (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις). A continuación, Aristóteles amplía el sentido de su exposición, utilizando la analogía con la vida, el pensar y el sentir humanos, concluyendo que lo divino es una vida, como la humana, pero dotada de todas las perfecciones que a ésta le están negadas, por lo que dios es un viviente, eterno y perfecto, estando por ello en un estado de felicidad continua. El capítulo concluye con una crítica a las doctrinas de los pitagóricos y de Espeusipo, que niegan la existencia de un primer principio inmóvil.

Al comienzo del comentario de este capítulo<sup>42</sup>, Tomás afirma que Aristóteles intenta determinar los atributos de la substancia eterna, inmaterial e inmóvil, cuya existencia acaba de demostrar (Postquam philosophus ostendit aliquam substantiam esse sempiternam, immaterialem et immobilem, cuius substantia est actus, procedit ad inquirendum conditionem ipsius substantiae). Tomás analiza la argumentación aristotélica, que se ocupa de la perfección, de la unidad y de la operación de esa

<sup>42</sup> Lib. XII, 7, n. 1.

substantia (Primo inquirat de perfectione huius substantiae. Secundo de unitate et pluralitate ipsius, ibi, utrum vero una ponenda. Tertio de operatione eius, ibi, quae vero circa intellectum). El primer moviente es causa del movimiento y éste es de dos clases: natural y voluntario (Est enim duplex motus: naturalis et voluntarius, sive secundum appetitum). Sólo en el segundo se da un moviente que no es movido, pero no como el apetito, sino como lo apetecible, de modo que es de esa clase el movimiento del cielo (Sic igitur primum movens movet sicut appetibile). Después hay que avanzar hacia la identificación de lo apetecible con un bien que no ha de ser sólo algo apetecible, sino que es un bien inteligible que se identifica con aquel; de ahí que «no pueda ser el primer bien, sino el que, porque es bueno, mueve el deseo y es, a la vez, apetecible e inteligible» (Non ergo potest esse primum bonum; sed solum illud quod, quia bonum est, movet desiderium, quod est appetibile et intelligibile simul). Tomás interpreta que la argumentación aristotélica prosigue con la determinación del modo en que se da la perfección del primer moviente, lo cual comienza con el examen de la perfección en sí misma que poseen lo inteligible y lo apetecible, perfección que luego se relaciona con la primera esfera como causa del movimiento, y relacionada con aquello que es movido.

Como hace Moerbecke, Tomás traduce como *coelementatio* la *συστοιχία* la primera vez que aparece en el texto aristotélico en la exposición de la primera cuestión, sobre el carácter puramente formal de lo primero en cuanto apetecible e inteligible<sup>43</sup>: «[Aristóteles] dice, primero, que al igual que los movientes y las cosas movidas están en relación unos con otros, así también los están las cosas inteligibles. Una relación a la que llama una *coelementatio* inteligible...» (Dicit primo, quod sicut moventia et mota habent suam coordinationem, ita intelligibilia habent suam coordinationem: quam quidem coelementationem intelligibilem vocat...). En cambio, cuando en el texto aristotélico aparece la misma expresión una segunda vez, Tomás evita volver a utilizarla como había hecho el traductor (in eadem coelementatione) y prefiere una perífrasis para enfatizar el sentido de serie jerárquica: «Después, [Aristóteles] prueba el mismo punto a partir del carácter formal de lo apetecible. Dice que aquello que es bueno y aquello que es deseable en sí mismo pertenecen al mismo orden. Ya que aquello que es anterior en el género de las cosas inteligibles, es también el bien mayor en el género de las cosas apetecibles, o es algo análogo a ello» (Deinde cum dicit at vero ostendit idem ex ratione appetibilis: dicens, quod hoc, quod est bonum per se elegibile, secundum eandem ordinationem se habet. Nam illud quod est prius in genere intelligibilium, est etiam melius in genere appetibilium, aut aliquid ei proportionaliter respondens)<sup>44</sup>.

Así que Tomás parece entender que, según Aristóteles, entre las cosas movientes y movidas hay una relación de serialidad que se compara analógicamente con la

<sup>43</sup> Lib. XII, 7, n. 5.

<sup>44</sup> Lib. XII, 7, n. 8.

que se da entre las cosas inteligibles, relación que Aristóteles llama una serie (*coelementatio*) «porque un inteligible es el primer principio para entender otro, del mismo modo que un moviente es también la causa del movimiento de otro» (*eo quod unum intelligibile est primum principium intelligendi alterum, sicut etiam unum movens, alteri est causa movendi*)<sup>45</sup>. Esta serie hay que entenderla como la necesaria referencia de lo subordinado a su principio, de lo potencial a lo actual, del accidente a la substancia, y dentro de las substancias de la substancia compuesta a la substancia simple. Desde el punto de vista de la serie, pues, el primer principio será una entidad inteligible que es substancia simple y actual (*ex ordinatione moventis et moti, ostensum est, quod primum movens est substantia simplex et actus*). El mismo tipo de relación serial se da también en lo apetecible, y ambas realidades, lo apetecible en sí y lo inteligible en sí están en la misma serie, de modo que, finalmente, el primer moviente viene a ser idéntico al primero en la serie de lo que es en sí mismo, esto es, al primer inteligible y el primer apetecible, que es el primer bien (*primum movens idem est quod primum intelligibile et primum appetibile, quod est optimum*). Siendo todos ellos fines, Tomás expone la distinción entre los fines para justificar que un ser inmóvil puede ser causa final. El fin puede ser de dos clases: como algo anterior a aquello que tiende hacia el fin, o como algo ulterior que existe en la intención del que busca el fin. Lo inmóvil puede ser fin en el primer sentido, como el centro del mundo es fin para las cosas pesadas (*sicut medium dicitur finis praeexistens motus gravium, et huiusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus: potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquantulum aliquo immobili: et sic primum movens immobile potest esse finis*).

El análisis de Tomás continúa afirmando la relación del primer moviente con la primera esfera, cuyo movimiento es circular, aunque no se identifica con ella, puesto que el primer moviente es inmóvil, aunque mueva con un movimiento local circular que es siempre de la misma manera, lo que permite atribuirle la necesidad a ese primer moviente (*unde sequitur, quod primus motus sit existens in mobili ex necessitate*). La noción de necesidad puede ser analizada haciendo una triple distinción: necesario es lo que sucede por fuerza, aquello imprescindible para que algo suceda o alcance su perfección o fin, o aquello que no puede ser de otra manera de como es. La necesidad del primer moviente no es ni por fuerza ni absoluta, por lo cual ha de ser necesidad desde el fin, por ser el fin que perfecciona a aquello que tiende hacia él. El primer moviente es, pues, fin, y de él depende toda la naturaleza (*Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus; et per consequens dependet a tali principio tota natura*). Así pues, concluye Tomás que «la necesidad del primer movimiento no es una necesidad absoluta, sino una necesidad desde el fin, y el fin es el principio al que más tarde [Aristóteles] deno-

<sup>45</sup> Lib. XII, 7, n. 5.

mina Dios, ya que las cosas están asimiladas a Dios a través del movimiento. Ahora bien, la asimilación a un ser que desea y entiende (como él muestra que es Dios) se dispone al deseo y al entendimiento del mismo modo que las cosas hechas por el arte están asimiladas al artista tanto como su deseo se completa en ellos. Siendo esto así, se sigue que la necesidad del primer movimiento está totalmente sujeta a la voluntad de Dios» (cum Aristoteles hic dicat, quod necessitas primi motus non est necessitas absoluta, sed necessitas, quae est ex fine, finis autem principium est, quod postea nominat Deum, in quantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum: assimilatio autem ad id quod est volens, et intelligens, cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificiatam assimilantur artificii, in quantum in eis voluntas artificis adimpletur: sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei).

Parece evidente que a lo largo de todo este capítulo, Tomás entiende que Aristóteles no ha utilizado la noción de *συστοιχία* únicamente en el sentido de la coordinación de las columnas pitagóricas de los opuestos, sino como un término que expresa el orden que se establece en los diversos géneros naturales que se organizan en series que reclaman un primero. Numerosas expresiones a lo largo del texto lo corroboran: *ex ordinatione moventis et moti, ex ordinatione intelligibilium, secundum eandem ordinationem se habet*. Además, este orden concluye en una jerarquía basada en la prioridad: *prius est intelligibile simplex quam compositum, prius intelligibile quam potentia*.

La idea de orden conduce al establecimiento de un primero en la serie ordenada: «Así pues, al igual que el concepto de la substancia inteligible es anterior al de los accidentes inteligibles, la misma relación se conserva en los bienes que corresponden proporcionalmente a estos conceptos. En consecuencia, el mayor bien será una substancia simple, que es una actualidad, porque es la primera de las cosas inteligibles. Es evidente, pues, que el primer moviente es idéntico al primer inteligible y al primer bien apetecible, que es el mayor bien» (Sic igitur, sicut ratio intelligibilis substantiae est prior quam ratio intelligibilis accidentis, sic se habent bona, quae proportionaliter respondent his rationibus. Sic igitur optimum erit substantia simplex, quae est actus, quod est primum inter intelligibilia. Et sic manifestum est, quod primum movens idem est quod primum intelligibile et primum appetibile, quod est optimum). No es difícil presumir que la conclusión a la que conduce esta argumentación es que ese primer moviente, primer inteligible, primer apetecible y mayor bien de la serie ordenada se identifican con Dios.

En conclusión, al analizar el uso aristotélico del término *συστοιχία*, que aparece dos veces en el importante capítulo 7 del libro XII de la *Metafísica*, en el que se condensa la argumentación aristotélica sobre el orden cosmológico y teológico, y que plantea dificultades muy importantes a la interpretación del verdadero alcance de la «teología» de Aristóteles, nos hemos referido a algunos otros textos en que

Aristóteles parece vacilar entre dos sentidos: una referencia a las columnas de los contrarios características del pensamiento presocrático y una serie ordenada jerárquicamente. El comentario de Tomás de Aquino de este texto cuenta con el antecedente de otros comentarios neoplatónicos y árabes en los que parece refrendarse la interpretación del orden jerárquico. Tomás utiliza el término *coelementatio* en una ocasión para traducir la *συστοιχία* en un sentido que parece próximo al de la serie coordinada de columnas de opuestos, pero la segunda vez, evita utilizar la misma expresión, tal como lo había hecho Moerbecke (*in eadem coelementatione*), prefiriendo una paráfrasis que remite a una serie inteligible ordenada jerárquicamente. Si se intenta encontrar la coherencia entre los dos modos de verter la *συστοιχία*, quizá debiéramos concluir que Tomás ha tomado la noción de *coelementatio* en el sentido de la coordinación de las series de opuestos, como una forma de expresar el significado de un orden que se establece en los diversos géneros naturales que se organizan en series que reclaman un primero. En cualquier caso, parece claro que, como el comentario de Tomás de Aquino del capítulo 7 del libro XII de la *Metafísica* tiende a presentar una interpretación jerárquica, participativa, del orden teológico del cosmos, la referencia de la *coelementatio* a una serie coordinada de opuestos al modo pitagórico puede resultar poco coherente con una argumentación de la que resulta una cosmografía asentada sobre una estructura jerárquica y ordenada que constituiría un orden universal teológico.

Francisco León Florido  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
fleon@filos.ucm.es