

CREACIÓN Y LIBERTAD

LA CUESTIÓN TRAS LA DISCUSIÓN ENTRE PEGIS Y LOVEJOY

Santiago ARGÜELLO

Resumen: A fines de los años 40', el filósofo norteamericano Arthur Lovejoy y el en ese momento Presidente del Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Anton Pegis, sostuvieron una interesante discusión sobre la existencia de libertad o necesidad eficiente en el acto divino de crear conforme a la filosofía de Tomás de Aquino. Lovejoy denunciaba una supuesta incoherencia fundamental en las enseñanzas de Tomás al respecto. Según él, en el concepto tomásico de creación se encuentran implicados al mismo tiempo los conceptos de necesidad agente y libre albedrío aplicados al Creador. Esta supuesta contradicción era para Pegis no sólo falsa sino imposible. Aquí repensaremos dos puntos centrales de dicha discusión: en primer lugar, si, como piensa Lovejoy, para Santo Tomás efectivamente existe una contraposición entre la autosuficiencia de Dios y su capacidad para amar otras cosas distintas de Él. Luego, el significado de la frase: "condice a la bondad divina que también otras cosas participen de la misma". (*S.th.*, I, q.19, a.2).

Palabras clave: creación, libertad, teoría modal, Tomás de Aquino, Lovejoy, Pegis.

Abstract: In the late 40's, the American philosopher Arthur Lovejoy and the President of the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Anton Pegis, held an interesting discussion about the existence of freedom or agent necessity in the divine act of creation according to Thomas Aquinas. In this respect, Lovejoy claimed an alleged fundamental contradiction in Aquinas' teaching. According to him, in the Thomasic concept of creation the opposing concepts of agent necessity and liberty are attributed at the same time to the Creator. This alleged contradiction was for Pegis not only false but impossible. In this article we re-think two central issues which concern that discussion. First of all, we will ask if, as Lovejoy thought, there is indeed opposition for Aquinas between divine self sufficiency and God's capacity to love other things different from Him. Secondly, we will discuss the meaning of the sentence: "*condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare.*" (*S.th.*, I, q.19, a.2).

Key Words: creation, freedom, modal theory, Thomas Aquinas, Lovejoy, Pegis.

“El declinar de la metafísica se ha visto acompañado por el declinar de la doctrina de la creación.”

J. Cardenal RATZINGER, mayo de 1989.

1. Introducción

Por distintos motivos, entre los que se cuentan, por ej., el ataque de Nietzsche al Dios judeo-cristiano o el intento (sobre todo judío) de esclarecer la cuestión de Auschwitz¹, en el siglo XX se hubo llegado a establecer, como algo bastante normal y asunto de hecho, la contraposición entre un Dios de amor, que necesita otros seres como objetos de su amor, y quien desea el amor que ellos le brindan y disfruta el homenaje que le rinden, y un Dios que es eternamente impasible, cuyo bien se realiza completamente sin seres distintos de Él, y cuya majestad, por tanto, es de tal modo indiferente con respecto a ellos que ningún homenaje que pudieran rendirle tendría valor alguno para Él². Aun siendo este dilema contemporáneo y –así como tal– inexistente para un pensador medieval, con todo, los términos desde los que se construye proceden del pensamiento medieval, e incluso antiguo:

La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser –como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo (cf. *Metafísica*, XII, 7)–, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada. El Dios único en el que cree Israel, sin embargo, ama personalmente. (...) Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé* (cf. Pseudo Dionisio Areopagita, *Los nombres de Dios*, IV, 12-14: PG 3, 709-713, donde llama a Dios *eros* y *agapé* al mismo tiempo)³.

La discusión medieval al respecto, más que centrarse en el concepto de

1) Cfr., por ej., OESTERREICHER, John, *Walls Are Crumbling. Seven Jewish Philosophers Discover Christ*, New York, The Devin-Adair Co., 1952; ed. castellana: *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo* (trad. de Manuel Fuentes Benot), Madrid, Aguilar, 1961, 204-214; JONAS, Hans “El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía”, en *id.*, *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (trad. de Angela Ackermann), Barcelona, Herder, 1998, 195-212 (el título original del libro es: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main, Insel, 1992). – Abreviaciones usadas en este artículo para las obras de Tomás de Aquino: *Summa theologiae* = *S.th.*; *Contra Gentes* = *C.G.*; *Quaestiones disputatae de veritate* = *Q. de ver.* Todas ellas disponibles en www.corpusthomaticum.org, donde puede observarse también la ed. utilizada.

2) Cfr. LOVEJOY, Arthur O., “Necessity and Self-Sufficiency in the Thomistic Theology: A Reply to President Pegis”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1948-49), 85; BENEDICTUS PP. XVI, *Litterae encyclicae Deus caritas est, 25 decembris 2005* (disponible en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html), nn. 7-8.

3) BENEDICTUS PP. XVI, *Litterae encyclicae Deus caritas est...op. cit.*, n. 9.

amor, lo hacía en los de ‘creación’ y ‘libertad’, en tanto que relacionando ambos entre sí. En los años 80’, el editor de *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (1982), Norman Kretzmann (1928-1998), tomista *sui generis*⁴, publicaba un artículo en el que sostenía que las explicaciones de Tomás de Aquino sobre el acto divino de crear eran incompatibles con su descripción de la libertad de Dios al crear⁵. Con todo, si bien el tema de por sí ameritaba una buena discusión sobre lo que este autor escribía, a poco de investigar el asunto uno descubría que la discusión ya había sido sostenida, a fines de los años 40’; y que lo había sido de modo profundo y preciso, tanto desde un punto de vista textual como teórico⁶. Sus exponentes habían sido Arthur Lovejoy, de un lado, y Henry Veatch y Anton Pegis, del otro⁷. Lovejoy atacaba la versión del Aquinate sobre el asunto tratándola de inconsistente. Veatch y Pegis, en cambio, como consistente y verdadera. Lovejoy denunciaba una supuesta incoherencia fundamental en las enseñanzas de Tomás sobre la creación. Según él, en el concepto tomásico de creación se encuentran implicados, a un mismo tiempo y en el mismo sentido, los conceptos de necesidad agente y libre albedrío aplicados al Creador. Pero Lovejoy no sólo se ocupaba en denunciar dicha supuesta contradicción, sino que tomaba partido por uno de los bandos en ella involucrados. Para Lovejoy, la parte verdadera de la contradicción no era la de una supuesta existencia de libertad divina al crear, sino aquella que propugna el determinismo o necesitarismo como doc-

4) Descendiendo de un prolongado linaje de pastores luteranos, Kretzmann fue educado como luterano, pero perdió su fe en la Universidad, pasando a considerarse la mayor parte de su vida ateo. Pocos años antes de su muerte, parece haber recuperado una creencia filosófica en la existencia de Dios. Así y todo, dedicó buena parte de sus escritos al pensamiento de Tomás de Aquino.

5) KRETZMANN, Norman, “Goodness, Knowledge, and Indeterminacy in the Philosophy of St. Thomas Aquinas”, *Journal of Philosophy*, 80 (1983), 631-649.

6) Fue lo que descubrió, por ej., LICCIONE, Michael “Mystery and Explanation in Aquinas’s Account of Creation”, *The Thomist*, 59 (1995), 223-245, quien no sólo discute más con Lovejoy (ver nota siguiente) que con Kretzmann, sino que incluso declara que este último, aun comulgando con la posición del primero, no lo cita por simple estrategia: cfr. *ibid.*, 224.

7) La discusión Veatch – Lovejoy, se desarrolló cronológicamente de la siguiente manera: VEATCH, Henry. “A Note on the Metaphysical Grounds for Freedom, with Special Reference to Professor Lovejoy’s Thesis in *The Great Chain of Being*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 7 (1947), 391-412 (esta crítica tomaba como punto de partida la que Anton C. Pegis había efectuado a Lovejoy en *Saint Thomas and the Greeks*. Milwaukee, Marquette University Press, 1939, “1980); LOVEJOY, Arthur O., “The Duality of Thomistic Theology: A Reply to Mr. Veatch”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 7 (1947), 413-438; VEATCH, Henry., “A Rejoinder to Professor Lovejoy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 7 (1947), 622-625; LOVEJOY, Arthur O., “Analogy and Contradiction: A Surrejoinder”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 7 (1947), 626-634. Y la discusión Pegis – Lovejoy, de la siguiente manera: A.C. PEGIS, Anton “*Principale Volitum*: Some Notes on a Supposed Thomistic Contradiction”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1948-49), 51-70; LOVEJOY, Arthur O., “Necessity and Self-Sufficiency...”, art. cit. en la nota n.2; PEGIS, Anton, “Autonomy and Necessity: A Reply to Professor Lovejoy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1948-49), 89-97; LOVEJOY, Arthur O., “Comment on Mr. Pegis’ Rejoinder”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1948-49), 284-290; PEGIS, Anton, “Postscript”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9 (1948-49), 291-293.

trina fundamental de la creación del mundo. Ambas cuestiones, la supuesta contradicción tomásica y, más aun, la supuesta existencia de necesitarismo en el acto divino de crear, eran, tanto para Veatch como para Pegis, no sólo falsas sino imposibles.

A continuación, nos proponemos no ya hacer un resumen, sino más bien repensar dos puntos que nos parecen claves en la discusión entre Lovejoy y Pegis. El primero de ellos es la cuestión de si, como piensa Lovejoy, para Santo Tomás efectivamente existe una contraposición entre la autosuficiencia de Dios y su capacidad para amar otras cosas distintas de Él; en pocas palabras, si el hecho de la creación revela que Dios haya necesitado crear. Lo segundo a repensar es el significado de la frase tomásica: “condice a la bondad divina que también otras cosas participen de la misma” (*S.th.*, I, q.19, a.2).

2. La paradoja de un Dios autosuficiente y, sin embargo, amante de otras cosas distintas de Él

No hace falta entrar en la discusión de si para Tomás de Aquino el Dios de Aristóteles (o incluso el de Platón) crea o no crea⁸ para afirmar que una de las principales luchas filosóficas sostenida por parte de los pensadores cristianos del siglo XIII fue el intento de clarificar más y más el hecho de que Dios era un creador libre, no necesitado de otras cosas, y demás cuestiones relacionadas

8) Por motivos que aquí no vienen al caso, Lawrence Dewan, se ha ocupado recientemente, y con no poco ahínco, en intentar mostrar que, en la opinión del Aquinate, el Dios de Aristóteles es un Dios creador; para ello ataca ciertas tesis hermenéuticas capitales de Gilson y Pegis (este último dependía en gran medida en este punto de su maestro francés). *Id.*, DEWAN, Lawrence “Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians”, *Laval théologique et philosophique*, 50 (1994), 363-387; también James WEISHEIPL, *Friar Thomas d’Aquino. His Life, Thought, and Works*, Blackwell, Oxford, 1974; ed. castellana: *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina* (trad. de Frank Hevia y ed. de Josep-Ignasi Saranyana), Eunsa, Pamplona, 1994, 240-242. Aunque no es este lugar para examinar tan delicada cuestión, en todo caso me parece prudente no pasar por el tema como si el mismo estuviese definitivamente dirimido a favor de la postura de Gilson, Pegis y Weisheipl (otrora todos estos colegas en el PIMS de Toronto), a saber, que el Dios de Aristóteles no es creador. Incluso ellos no siempre dicen exactamente que esto sea así conforme a la opinión explícita de Santo Tomás; aunque sí, desde luego, ellos piensan que el asunto es así según la filosofía del Aquinate. Por lo demás, nótese que en aquella citada descripción de Benedicto XVI sobre el Dios de Aristóteles (ver nota n.3), el Papa no sostiene que tal Dios no cree, sino que no ama. Si bien, a su vez, en concreto dice que Dios mueve el mundo; no que lo crea. De esta manera, en caso que Dewan aceptara esta descripción, y me inclino a pensar que efectivamente la acepta, sólo tendría dos deducciones posibles que hacer: 1) el hecho de crear no implica necesariamente amar; el primer término no implica necesariamente el segundo; 2) el concepto de movimiento puede considerarse como género respecto del concepto de creación, de tal modo que cuando se dice que Dios mueve el mundo podría especificarse que un modo de moverlo es crearlo. O bien, si no fuera este último el caso, a saber, que el movimiento se comportara como género de la creación, Dewan debería conceder que Aristóteles sólo ha informado explícitamente que Dios mueve al mundo, aunque a partir de esto no fuera imposible deducir que, de forma un tanto velada, la obra de Aristóteles registra el hecho de la divina creación. Esta última parece haber sido, según Dewan, la deducción del mismo Tomás de Aquino.

con éstas, tales como la desaprobación de que el efecto inmediato de la causalidad divina fuera un efecto unitario⁹. Es decir, sea cierto o no que, como sostiene Pegis, los maestros medievales cristianos pensaron que los griegos y los árabes no habían enseñado la creación, de lo que no se puede dudar jamás es de que esos maestros estaban empeñados en dar explicaciones mucho más hondas y ricas que las precedentes al respecto; justamente para dejar claramente de manifiesto que Dios era libre al crear y que no por ello su efecto, el mundo, era menos bello y consistente que si hubiera procedido de la divinidad por naturaleza y necesidad. Para ello, ciertamente, se sirvieron de todas aquellas doctrinas y enseñanzas paganas que consideraron útiles para dilucidar el asunto en cuestión¹⁰.

Con todo, como antes se ha señalado, Lovejoy arguye que en las enseñanzas de Santo Tomás al respecto existe una contradicción radical. Para el norteamericano, además de sostener el hecho de una creación libre, el Aquinate también sostiene que Dios quiere cosas de modo necesario. Ya Platón argumentaba –y Lovejoy lo tiene en cuenta– que si Dios es realmente bueno y no egoísta, entonces no tiene más remedio que difundir su bondad en otras cosas. Esta necesidad desde el punto de vista eficiente, prosigue Lovejoy, se ve en el hecho de que Dios se quiere a Sí mismo y de modo simultáneo quiere otras cosas, esto es, que Él quiere otras cosas inseparablemente de querer a Sí mismo. Por último, concluye la observación de Lovejoy, para el Aquinate, la misma necesidad con la que Dios se ama a Sí mismo es aquella con la que ama sus semejanzas creadas¹¹. La contradicción tomásica, por tanto, según Lovejoy reside en que la existencia del mundo sería necesaria y contingente a la vez; es decir, estaría implicada en la naturaleza de la bondad, voluntad y amor divinos, a la vez que no lo estaría.

¿Qué responder a esta acusación? Lo primero que aclara Pegis¹² es que Santo Tomás establece una neta distinción entre *velle* y *creare*. *Velle*, querer, “es acción que permanece en el que quiere: de ahí que no obligue a concebir algo que exista fuera [del que quiere]”¹³; cosa que, como es fácil deducir, no puede decirse de *creare*. La llamada de atención sobre esta distinción es importante por el hecho de que, efectivamente, una vez que Dios ha decidido crear y crea, no puede dejar de querer crear, esto es, no puede dejar de querer querer sus creaturas. Entonces, atendiendo a la distinción predicha, se deja claro desde un principio que Dios no quiere las cosas por absoluta

9) Cfr. PEGIS, Anton, “*Principale Volitum...*”, art. cit., pp. 52-53.

10) *Ibid.*, p. 54.

11) Cfr. LOVEJOY, Arthur O, “The Duality of Thomistic Theology...”, art. cit., 417; PEGIS, Anton, “*Principale Volitum...*”, art. cit., p. 55, donde se hace un recuento de los lugares en los que, según Lovejoy, Tomás sostiene la tesis necesitarista indicada.

12) PEGIS, Anton, “*Principale Volitum...*”, art. cit., pp. 56-58.

13) C.G., I, c.79, [24238]. Este último número es utilizado por el sitio web citado en la nota n.1, a fin de identificar el texto con mayor especificidad.

necesidad, tal como sí se quiere a Sí mismo. La necesidad por la que quiere las cosas, esto es, por la que las crea, es condicionada, hipotética, no absoluta¹⁴. Lovejoy no tiene en cuenta esta distinción entre necesidad absoluta y condicionada, y por eso se dispone a interpretar mal algunos textos de Santo Tomás como el siguiente: “[la voluntad divina] siempre se encuentra en acto queriendo cualquier cosa que quiere, no sólo respecto a Sí mismo sino también respecto a las cosas causadas”¹⁵. En efecto, una cosa es que Dios se encuentre eternamente en el acto de querer cualquier cosa que quiere, sea en relación a sí mismo, sea en relación a sus efectos, y otra cosa es que haya tenido que querer necesariamente estos efectos toda la eternidad. Lo primero es cierto, lo segundo no. A Lovejoy tal distinción, al parecer, no se le ha cruzado por la cabeza.

Lo segundo que Pegis aclara en torno a la errónea interpretación de Lovejoy es que el objeto principal de la voluntad de Dios, esto es, su *principale volitum* (vid. *C.G.*, I, c.74), el fin que causa Su querer –si pudiera hablarse así en referencia a Dios–, sólo puede ser su Ser (*Esse*). Así, en Dios, querer es ser. Y como Dios no tiene causa de su Ser, entonces, estrictamente hablando, tampoco tiene causa de su Voluntad¹⁶ –a no ser que digamos tautológicamente que cualquier cosa que Dios quiere, la quiere precisamente por motivo de su mismo querer, que es su mismo ser. Dando por cierto el axioma de que en Dios querer y ser son idénticos, si a continuación estableciéramos que alguna otra cosa que no sea su ser, fuera la causa de su querer, entonces, se seguiría que algún ser que no es Dios causaría el ser de Dios, lo cual, como se sabe, es absurdo para Santo Tomás.

Sólo contando con este principio del *Esse* divino como el *principale volitum* divino puede entenderse correctamente de qué modo Dios quiere de modo libre otras cosas por quererse necesariamente a Sí mismo, en el mismo acto de querer a Sí mismo¹⁷. Como bien hace notar Pegis: “para probar, contra Santo Tomás, que la existencia de cosas es necesaria para el Dios tomístico, el Sr. Lovejoy debe mostrar, no que la voluntad divina es necesaria, sino que su operación en relación a cosas está necesitada [esto es, que se encuentra en una situación de carencia]”¹⁸. Y la verdad es que, a pesar de que Lovejoy intenta por todos los medios equiparar el Dios de Santo Tomás al Dios de Schelling o Hegel, el de Santo Tomás es un Dios para quien querer algo distinto de Sí mismo, en razón de Sí mismo, no significa quererlo por necesitarlo, a saber, como un medio para su perfeccionamiento¹⁹. Lovejoy establece el

14) Cfr., por ej., *S.th.*, I, q.19, a.3.

15) *C.G.*, I, c.82, [24263]. “Simul, et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.” *Ibid.*, c.76, [24210].

16) “Nullo modo voluntas Dei causam habet.” *S.th.*, I, q.19, a.5.

17) Cfr. *C.G.*, I, c.75.

18) PEGIS, Anton, “*Principale Volitum...*”, 57.

19) “Ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis.” (*S.th.*, I, q.19, a.2, ad 3); “non sequitur quod Deo competat

siguiente falso dilema: si Dios es realmente un ser autosuficiente, entonces no hay ninguna razón para que cree. Pues si Dios crea, debe haber algún motivo de carácter perfectivo para hacerlo, lo cual revela la necesidad divina de hacerlo. En este punto Lovejoy tergiversa de modo catastrófico el significado de la frase latina *ea quae sunt ad finem* u *ordinata ad finem*, equiparando el comportamiento divino al humano. En efecto, Lovejoy arguye que dicha frase debe traducirse siempre y en todos los casos por ‘medios respecto a un fin’. Pero esto no es así para Santo Tomás:

ea quae sunt ad finem –replica Pegis– puede traducirse por medios respecto a un fin *sólo cuando hay un fin que ser alcanzado*. En otras palabras, la noción de medios se vuelve carente de significado cuando la noción de un fin-que-ser-alcanzado no existe. (...) En el dominio de la acción humana, *ea quae sunt ad finem* son medios porque conducen a la adquisición del fin. (...) antes de aplicar esta concepción de *ea quae sunt ad finem* a Dios, el Sr. Lovejoy debería advertir que Santo Tomás ha eliminado de Dios esa misma noción de fin que hace que los medios respecto al fin sean posibles [esto es, un fin propio de una potencia en cierta manera pasiva o perfeccionable]²⁰.

La diferencia que para Tomás existe entre necesitar de un medio y ordenar un medio a un fin, puede verse en textos como este:

Dios quiere otras cosas distintas de Sí, en la medida en que se ordenan a su bondad como a un fin. Ahora bien, no queremos de modo necesario las cosas que se relacionan al fin, en cuanto queremos el fin, a no ser que sean tales que sin ellas el fin no puede darse, así como queremos la comida en cuanto queremos la conservación de la vida; y el barco, en cuanto queremos atravesar el mar. Ahora bien, no queremos de tal modo por necesidad las cosas sin las cuales puede darse el fin, así como el caballo para caminar, porque sin él podemos igualmente dirigirnos a algún sitio; y lo mismo ocurre en otros casos. Por eso, siendo la bondad de Dios perfecta, y pudiendo ser sin otras cosas, pues ninguna perfección se le añade a partir de otras cosas, se sigue que, que Él quiera otras cosas distintas de Sí, no es absolutamente necesario. Sin embargo, es necesario de modo condicionado, pues supuesto que Él quiera, no puede no querer, porque no puede mudar su voluntad²¹.

Por tanto, parece claro que para Santo Tomás, “querer el fin no es para Él [Dios] causa de querer *ea quae sunt ad finem*, pero en todo caso quiere que las cosas que se dirigen al fin, se ordenen al fin. Por tanto, quiere que una

esse bonum in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit secundum illud Augustini, *De doct. christ.*, «in quantum bonus est, sumus.» *Ibid.*, q.13, a.2. La cuestión ya estaba clara en los Padres: cfr., por ej., IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses* (CPG 1306; *Sources Chrétiennes* n. 100, tome 2, 2006 (1965)), iv, cap.14, n.1 (PG 7, 1010); disponible en castellano en <http://www.multimedios.org/docs/d001092/> (aquí la referencia es IV, 2.6).

20) PEGIS, Anton, “Autonomy and Necessity...”, art. cit., 95.

21) *S.th.*, I, q.19, a.3.

cosa sea por mor de aquella otra, pero no al revés.”²² Es decir, el fin no resulta querido porque se quiera que las cosas que se ordenan al fin, efectivamente se ordenen. Dicho de otra manera, si efectivamente hay cosas creadas, esto es, cosas que se encaminan a un fin, entonces Dios quiere que se encaminen al fin de modo efectivo. Pero no porque Dios se quiera a Sí mismo –fin de las cosas creadas–, necesariamente querrá de modo absoluto que haya cosas creadas. Es clara la conclusión de este punto. Y para establecerla, citemos una vez más al Aquinate: “Dios no se subordina a ninguna otra cosa como fin, sino que Él es el último fin de todas las cosas.” (*S.th.*, I., q.6, a.3). Dios no necesita de su creación para conseguir la felicidad, como si dicha felicidad fuera un fin todavía por conseguir, y las creaturas sean el medio de hacerse con él²³. El Dios de Santo Tomás, como el de San Bernardo, bien puede sufrir, bien puede compadecerse, según la bella expresión del Doctor Melifluo (*impassibilis est Deus, sed non impassibilis*²⁴), pero no por ello jamás mudará, cambiará internamente de estado o devendrá; ni siquiera aunque sea para mejor, según la pretensión antropomórfica de algunos mitólogos modernos. Lo interesante aquí es hacer ver el empeño –rayano en la tozudez– con que Lovejoy quiere convertir a Tomás de Aquino en un filósofo alemán moderno *avant la lettre*. Como comenta el mismo Tomás en un pasaje de la *Suma de teología*²⁵, el único modo en que Dios podría actuar de modo necesitado o

22) *S.th.*, I., q.19, a.5. El fragmento citado es el fin del texto, el cual, desde el inicio hasta lo citado, dice así: “Respondo diciendo que de ningún modo la voluntad de Dios tiene causa. Para verlo, hay que considerar que, en razón de que la voluntad sigue al intelecto, del mismo modo ocurre que se dé la causa de alguien que quiere, cuando quiere, y de alguien que entiende, cuando entiende. Ahora bien, en el intelecto, de tal modo ocurre que, si de forma separada se entiende el principio, y de forma separada la conclusión, la inteligencia del principio es causa de la ciencia de la conclusión. Pero si en el mismo principio el intelecto observara la conclusión, por una única consideración que aprehendiera ambos –principio y conclusión–, en esa consideración la ciencia de la conclusión no sería causada a partir del intelecto de los principios, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Pero en todo caso, entendería que los principios son causas de la conclusión. De modo similar sucede por parte de la voluntad, en relación a la cual el fin se relaciona a las cosas que se dirigen al fin, de manera semejante a como sucedía en el intelecto con los principios y su relación a las conclusiones. Por eso, si alguien con un acto quisiera el fin, y con otro acto las cosas que se dirigen al fin, querer el fin será para él causa de querer las cosas que se dirigen al fin. Pero si por un único acto quisiera el fin y las cosas que se dirigen al fin, esto no podría ser, porque lo mismo no es causa de lo mismo. Y sin embargo, será cierto decir que quiere ordenar las cosas que se dirigen al fin, al fin. Ahora bien, así como por un único acto Dios entiende todas las cosas en su esencia, de tal manera por un único acto quiere todas las cosas en su bondad. Por eso, así como en Dios entender la causa no es causa de entender el efecto, sino que Él mismo entiende los efectos en la causa; de similar modo, ...”

23) “En efecto, la bondad divina no es un fin tal que se obtenga o logre como resultado a partir de las cosas que se dirigen al fin; sino más bien aquello por causa de lo cual se realizan y perfeccionan las cosas que se ordenan al mismo.” *Q. de ver.*, q.23, a.4; cfr. *S.th.*, I., q.44, a.4. Es decir, la bondad divina no es un fin que se forma, sino que es un fin ya formado, por el que se forman otras cosas.

24) SANCTUS BERNARDUS, *Sermones in Cantica canticorum*, sermo XXVI, 5 (PL 183, 906). Disponible en http://www.binetti.ru/bernardus/86_2.shtml.

25) Cfr. *S.th.*, I., q.19, a.4.

necesitante, sería produciendo algo indeterminado e infinito en el ser, esto es, algo así como otro Dios –lo cual es imposible, concluye sobriamente el medieval.

Con todo, no sólo Tomás de Aquino no ha sido una inteligencia prusiana, sino que tampoco Lovejoy mismo lo fue exactamente. No toda la teología podía ser para el pensador norteamericano cuestión idealista. Sin duda era el espíritu pragmatista de William James, quien fuera su maestro en Harvard, el que también influía en los razonamientos teológicos de Lovejoy:

o bien Dios no tiene interés por las cosas creadas, refugiándose así solitaria y egoístamente en su torre de marfil, o, si está interesado, entonces, sin ser egoísta, saca algún beneficio, alguna utilidad de su generosidad para con las creaturas. Así, por ser generoso con las creaturas, puede aumentar su perfección, gracias al incremento de utilidad que las creaturas le otorgan.

Ya hemos indicado cuál de estas alternativas es verdad para Lovejoy, queriendo incluso achacársela al mismo Tomás de Aquino.

Es este quizá inesperado giro utilitarista de la teología tomista que me propongo desactivar a continuación, y con ello concluir. El pragmatismo y utilitarismo que Lovejoy deja asomar aquí, y cuya fuerte tradición anglosajona es de sobra conocida, ha hecho mucho daño a la metafísica clásica y sus conceptos claves. Efectivamente, uno de los conceptos centrales para entender desde un genuino punto de vista tomista la cuestión que ahora estamos tratando, es uno cuyo significado original nos resulta ya prácticamente desconocido. Quizá el mejor modo de recuperarlo sea leyendo a Cervantes, a Shakespeare, o a aquel otro inglés, autor de uno de los ensayos que más zahieren y se mojan de la tradición utilitarista que lo rodeaba. En efecto, para aprender mejor lo que significa ser liberal en sentido clásico, antes que *Don Quijote* o los dramas del genial isabelino, resulta de gran utilidad atender a lo que John Henry Newman expone en la quinta disertación de su *Idea of a University*²⁶. Y si aquí no hay tiempo para prolegómenos literarios modernos, consistiendo nuestra faena en textos filosóficos medievales, me temo que quien no sostenga un acuerdo mental con los autores modernos mencionados, difícilmente podría sostenerlo con un medieval como Tomás de Aquino sobre el concepto en cuestión. Dando por sentado este punto, me aboco a la tarea.

26) NEWMAN, John Henry, "Knowledge its Own End", en *Idea of a University*, Part 1. University Teaching (1852). La edición de esta obra publicada por Longmans, Green and Co., New York – Bombay – Calcutta, 1907, se halla disponible en: <http://www.newmanreader.org/works/idea/discourse5.html>. Existe una ed. castellana de esta primera parte de *Idea: Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* (trad., introd. y notas de José Morales), Pamplona, Eunsa, 1996.

3. Divina liberalidad

El querer a Sí mismo por parte de Dios no es egoísta, ni su querer otras cosas distintas de Sí es utilitario. Por el contrario, Tomás expresa que “únicamente Él mismo [Dios] es perfectamente liberal, porque no obra buscando su utilidad, sino solamente su bondad”²⁷. Tenemos, por consiguiente, que para Tomás ser liberal se opone a ser utilitario, pero, aun descartando la utilidad como motivo para que Dios haya creado, todavía podríamos concebir que el hecho de que sea liberal implica necesariamente el hecho de crear; como si Dios se pareciera a un rey poseedor de infinita riqueza que repartiera sus bienes de modo necesario entre la gente porque de ese modo se sintiera más feliz; o peor aún, que los repartiera no ya por algún motivo, sino como producto de un desbordamiento natural, sin advertencia o consentimiento. Y entonces nos dispondríamos a la crítica de Santo Tomás. Pues, en verdad, el mero hecho de que exista en Dios una infinita bondad o perfección, no obliga a Dios a ser liberal. Ser liberal, en sentido medieval (o al menos tomista), no se reduce a ser generoso. En este sentido, alguien puede ser liberal y todavía no ser de hecho generoso. Mientras la esencia de la liberalidad consiste en querer el fin, la esencia de la generosidad consiste en el señorío respecto de los medios. Es decir, la generosidad se opone simétricamente al egoísmo, mientras que la liberalidad hace otro tanto respecto a la utilidad, cosa distinta del egoísmo. La largueza con la que alguien entrega sus bienes a un prójimo necesitado lo convierte en generoso; con todo, todavía en ese acto puede haber un dejo de utilitarismo. Puede que alguien haya sido generoso pensando que de ese modo calmaría al pobre y, en ese caso, darse la posibilidad de vivir más tranquilo. Por el contrario, la liberalidad de alguien puede llevarlo a no regalar ni un centavo a los pobres, y en su lugar gastar el dinero en libros, cervezas o, como en el ejemplo evangélico, perfumes de nardo puro, muy caros, para ungir los pies del Maestro. Ciertamente, al igual que Lovejoy veinte siglos después, Judas Iscariote tampoco entendía la distinción entre liberalidad y generosidad: “¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios y se ha dado a los pobres?”²⁸. Precisamente para entenderla es que merece la pena atender a las enseñanzas del Aquinate.

Así, cuando él escribe que “condice (*condecet*) a la bondad divina que también otras cosas participen de la misma” (*S.th.*, I, q.19, a.2), este condecir, convenir o corresponder, no implica obligación, sino sólo armonía o proporción, *posibilidad necesaria*; no implica *contingencia*, puesto que implica que algo es *más propio* para Dios que otra cosa, pero tampoco implica *necesidad*, pues no implica que eso que es más propio para Dios sea *lo único propio*, *lo que debe hacerse sin más*: en este último caso, el verbo latino correspondiente a emplear sería *oportet*, no *condecet*.

27) *S.th.*, I, q.44, a.4, ad 1.

28) *Jn.*, XII, 3.

Por supuesto, si Dios no hubiese creado, nadie podría hablar de esa estupenda *convenientia* entre Dios y las creaturas. Alguien puede pensar que digo esto por el fácil pensamiento de que si Dios no ha creado nada, nadie, pues, podría contemplar lo que Dios no hace, en la medida en que un espectador semejante debería ser, él mismo, algo creado. Pero no me refiero a esto con aquella suposición de un espectador frustrado. En efecto, aunque Dios no haya creado nada, ciertamente, nos estaría permitido suponer *de modo lógico* un espectador que se encontrase fuera de esa relación *conveniente* Dios – creaturas; incluso dicho espectador, sólo *a posteriori* de la creación divina podría proferir con admiración: vaya *convenientia*! Lovejoy piensa que esta conveniencia es una razón que antecede a la decisión divina de crear, y por eso pone necesidad en la eficiencia de la potencia divina. Santo Tomás, por el contrario, piensa que es una razón (*ratio*) que se sigue de la decisión voluntaria de crear por parte de Dios; es una *ratio* creada, en la medida en que en dicha razón se encuentra implicada la creatura, o, al menos, una relación a la creatura.

El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (2004), Licenciado en Estudios Medievales por el Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto, 2008), donde también fue Postdoctoral Mellon Fellow (2005-06); profesor en filosofía por la Universidad Católica Argentina (1999) e investigador de CONICET. Sus áreas de interés son Tomás de Aquino, filosofía medieval y metafísica. E-mail: yagoarg@yahoo.com.ar

Recibido: 14 de marzo de 2011

Aprobado para su publicación: 10 de junio de 2011