

EMANACIÓN: ¿UN CONCEPTO NEOPLATÓNICO EN LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO?

JUAN CRUZ CRUZ

The Aquinate consigns that including in the divine interior, emanation is an order of origin between coincidents or concurrents; in the divine exterior, emanation is an order of origin between incoincidentes, be it in the entitative plane (according to the order from essence to existence, and from the faculties to the substance), or be it in the operative plane (according to the order from faculties to act). In this work, only the topics concerned with the entitative level are dealt with, which express two orders of emanation: that of creatures as such and that of the faculties.

1. El paradigma necesitarista.

1. Santo Tomás da a entender varias veces que la palabra *emanación* es primaria en nuestro lenguaje –quizás una de las más primordiales– impuesta para significar los movimientos locales ordenados y más inmediatos que nuestros sentidos captan, especialmente aquel del agua que mana de la fuente al arroyo. Pues inicialmente ponemos nombres a la cosas plegándonos a lo que los sentidos nos muestran. Por este pristino hecho, no hay que renunciar a la original potencia significativa de esta palabra, a pesar de la carga de supuestos racionales –algunos muy pesados– que sobre ella ha sedimentado la historia del pensamiento. Resulta estimulante comprobar que por medio de ella el Aquinate explica el uso de otro término también considerado elemental, a saber, *procesión*, el cual es aplicado incluso a la vida divina trinitaria: “La palabra *procesión* se ha impuesto primariamente para significar el movimiento local, conforme al cual algo pasa ordenadamente de un lugar a un extremo por puntos intermedios concertados; y de aquí se toma para significar todo aquello en que existe un orden de una cosa a otra, o de una cosa tras otra; y por eso, en todo movimiento usamos el nombre de procesión; como cuando decimos que el cuerpo procede de lo blanco a lo negro, y de una cantidad pequeña a otra grande, y del no ser al ser, y viceversa; y de modo

semejante usamos el nombre de procesión allí donde *emana* algo que se origina de algo (*ubi est aliqua emanatio alicuius ab aliquo*); al igual que decimos que los rayos proceden del sol, y toda operación procede del operante, y también lo obrado, así como el artefacto procede del artífice o lo generado del generante. De manera general, pues, usamos la palabra procesión para designar el orden de todo lo que es similar a esto”¹.

La índole elemental de este término quedó reforzada en el Aquinate por el gran impacto que en él causara la interpretación ontológica de lo real que, con la idea de procesión y emanación, diera el neoplatonismo a través del *Corpus dionysianum* y el *Liber de causis*. Los *Comentarios* que Tomás de Aquino hiciera tanto a la obra *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio como al anónimo *Liber de causis*² son un índice de ese encuentro.

Basta seguir algunas páginas de sus grandes obras sistemáticas, como la *Suma Teológica* o la *Suma contra los Gentiles*, para convencerse del uso positivo que hace de la palabra «emanación». En primer lugar, la usa en un sentido *general*, oriundo de esa fluida forma sensible y primaria de movimiento que es el brotar de las fuentes. Quizás sea este sentido, próximo a la metáfora, el más neoplatónico de todos. El capítulo 11 del libro IV de *Contra Gentes* es el vademécum sintético de este enfoque general y primario de la emanación —entendida como mera *originación*—, bajo el prisma de que “en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturaleza y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana”: desde los seres materiales al ser divino trenza el Aquinate, en proyecto neoplatónico, una jerarquía de la emanación, pasando por los vivientes sensitivos y las almas espirituales; aunque recuerda que “la generación divina no puede entenderse a la manera de la emanación que comparece en el alma sensitiva [...], sino a la manera de la emanación espiritual”.

¹ Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Potentia*, (cit. *De Pot.*), q10 a1.

² Tomás de Aquino, *Exposición sobre el 'Libro de las causas'*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2000. Véase Juan Cruz Cruz, “Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la participación en Tomás de Aquino”, *Introducción* a dicho libro, 5-26.

Pero usa también la palabra «emanación» en un sentido *restringido* y más técnico, queriendo subrayar con ella un aspecto ontológicamente preciso, a saber, la *originación sin movimiento*, la cual acontece tanto en el interior divino del proceso trinitario como en el ámbito extradivino de la creación y de la generación³. Es este sentido el que ofrece cierta dificultad filosófica; y en él se va a centrar nuestro trabajo desde ahora.

Pero no debemos seguir adelante sin indicar, aunque sea brevemente, las principales vicisitudes por las que tuvo que pasar ese término tan pronto se llenó de contenido ontológico.

Cuando nos referimos al antiguo término técnico de emanación o ἀπόρροια, apuntamos a un acontecer ontológico que muy poco tenía que ver con la ἀπόρροια de los presocráticos, los cuales se servían de esta palabra para referirse a un hecho puramente gnoseológico, pues algunos decían que el conocimiento de lo real sucede mediante las emanaciones que las cosas emiten e introducen en el sujeto⁴. Tampoco Platón utilizó ese término en el sentido técnico ontológico mencionado.

Sabido es que el concepto técnico de *emanación* aparece por vez primera en su significación propiamente ontológica entre los *gnósticos* del siglo segundo. Y sabido es también que cuando *Plotino* maneja dicho término no quiere usarlo en el mismo sentido que los gnósticos.

³ Tomás de Aquino responde a la visión de Avicena sobre la necesidad de la emanación, indicando que hay una emanación interna necesaria (la Trinitaria) y una externa y voluntaria (la creación). Gregory Reichberg explica esta distinción en su trabajo sobre la respuesta de Tomás a la cuestión neoplatónica acerca de la comunicación de la naturaleza divina, en: "The Communication of the Divine Nature: Thoma's Response to Neoplatonism", *American Philosophical Quarterly*, 1992 (66), 218-227. En un estudio sobre el Avicena latino como fuente para la Metafísica del Aquinate argumenta John Wippel a favor de que la creación no es una emanación necesaria desde Dios: "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie*, 1990 (37), 79-81.

⁴ H. Diels / W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954-1956, VS 3, 66.

2. Los términos técnicos que los gnósticos utilizaron eran ἀπόρροια o *emanatio* y προβολή o *emissio*⁵. La emanación era una *emisión* de entidad y, a la vez, una *manifestación* del emiteinte⁶. Hay un doble signo distintivo de lo que surge por emanación: uno, la *separación* del origen; otro, el *declive* y la *merma* respecto a ese origen. La emanación viene a ser una producción graduativa de cosas inferiores a partir de las superiores, en una línea descendente de entidades que progresivamente sufren una mengua del ser y del bien. Los gnósticos proponían varias imágenes para entender la emanación⁷: la generación biológica, la emisión de la luz y los rayos, la producción de la palabra por el espíritu, etc. Muy especialmente la imagen de la luz entró en la comprensión de la emanación.

Ahora bien, para explicar el modo de la emanación hubo entre los gnósticos dos tipos generales de explicación. Uno monista, propio de los sirios y egipcios, los cuales derivaban todo ser, también el material, de una sola fuente y explicaron el mal a partir del oscurecimiento del bien que aparece paulatinamente en el descenso de las emanaciones. Otro dualista, de origen iraní: en este caso, la luz originaria tenía enfrente una tiniebla asimismo originaria y autónoma; entre ambas había formas de engarce, las cuales provenían de tres principios que no emanaban unos de otros (dos principios masculinos y uno femenino).

En otros casos los gnósticos oponen dos emisiones: προβολή y ἀπόρροια: la primera designaría las emanaciones cosmológicas negativas; la segunda designaría la fuerza transformante y positiva de la luz, emanada inmediatamente del primer principio. Προβολή pertenecería, pues, al orden cosmológico de perdición; ἀπόρροια al orden de salvación.

Tres fueron los problemas principales que, a partir de los gnósticos, quedaron planteados sobre el sentido de la emanación. El primero era acerca de la *trascendencia* del primer principio respecto a lo emanado. El segundo, acerca de la *libertad* que dicho

⁵ J. Ratzinger, "Emanation", en *Real-Lexikon für Antike und Christentum*, t. IV, Stuttgart, 1959, 1219-1228.

⁶ Véase Ireneo, *Adversus Haereses*, 2, 13, 6.

⁷ Véase un panorama de los gnósticos en H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, ³1964; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951.

principio primero tenía en el hecho mismo de la emanación. El tercero acerca de la caracterización del universo emanado como una graduación *jerárquica*. La respuesta gnóstica a estos tres problemas constituyó lo que puede llamarse el *paradigma necesarista*, que aúna tres tendencias. La primera es metafísica: el principio originario tiende a no ser trascendente, por lo que el panteísmo acecha inevitablemente. La segunda es psicológica: el principio originario tiende a carecer de libertad, de suerte que su posible trascendencia quedaría perentoriamente inutilizada por la necesidad de sus conexiones con lo emanado. La tercera tendencia es moral: el universo tiende a ser degenerativo, por lo que el mal habría de ser interpretado como una degradación divina: el ser y el bien no pueden convertirse entre sí. *Inmanencia*, *necesidad* y *degradación* serían los términos de esas tres tendencias del paradigma necesarista, nunca plenamente realizado quizás ni entre los gnósticos ni entre el neoplatonismo.

La palabra «emanación» es enfocada posteriormente bajo la presión de tal *paradigma necesarista*. Ya el judío Filón se distanció de éste, subrayando la trascendencia divina, aunque pensó en hipostatizaciones de actos mediadores que se siguen necesariamente de ella⁸. Y Orígenes, rechazaba que se comprendiera al Hijo de Dios como una *προβολή* o emanación material del Padre⁹.

Atanasio fue uno de los que rompió decididamente con el paradigma necesarista, introduciendo en su Credo explícitamente, y a propósito del Hijo, la expresión *οὐκ ἀπόρροια*. Incluso Hilario transmitió su anatema contra la comprensión del Hijo como emanación del Padre. Puede decirse que tras esta postura de Atanasio e Hilario desaparece de la teoría Trinitaria oriental el concepto de emanación. A su vez, y partir de estas censuras, la teología latina utilizaría el término «emanatio» con mucha cautela, acercándolo sólo metafóricamente a las imágenes de la raíz y el fruto, de la

⁸ Para este tema véase M. Adler, *Studien zur Philon von Alexandrie*, Breslau, 1929; E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1952; y V. Volker, *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrie*, Leipzig, 1937.

⁹ Sobre la metafísica de Clemente Alejandrino, véase J. Meiefort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tübingen, 1928. Sobre Orígenes, véase H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Mainz, 1932.

fuente y el arroyo, del sol y el rayo. El paradigma necesitarista se convierte entonces en un *plexo metafórico*, cuyo valor real dependerá de la metafísica que ciñe la exégesis de la emanación.

3. Aunque, como ha quedado dicho, Plotino es antignóstico (II, 9), no cabe duda de que está influido continuamente por la segunda tendencia del paradigma necesitarista: la *necesidad* del proceso. Plotino rechaza, por un lado, la idea de emanación gnóstica: lo que proviene del primer principio, del Uno, no es su sustancia, sino solamente el efecto de su causalidad infinita. Subraya la absoluta trascendencia del Uno y también su distinción de los seres que proceden de él. Mas, por otro lado, utiliza continuamente términos ligados a la idea de emanación (*απορρεῖν, προόδος, πρόειμι*) para explicar la relación del Uno originario y del *νοῦς* con las sucesivas sustancias próximas; y se vuelca en la exhibición de un amplio retículo metafórico: el frío que despidе la nieve, la luz (*φῶς*) que irradia el sol, el calor que desprende el fuego, el perfume que emite la flor, el agua emanada de la fuente, los radios que vienen del centro¹⁰.

Si la emanación tiene algún sentido inmediato y palpable, obligadamente hemos de encontrarlo en la metáfora del agua que mana de la fuente. Y así lo expresó inequívocamente Plotino: “Si este principio no existiese, nada existiría: ni la totalidad de los seres, ni la inteligencia, ni la vida primera, ni ninguna otra. Digamos que se halla por encima de la vida y es también causa de la vida; porque la actividad de la vida a que se contrae todo ser, no es realmente primera, sino que fluye de Él como de una fuente [*οἶον ἐπηγῆς*]. Imaginad para ello una fuente que no tuviese otro principio; daría su agua a todos los ríos, pero sin que por ello se agotase; al contrario, permanecería apaciblemente con su mismo caudal, en tanto los ríos salidos de ella confundirían primero su curso antes de seguir el suyo particular, una vez conocido por cada uno a dónde le llevará la corriente”¹¹. La fuente es aquí inagotable: “Por la parte situada en el último rango, estamos encadenados a las cosas de aquí abajo, proyectando sobre ellas una emanación [*οἶον ἀπόρροιαν*], o me-

¹⁰ Plotino, *Enéadas*, V 1, 6. Véase A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940.

¹¹ Plotino, *Enéadas*, III 8, 10.

por, una actividad emanada de la parte plenamente inteligible, la cual no se aminora por ello”¹².

En cierto modo, podría decirse que la emanación es libre si se mira desde fuera del Uno, por cuanto éste es perfección infinita y no está obligado por algo ajeno a producir nada¹³. Pero la emanación es necesaria si se mira desde dentro del Uno, porque éste es inmutable, de manera que las cosas existen sin que el Uno se mueva con un querer o un acto de libertad de indiferencia: el Uno no puede no querer la emanación. El Uno puede quererla con libertad de espontaneidad; pero no puede no quererla con libertad de indiferencia. Lo perfecto produce necesariamente lo imperfecto. La emanación viene a ser una irradiación necesaria que proviene del Uno, el cual permanece inmóvil, al igual que nace del sol estático la luz resplandeciente.

Y desde luego, la tercera tendencia del paradigma necesitarista (las diferencias marcadas por lo negativo o el mal) influye en el hecho de que Plotino indique frecuentemente la aminoración entitativa de lo emanado, respecto a su fuente¹⁴, y el momento del descenso declinante¹⁵.

Para los fines de nuestro intento es preciso detenerse aquí. Porque el neoplatonismo que sigue a Plotino se caracteriza por el incremento de seres intermedios y conectores que provienen del Uno. Lo que permanece intacto es, de un lado, la idea de la producción descendente de los seres entre sí, expresada con el término *πρόοδος* y, de otro lado, el camino ascendente o *ἐπιστροφή* de los seres hacia el Uno, mediante un desprendimiento o purgación de las diferencias.

4. Cuando Santo Tomás se acerca al término «emanatio», ya había sido superado el paradigma necesitarista por San Agustín, quien siquiera retuvo la idea del *retorno* ascensional (*ἐπιστροφή*) del alma por medio de una purificación, haciéndola parte central

¹² Plotino, *Enéadas*, III 4, 3.

¹³ Plotino, *Enéadas*, VI 7, 8.

¹⁴ Plotino, *Enéadas*, VI 8, 21.

¹⁵ Plotino, *Enéadas*, III 8, 4; V 1, 7; VI 7, 9; VI 7, 17.

de su pensamiento¹⁶; y así la legó a los pensadores posteriores. Por otra parte, el Pseudo-Dionisio –autor tan leído por el Aquinate– mantuvo el motivo del πρόοδος y la utilización del símil de la luz que viene del bien divino¹⁷. Inspirado por estos textos –y sobre todo por la primariedad psicológica que la palabra muestra– Santo Tomás llegó a utilizarla con gran energía ontológica, nunca igualada por su coetáneo San Buenaventura¹⁸.

Parece, pues, que cuando Tomás de Aquino recoge el término «emanatio» lo hace con la conciencia de que a su través debían quedar dibujadas limpiamente la trascendencia divina, la libertad divina y la positiva inserción del ser finito en su propia esencia, sin que un factor de degradación lo acompañase. Y así utiliza la palabra para definir, por ejemplo, la creación como una “emanatio totius entis a causa universali”¹⁹; y no sólo la creación es enfocada como emanación, sino también el brote que las facultades psicológicas hacen del alma y otros muchos procesos más. Asimismo, siguiendo las huellas de Agustín, colocó su *Suma Teológica* bajo el esquema neoplatónico fundamental del *exitus* (πρόοδος) y del *reditus* (ἐπιστροφή)²⁰.

¹⁶ San Agustín, *De quantitate animae*, 33; *Epistola*, 147; *De Civitate Dei*, X, 9, 32.

¹⁷ Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, IV, 1. Había sido tan profunda la invasión del paradigma necesitarista en el término «emanación» que en las traducciones medievales del πρόοδος dionisiano fue evitada la palabra «emanación»; parece ser que tardíamente B. Cordier (1634) la reintroduce congruentemente en su traducción. Véase R. Roques, *L'univers dionysien*, París, 1954, 68 ss., 101 ss. Este y otros motivos neoplatónicos presentes en la obra tomasiana se estudian en la actualidad con especial atención. Véase J. A. Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, 1988, 40-45; V. Boland, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*, Leiden, 1996, 297-306; F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, 1992, 234-241.

¹⁸ San Buenaventura, *Myst. Trin.*, q. 8 ad 7; *Hexam.*, 3, 22. Véase el estudio de Zachary Hayes sobre la postura de San Buenaventura acerca del tema de la emanación: “Bonaventure: Mystery of the Triune God”, *The History of Franciscan Theology*, K. B. Osborne (ed.), New York, 1994, 51-72.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (cit. *STh*), I q45 a1.

²⁰ Paul Rorem hace un atinado comentario sobre las ideas de procesión y retorno en el Aquinate en “Procession and Return in Thomas Aquinas and His Predecessors”, *Princeton Seminary Bulletin*, 1992 (13), 158-161.

Se puede apreciar, pues, que Santo Tomás no tenía problema alguno en admitir el concepto de emanación; y lo que le interesa primordialmente es su articulación lógica dentro de una explicación sistemática.

El expurgo del paradigma necesitarista sirvió al Aquinate para consignar positivamente que incluso en el interior divino la emanación es un orden de origen entre coincidentes o concurrentes²¹; en el exterior divino, la emanación es un orden de origen entre incoincidentes, sea en el plano entitativo (según el orden de la

²¹ La estructura de la primera mitad del *Scriptum super libros Sententiarum* (cit. *In Sent*) se agrupa en torno a dos *emanaciones*: la emanación interna de las Personas divinas (libro I) y la emanación externa de la creación del mundo (libro II). A propósito de la emanación de la divinidad en las tres Personas, el joven Tomás recuerda una indicación de San Hilario: “Como dice Hilario, Dios no viene de Dios ni por defección, ni por protensión ni por derivación. Hilario excluye de las divinas Personas tres modos de *emanación* que se encuentran en diversas sustancias. El primer modo es cuando algo se engendra de una cosa corrupta, como el gusano en la carne putrefacta, o el aire del agua; y eso lo advierte cuando dice: por defección. El segundo modo es cuando algo se produce de una cosa que permanece unida a él mismo, como del árbol la rama; y a esto se refiere cuando dice: por protensión. El tercer modo es cuando algo se produce de una cosa que permanece separada de aquél, como el río viene de la fuente; y a esto apunta cuando dice: derivación o decisión; y así también el hombre viene del hombre. Pero ninguna de estas cosas conviene a las Personas divinas”. *In I Sent*, d18 q1 a4. Esto no invalida la emanación intratrinitaria en otro sentido. Y así lo explica el joven Tomás, invocando incluso al Pseudo-Dionisio: “Según San Agustín, el Padre es principio de toda la divinidad; de ahí que también Dionisio diga que en el Padre está la fuente de la divinidad. Luego si en las divinas Personas hubiese un orden que estableciera anterioridad y posterioridad, el Padre sería el primer principio. Mas como aquí no hay tal orden, en lugar de decir que es primero, decimos: es principio que no viene de principio (*principium non de principio*). De ahí que el Padre pueda conocerse de dos maneras: o en cuanto no viene de principio, y así se conoce por la noción de ingenerado (*innascibilitatis*); o en cuanto es principio, y así, en virtud de que se llama principio según la *emanación* que es por él, conforme al *doble modo de emanación* en la divinidad, se conoce por dos nociones: a saber, por la *paternidad*, en cuanto es principio mediante la generación [del Hijo]; y por la *común aspiración*, en cuanto es principio del Espíritu Santo por la aspiración del amor; y así es claro que en general hay tres nociones del Padre”. *In I Sent*, d28 q1 a1. Esta visión nunca fue desechada por el Aquinate. Incluso la misma Cristología cobra un sentido radial bajo el prisma de la emanación: “Y así, el alma de Cristo tiene una gracia infinita y sin medida, por el hecho de que tiene en sí unida el Verbo, que es el principio infinito y perfectísimo de toda la emanación de las criaturas (*quod est totius emanationis creaturae rursus infinitum et indeficiens principium*)”. *Super Evangelium Ioannis*, c3 l6.

esencia a la existencia y de las facultades a la sustancia), sea en el plano operativo (según el orden de las facultades a los actos)²².

En este trabajo no pueden ser tratados todos los temas que, acabados de indicar, el Aquinate estudia. Dejando aparte los propiamente teológicos, que conciernen a la vida trinitaria, sólo serán abordados los referentes al nivel entitativo, los cuales expresan dos órdenes de emanación: el de las criaturas como tales y el de las facultades o potencias activas. En este último caso, la distancia que hay entre la sustancia y sus propiedades o potencias no es recorrida mediante mutación alguna, sino que se atraviesa también por *emanación*.

2. La emanación de las criaturas.

a) La emanación como actuación uniprincipial.

La doctrina tomasiana de la creación como emanación va directamente contra la tesis de la pluralidad de principios primeros, según la cual no todas las cosas serían hechas por Dios, o no por un primer principio, sino por varios. Estos principios fueron, en la Edad Antigua, la amistad y la lucha (según Empédocles) o el bien y el mal (según Pitágoras y después más agudamente según los maniqueos).

Esta tesis pluriprincipial fue rehabilitada por un grupo que –muy extendido a mitad del siglo XII– se conocía en Francia como *Albigenses* y en Alemania e Italia como *Cátaros*. Su doctrina enseñaba que la creación no era obra de un único Dios, sino de dos seres. Distinguían entre el Dios del Viejo Testamento –responsable de los elementos materiales de la creación, que eran sustancialmente malos– y el Dios del Nuevo Testamento –responsable

²² También el joven Tomás reconocía la aplicación de la emanación –como originación sin movimiento– al orden operativo: “La efusión o emanación de los dones espirituales no es sucesiva y a manera de movimiento; sino que es fija y permanente; luego la inteligencia cognoscitiva, con una irradiación espiritual, se plenifica extendiéndose a conocer todas las cosas que le son proporcionadas”; *In II Sent.*, d28 a5.

de la bondad espiritual de las cosas—. La vida presente sería una batalla entre las tinieblas y la luz. Precisamente la Orden Dominicana fue fundada en 1215 por Domingo de Guzmán no sólo para comprender y fundamentar las creencias cristianas, sino para luchar, entre otros objetivos, contra la herejía de los cátaros. En 1252 sería asesinado por un cátaro uno de los Dominicos de la segunda generación, Pedro de Verona, el cual fue canonizado al año siguiente con el nombre de San Pedro Mártir.

La vuelta que el Aquinate hace al uso del término neoplatónico de una emanación procedente de un principio primero puede ser vista como un intento de construir, frente a sus contemporáneos cátaros, una visión antidualista de la creación²³, una superación de dos principios, el bien y el mal, en el origen de la creación.

En realidad, la crítica de Santo Tomás al dualismo va más allá de las tendencias de su propia época. En su *Scriptum super libros Sententiarum* identifica pensadores dualistas antiguos como Empédocles, Pitágoras y maniqueos²⁴. Y aunque no los nombra, es claro que los cátaros podrían ser incluidos entre los maniqueos. Pues entre los medievales llegó a hacerse común el uso del término «maniqueos» para referirse a los contemporáneos que enseñaban dos principios de creación, uno bueno y otro malo²⁵. Muchos de los argumentos maniqueístas invocaban la autoridad aristotélica referente a que la existencia de contrarios implica principios contrarios²⁶. Para Santo Tomás, está claro que el mal presupone el bien y no es una causa positiva, sino una privación de bien; las mismas cosas que en el universo parecen contrarias tienen la misma causa primera, de modo que incluso lo privativo contribuye a

²³ J. Inglis, "Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars", *Dionysius*, 1999 (17), 95-148.

²⁴ Tomás de Aquino, *In II Sent*, d1 q1. Sobre los Maniqueos de los siglos IV y V vuelve en varias obras, como en sus *Quaestiones de Quodlibet* (QQ, IV q9 a18).

²⁵ S. Runciman, *Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1955, 17-18.

²⁶ I. B. Gillon, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIIIe siècle*, Paris, 1937. Z. Hayes, *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century*, Paderborn, 1964, 37-51.

la armonía del todo²⁷. Sin embargo, en el comentario a las *Sententias* el joven Tomás no estudia propiamente la relación del bien con el mal en el contexto de la creación, tratada en la distinción 1ª del libro II, sino más adelante, en la distinción 34ª de ese mismo libro, a propósito del pecado²⁸. Y aquí dice que siendo el mal una privación, y no una entidad, no es preciso poner una segunda causa, un principio malvado de creación.

Teniendo el problema cátaro o neomaniqueo del mal ese marco de referencia que es la creación, se comprende que en la *Suma Teológica* el Aquinate inserte, inmediatamente después de las cuestiones sobre la creación²⁹, las referentes al origen del mal³⁰.

Sólo algunos pocos autores anteriores, también dominicos –como Felipe el Canciller, Pedro de Verona y Moneta de Cremona– unieron directamente en sus escritos las discusiones sobre el bien, el mal y la creación. No lo hace, en cambio, el maestro del Aquinate, San Alberto, en su obra *Summa de creaturis*. Felipe el Canciller, decidido combatiente contra los cátaros o neomaniqueos, expone en su *Summa de Bono* (1228), y antes de tratar los tipos de criaturas, la dependencia que el mal tiene del bien, así como el origen del mal. Pedro de Verona (o San Pedro Mártir) hace un parecido tratamiento en el libro que se le atribuye como *Summa contra haereticos* (1235)³¹. Moneta de Cremona se comporta de igual manera en su libro *Summa de catharis et pauperibus* (1250). Estos son antecedentes que ofrecen la base necesaria para reconstruir y justificar el hecho de que el Aquinate estudie en la *Suma Teológica* la naturaleza y el origen del mal junto a la creación y antes de investigar la serie de las criaturas.

Lo que estaba en su punto de mira no era solamente la exigencia sistemática, sino además la vocación y el mensaje de su Orden Dominicana, empeñada en una lucha doctrinal contra los cátaros. Porque desde una perspectiva sistemática podría el tema del mal

²⁷ A. G. Sertillanges, *Le problème du mal*, 2 vols., París, 1948-1951; I, 195-202.

²⁸ Tomás de Aquino, *In II Sent*, d34 q1 a2-3.

²⁹ Tomás de Aquino, *STh*, I qq44-47.

³⁰ Tomás de Aquino, *STh*, I qq48-49.

³¹ T. Kaeppli, "Unne Somme contre le hérétiques de S. Pierre Martyr", *Archivum fratrum praedicatorum*, 1947 (17), 298-320.

haber tenido otro lugar lógico de tratamiento³². Como hemos dicho, tradicionalmente ambos temas –la creación y el origen del mal– se habían separado bastante, reservándose para los correspondientes comentarios a la distinción 1ª y 34ª del libro de II de las *Sententias*, tan alejadas entre sí. No había sido una práctica doctrinal común investigar el origen del mal cuando se trataban aspectos generales de la creación. Tales temas sobre el mal se reservaban al estudio de la Caída original (de ángeles y hombres). Uniendo la intencionalidad histórica de ambos temas, se comprende que hacia 1267 Santo Tomás, escribiendo la *Suma*, definiera la creación utilizando el término neoplatónico *emanación*³³ o salida desde un principio único, teniendo la *nada* como punto de partida. Por el contrario, los cátaros sostenían además que la creación se hacía de una materia preexistente³⁴.

b) La emanación como acontecer abismático.

1. En el orden creatural, la emanación es, para Santo Tomás, un *acontecer existencial originario de algo que no se presupone a ese*

³² Para justificar la inserción en la *Suma Teológica* del tema del mal junto al de la creación, propone J. Valbuena –edición bilingüe de la BAC– un argumento que resulta chocante ya en las primeras líneas de su *Introducción* a las mencionadas cuestiones 48 y 49: “La primera y más universal distinción en los seres creados por Dios es la del bien y del mal, que se encuentra, al menos radicalmente, en todos los seres finitos” (Madrid, 1959, 560). La pregunta que inmediatamente se puede hacer es la siguiente: ¿es que acaso el mal es un ser que está a la misma altura que el bien?

³³ Ya Felipe el Canciller, discutiendo contra la doctrina de los cátaros sobre el mal como primer principio, había indicado con una metáfora emanacionista que toda la creación *fluye* desde el bien más alto: *Summa de Bono*, prol. 7.

³⁴ El dominico Rainierus Saconi dice, en su *Summa de catharis et pauperibus de Lugduno*, que los cátaros afirman que la creación consistía en hacer las cosas de materia preexistente y no de nada. Uno de los pocos escritos cátaros que han sobrevivido es el *Liber de duobus principiis* (1250), del cual hace referencia Antoine Dondaine en *Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle: 'Le Liber de duobus principiis', suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1939, 73. Véase D. J. Billy, “Cathar Polemic and the Meaning of «nichil»”, en R. Tremblay / D. J. Billy (eds.), *Historia, Memoria Futuri*, Mélanges Louis Vereecke, Roma, 1991, 121-142.

acontecer existencial. La emanación designa tanto una relación horizontal y retrospectiva con el origen, como una relación vertical y abismática con el punto de partida de aquel acontecer: la nada.

Como la emanación es un acontecer existencial, puede aparecer lo acontecido de dos modos: o bien como un ente determinado de tal o cual manera (*in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens*); o bien puede mostrarse en cuanto es ente (*ens in quantum est ens*), y no sólo en cuanto es de tal o cual tipo. La cosa real es vista entonces no sólo como tal o cual *tipo* de ente, sino como *ente*³⁵. De aquí se sigue que “no sólo es preciso considerar la emanación de un ente particular producida por otro agente particular, sino también la emanación de todo el ente producida por la causa universal que es Dios; y a esta emanación se le designa con el nombre de creación. Ahora bien, lo que procede mediante emanación particular *no se presupone* a la emanación misma; al igual que al engendrarse un hombre, no era antes tal hombre, sino que hombre se hace de no-hombre, y blanco de no-blanco. De igual manera, si se considera la emanación de todo el ser universal producida por el primer principio, *no es posible presuponer* algún ente a esta emanación. Si lo que procede mediante emanación particular *no se presupone* a la emanación misma (al igual que al engendrarse un hombre, no era antes tal hombre, sino que hombre se hace de no-hombre, y blanco de no-blanco), de igual manera, si se considera la emanación de todo el ser universal producida por el primer principio, *no es posible presuponer* algún ente a esta emanación. Pues bien, la nada es lo mismo que ningún ente. Por tanto, al igual que la generación del hombre acontece del no-ente que es no-hombre, así también la creación, que es emanación de todo el ser, acontece del no-ente que es la nada”³⁶. De un lado, hay la emanación particular, el hacerse particular, que consiste en que la materia pasa de una forma a otra, sea ésta accidental o sustancial. De otro lado, hay la emanación de las cosas producida por el principio universal del ser; emanación de la que ni siquiera se excluye la materia.

³⁵ Tomás de Aquino, *STh*, I q44 a2: “Lo que es causa de las cosas en cuanto entes, debe ser causa de ellas no sólo en cuanto que por su formas accidentales son *éstas* o en cuanto que por sus formas sustanciales son *tales*, sino en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas”.

³⁶ Tomás de Aquino, *STh*, I q45 a 1.

En este contexto explicativo de la creación como emanación, la alusión a la nada no es incidental, sino fundamental, ya que la emanación no designa sólo una relación horizontal y retrospectiva con el origen (lo cual nos llevaría quizás a planteamientos neoplatónicos), sino una relación vertical y abismática con la base, en este caso, la nada.

Y es que, en realidad, la idea de emanación se propone como un revulsivo frente al principio “ex nihilo nihil fit”, ya establecido por Empédocles³⁷, Meliso³⁸ y Lucrecio³⁹, entre otros: todo lo que se hace debería suponer algo de lo cual se hiciera. Con este principio se pone en pie de igualdad la causa material y la causa eficiente. La base del universo sería increada. Las mutaciones que vemos en la materia corporal nos presentan el problema de saber quién tendría el poder de modificarla. Incluso si hubiera un primer agente debería suponer una base, pero él no podría hacerla. Curiosamente la solución más frecuente entre algunos modernos –como Schopenhauer⁴⁰ y Nietzsche⁴¹– fue adoptar el viejo principio “ex nihilo nihil”, argumentando además con muchos antiguos que no hay una causa esencial de las diversidades y mutaciones de las cosas, sino que bastaría el acaso o la resultante del concurso de muchos cuerpos. La única causa real sería la material, la pluralidad de los cuerpos, presidida por una ciega fortuna.

El propio Santo Tomás es bien consciente de que si el metafísico limita el alcance de la emanación a la mera generación sustan-

³⁷ Empédocles, v. 102; MU 1, 3 (fr. 12; DI, 1, 228).

³⁸ Meliso, § 6 MU 1, 262 (fr. 1; DI, 1, 185-186).

³⁹ Lucrecio, 1, 151.

⁴⁰ En el capítulo 41 del libro II de *El mundo como voluntad y como representación* Schopenhauer afirma que sólo si el hombre admite que su ser no ha tenido principio –o que es eterno, que no está sujeto al tiempo– puede reconocerse indestructible. “Todo aquel que crea que ha sido creado de la nada, tiene que admitir también que se volverá a la nada, pues suponer que ha habido una eternidad durante la cual no existía y que en seguida ha comenzado una segunda eternidad, durante la cual no cesará de existir, es una concepción monstruosa. La razón más sólida de nuestra eternidad es la máxima: *ex nihilo nihil fit et in nihilum nihil potest reverti*”.

⁴¹ Tampoco para Nietzsche hay posibilidad de hablar de una creación “ex nihilo”: *Der Wille zur Macht*, §§ 1062-1066. Véase J. Cruz Cruz, “El principio de extranihilidad” y “Nihilismo y eterno retorno”, en *Razones del corazón: Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Pamplona, 1993, 233-259.

cial –la cual supone la prioridad de una materia que va recibiendo formas sustanciales diversas– no habría modo de expulsar el axioma “*ex nihilo, nihil fit*”: todo lo que se hace debe suponer algo de lo que cual se hace.

Para ilustrar su posición el Aquinate advierte una objeción que dice lo siguiente: “Según Aristóteles, los antiguos filósofos admitieron como una verdad de sentido común que «de la nada, nada se hace» (*ex nihilo nihil fieri*). Mas el poder de Dios no se extiende a lo que es contrario a los primeros principios; por ejemplo, hacer que el todo no sea mayor que la parte o que la afirmación y negación sean verdaderas al mismo tiempo. Luego Dios no puede hacer de nada algo, o sea crear (*Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare*)”⁴². Hasta aquí la objeción. Y responde que, en efecto, “los antiguos filósofos sólo se fijaban en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente suponen algo anterior a su acción. En este sentido era opinión común entre ellos que «de la nada, nada se hace» (*ex nihilo nihil fieri*). Sin embargo, esto no tiene lugar en la producción primera por el principio universal de las cosas”⁴³. Es claro que el artifice obra contando con las cosas naturales, como madera y bronce, que no son causadas por la acción del arte, sino por la acción de la naturaleza⁴⁴; e incluso la misma naturaleza produce las

⁴² Tomás de Aquino, *STh*, I q42 a2 ob1.

⁴³ Tomás de Aquino, *STh*, I q42 a2 ad1.

⁴⁴ Así lo explicaba también el joven Tomás en su escrito sobre las *Sententias*, invocando una vez más al neoplatónico Pseudo-Dionisio: “La emanación (*emanatio*) que las criaturas hacen de Dios es como la salida que las cosas artificiales hacen del artifice; por tanto, al igual que del arte del artifice afluyen (*effluunt*) las formas artificiales a la materia, así también de las ideas que hay en la mente divina afluyen todas las formas y potencias naturales. Pero como, según dice Dionisio, las cosas de las realidades causadas preexisten copiosamente en las causas, las formas recibidas en la materia no se adecuan a la potencia o al arte increado, del que proceden; luego en el artifice permanece la virtud de hacer de otra manera mediante su arte algo en las mismas cosas artificiales, a las cuales no está ligada la capacidad de su arte: y de manera semejante, lo propio de la potencia divina es que añada, cambie o elimine algo en las cosas creadas. Pero en ambos aspectos difiere la operación divina de la operación del artifice. Primero, por la *materia*: pues el artifice no produce la materia, sino que obra contando con la materia dada, siendo así que no otorga ni introduce una potencia a la materia para recibir las formas que hace surgir de la materia, ni puede introducir en la materia; pero Dios, que es el autor de toda cosa, no solo confiere las formas y las fuerzas

cosas naturales en cuanto a la forma, aunque presupone la materia: en estos casos, lo que se presupone a la acción del agente no es producido por esa misma acción; pero “no puede haber nada en los entes sin que proceda de Dios, que es la causa universal de todo el ser”⁴⁵.

2. Esta emanación que es la creación no es una mutación o cambio real, ni pertenece a la categoría de acción⁴⁶. El concepto propio y esencial de mutación o cambio se opone al concepto de emanación o producción total de la nada. No cabe decir que por la acción transformante se hace todo sin presuponer nada⁴⁷. Pues

naturales a las cosas, sino también la potencia de recibir aquello que Él quiere hacer en la materia. Segundo, por la *forma*: porque las formas que introduce el artífice no producen algo semejante a ellas: porque la cama que se pudre no engendra una cama, sino una planta, como se dice en I *Physic.*: mas las formas naturales pueden producir algo semejante; y, por eso, tienen la propiedad del germen, por lo que pueden llamarse *seminales*” (In II *Sent.*, d18 q1 a2). Y esto concuerda con lo que dice en el Comentario maduro a la *Física* de Aristóteles: “Y en virtud de que todo movimiento exige un sujeto, como aquí prueba Aristóteles y así es en la realidad, se sigue que la producción universal del ente por Dios no es un movimiento ni un cambio, sino que es una pura emanación (*non sit motus nec mutatio, sed sit quaedam simplex emanatio*). Por eso, de manera equívoca se llama *hacerse* y *hacer* (*fieri et facere*) esta producción universal de las cosas y otras producciones” (In VII *Phys.*, lec2 n4).

⁴⁵ Tomás de Aquino, *STh*, I q42 a2c.

⁴⁶ Tomás de Aquino, *STh*, I q45 a2 ad2.

⁴⁷ Vista así la emanación universal del ser, se sigue que la creación no es algo *intermedio* entre Dios y la criatura. La creación no es algo antecedente al ser hecho de la criatura, como si fuera un hacerse o gestarse de ésta. Entre Dios creador y la criatura producida no antecede nada al mismo ser hecho de la criatura: ni como un cierto *hacerse*, ni como una *cosa*, ni como algo *ya* hecho. La criatura se comporta puramente como *término* de la acción, pero no como *sujeto* de ésta. La creación es así la criatura misma que de modo esencial depende inmediatamente de Dios en el ser, sin que medio alguno tuviera en ello influjo o índole productiva; más bien, la creación sólo implica una novedad del término hecho, en tanto que hecho por Dios, con una relación consecutiva de dependencia. Así lo explica el Aquinate en un insuperable texto: “En toda mutación y movimiento hay un doble proceso. Uno que va de un término del movimiento al otro, como de lo blanco a lo negro; otro que va del agente al paciente, como del eficiente a lo hecho. Pero estos procesos no se comportan de la misma manera en el mismo movimiento y en el término de éste. Pues en el mismo movimiento, lo que se mueve sale de un término del movimiento y accede al otro: pero no está en el término del movimiento, como ocurre en lo que se mueve de lo blanco a lo

toda mutación o supone un *sujeto* en el que se suceden las formas –sujeto que pasa de una a otra–, o supone un *punto de partida* que pasa al término final. La primera es una mutación *formal*; la segunda, *total*. Porque en aquélla el sujeto cambia según las diversas formas; en ésta, no sólo se muda la forma y se convierte en otra, sino también el sujeto mismo se convierte en otro sujeto. Sin embargo, en ambas mutaciones permanece algo *común* en los dos extremos. En la primera mutación lo común que se mantiene es *físicamente* algo que se comporta a la manera de sujeto receptivo, bien sea la *materia primera* respecto a las diversas formas sustanciales, bien sea el *sujeto en acto* respecto a las diversas formas accidentales. En la segunda mutación lo que permanece es *metafísicamente* el sujeto común, con el mismo género, v. gr., el cuerpo, la sustancia, o también el ser que, desde el punto de vista de la predicación, es común a los dos extremos de la mutación.

Pero, en la emanación que es la creación no hay nada de esto en ninguno de los extremos. No hay algo *común físicamente*: porque no se da un sujeto del cual se haga y en el cual se produzca una forma y se expulse otra, ni siquiera un sujeto que cambie desde una privación a una forma –pues esto basta para que haya mutación, en la medida en que hay un sujeto que pasa de un estado a otro, de la privación a la forma–; ahora bien, la creación no supone un sujeto semejante, sino que todo –también el sujeto– se hace de la nada. Tampoco hay algo *común metafísicamente*: porque el punto de partida de la creación es la pura nada, y el término final es el ser en cuanto ser. Ahora bien, no hay un predicado que sea común al ser y a la nada, pues hay pura y mera contradicción entre

negro, porque en el mismo término del movimiento no accede a lo negro, sino que empieza a ser negro. De manera semejante, mientras existe el movimiento, el paciente es modificado por el agente; pero cuando está en el término del movimiento, ya no es modificado más por el agente, sino que de lo hecho se sigue una relación al agente, por cuanto tiene el ser por él, y por cuanto es semejante a él en cierto modo: al igual que en el término de la generación humana, del nacido se sigue la filiación. Pero *la creación no puede ser tomada como un acto de movimiento que precede al término del movimiento mismo, sino que se toma como algo hecho. Luego la misma creación no implica un acceso al ser, ni una modificación que venga del creador, sino solamente la inyección del ser y la relación al creador, por el cual tiene el ser. Y así, la creación no es otra cosa realmente que una relación a Dios con novedad en el ser*” (De Pot, q3 a3).

la nada y el ser: luego no hay un predicado común. Así, pues, la emanación no es una estricta mutación, ni física, ni metafísica.

Ni siquiera el tránsito del ser al no ser –la aniquilación– sería una mutación, un cambio de la cosa que deja de ser. La aniquilación no es propiamente una mutación, sino desaparición o no permanencia en el ser: no una mutación a la manera de un tránsito y de una conmutación de los extremos, cosa que postula una cierta conveniencia o algo común. De la aniquilación hay que decir lo mismo que respecto a la creación: porque la aniquilación es una creación invertida, de suerte que lo que se comporta como punto de partida en una, es término final en otra, y viceversa.

3. La emanación que es la creación acontece en los seres del universo con una *gradación jerárquica*: ser creadas es propio primariamente de las cosas *subsistentes*, sean compuestas, sean simples⁴⁸. Ahora bien, las formas y los accidentes no son propiamente creados: porque no tienen un ser como subsistentes, sino como *coprincipios* constituyentes o partes. Y de éstas debe decirse que son con creadas y no estrictamente creadas.

El hecho de que la creación sea una emanación de todo el ente, *totius entis*, pone al descubierto las condiciones que han de cumplir las cosas creadas en cuanto creadas. *Primera*, en el punto de partida: que se produzcan de la nada, de modo que no se presuponga nada de ellas. *Segunda*, en el término final: que reciban por la emanación todo el ser y todo lo que pertenece en ellas a la razón de ser. *Tercera*, que se realice la unión de estos dos requisitos por quien puede hacerlo, a saber, por el principio primero que es causa y fuente de todo el ser. Superado el *paradigma necessitarista* –antes referido– no hay duda de que el ser habido por creación ha de emanar *inmediatamente* de Dios: es la condición requerida en la causa eficiente. Esta condición impide pensar que alguna criatura pueda crear.

Pero algunas criaturas parece que no obedecen a estas tres condiciones, de modo que podamos afirmar que son hechas por creación: nos estamos refiriendo a las cosas que no tienen el ser de manera absoluta (*esse simpliciter*), sino relativa: y un ser relativo

⁴⁸ Tomás de Aquino, *STh*, I q45 a4.

que no se hace de modo primario y por sí, parece que tampoco es creado. Pues ¿cómo son creadas las cosas compuestas, si en cuanto compuestas suponen partes y no parece que tales cosas se hagan de la nada, sino de esas partes? La tesis de Santo Tomás es inequívoca: “Ser creado corresponde a la cosa *subsistente*, a la que le es propio ser y hacerse; pero las formas no subsistentes, sean sustanciales o accidentales, no son creadas propiamente, sino *concreadas*; tampoco tienen el ser por sí, sino en otro”⁴⁹. Esas cosas *subsistentes en sí y por sí* son las que se hacen de la nada, porque no dependen de un sujeto del cual sean sacadas y en el cual estén contenidas; luego no se hacen pasando de la potencia al acto, sino de la nada, recibiendo el ser inmediatamente de Dios: son creadas propiamente, porque cumplen las condiciones de una verdadera creación.

La idea de *totalidad* puede arrojar luz sobre la tesis de que los compuestos subsistentes son creados propiamente a la manera de un *todo* que se hace de modo primario y esencial. Por eso la creación es la emanación de *todo el ser* de la nada. Es creado de manera esencial y primaria aquello que de manera esencial y primaria es un todo y tiene el ser a la manera de un todo. Ahora bien, se trata de un todo, y no de sus partes: porque *la parte, como parte, no tiene en el compuesto el ser por sí*, ni reviste la índole del todo. Luego la creación no puede tener como término las partes, en cuanto tienen índole de partes; su término es el mismo todo que es el compuesto, el único que tiene el ser propiamente. La emanación enfoca el ente concreto en cuanto un todo y un ente íntegro: no puede, pues, comenzar por las partes y desde ellas configurar el todo, sino más bien, del todo descende a las partes. Porque proceder de las partes al todo, configurándolo por la conjunción de las partes, es el modo propio y particular del agente que va de lo imperfecto a lo perfecto, de la potencia al acto: pues las partes son más imperfectas que el todo y están en potencia respecto a él;

⁴⁹ *De Ver* q27 a3 ad9. Son *concreadas*, pues, las formas sustanciales y las accidentales, porque no tienen un ser por sí, sino un ser en otro. Aunque las cosas subsistentes que son simples, sea o no completa su subsistencia –como el alma racional– pueden ser creadas. Porque el hacerse corresponde de manera propia y directa a las cosas que tienen en propio el ser, o sea, aquellas cosas que subsisten; pero las cosas que existen sólo como coprincipios no tienen en propio el existir, no tienen en sí mismas el ser.

cualquier todo es más que sus partes; y si es más, también es más perfecto⁵⁰.

3. Emanación de las potencias del alma.

1. También en otro ámbito la *emanatio* designa un proceso originativo que no es una mutación: el de las facultades que *emanan* de la sustancia.

Una de las características más importantes del alma era, para Plotino, el no padecer nada (*οὐ τὸ παθεῖν τι*)⁵¹ y, por lo tanto, el ser puramente activa; de suerte que cualquier influjo sobre ella sería impropio de su perfección. Por esa interior actividad suya los neoplatónicos llegaron a sostener la *identidad sustancial del alma con sus potencias*. A través de San Agustín esa tesis monoenergética⁵² adquiere carta de ciudadanía en muchas corrientes medievales de pensamiento, al ser interpretadas todas las actividades vitales y cognoscitivas del alma—tanto las sensibles como las intelectivas— como emanadas, por identidad, del interior del alma. En muchas Universidades europeas tuvo este monoenergetismo—neoplatónico y agustiniano— conspicuos defensores, como Guillermo de París en su tratado *De anima*⁵³ y Enrique de Gante en sus exposiciones de *Quodlibet*⁵⁴.

Si se siguiera hasta en sus últimas consecuencias el principio plotiniano de que *el alma es puramente activa en su conocimiento*, se estaría abocado a sostener que ella produce tanto la *manera* de

⁵⁰ “No se hacen propiamente ni la materia ni la forma ni el accidente. Sino aquello que se hace es la cosa subsistente. Pues como el hacerse se termina en el ser, propiamente le conviene el hacerse a aquello a lo que le conviene ser por sí, a saber, a la cosa subsistente; luego ni la materia, ni la forma ni el accidente son creados, sino concreados” (*De Pot.*, q3 a1 ad12).

⁵¹ Plotino, *Enéadas*, IV 6, 1.

⁵² “Non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt sicut ipsa mens”. *De Trinit* IX c4.

⁵³ Guillermo de París, *De Anima*, V 5; ed. Aureliae 1674, 119.

⁵⁴ Enrique de Gante, *Quodlib* V q14; *Quodlib* XIII q11. También fue defendida íntegramente por Alcuino, Escoto Eriúgena, Guillermo de St. Thierry, Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre y Rogerio Bacon.

conocer como el *objeto* de conocimiento. Esto sería idealismo. Pero los agustinianos del siglo XIII que habían sido influidos por Plotino no vieron el alcance idealista o subjetivista del principio monoenergético: nunca abandonaron conscientemente el realismo; pero tampoco dieron nunca una explicación clara de esa relación entre las facultades y el alma.

Lo cierto es que frente a esa posición monoenergética Tomás de Aquino coloca el alma y las facultades en dos ámbitos categoriales distintos, a saber, el de la sustancia y el de los accidentes cualitativos. No hay indicios de que esta tesis se encuentre en los escolásticos pretomistas⁵⁵. Tesis que se manifiesta en un realismo gnoseológico y antropológico.

Porque si desde el realismo se afirma la índole extramental del objeto frente al sujeto, entonces el conocer debería de ser visto como un padecer, una pasividad que se mantiene a lo largo del conocimiento mismo. Ese realismo gnoseológico tiene en su base un realismo antropológico, consistente en dos postulados. 1º Que la diversidad de actividades psíquicas supone principios o potencias diversas en el alma, de modo que tanto las actividades como las potencias pertenecen al mismo género ontológico, a saber, el de accidente o propiedad. 2º Que el alma, perteneciente al género de sustancia, no es principio inmediato de sus actividades: la actividad del alma humana no es sustancial –como lo sería en un ser infinito–, sino accidental⁵⁶. Si la sustancia del alma fuese siempre activa, ya no estaría en potencia para una actividad ulterior; ni el conocimiento, como actividad particular, sería pasivo.

Planteado así el asunto de los dos niveles ontológicos en que el alma y las potencias se colocan, a saber, respectivamente en el de

⁵⁵ Si no se distinguen realmente el alma y sus potencias se corre el peligro de escudarse en un actualismo espiritualista que puede dar lugar a un dualismo antropológico entre el alma y el cuerpo. La conjuración tímida de este peligro vino de la mano de Alejandro de Alés, Juan de Rupella, San Buenaventura y Juan Peckham, quienes vieron la necesidad de admitir esa distinción real, aunque fueron vacilantes en su desenlace: porque aceptaron entre el alma y sus potencias una identidad *sustancial* seguida de una hermética distinción *esencial*.

⁵⁶ "Solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse: sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad actum suum, ita se habet essentia ad esse; in solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est eius essentia" (*STh* I q79 a1).

sustancia y el de accidente, parecería lógico mantener que las potencias o facultades emanan inmediatamente de la sustancia. De suerte que el principio de emanación habría de dar cumplida cuenta de la relación entre la sustancia del alma y sus facultades. Y eso es lo que piensa el Aquinate.

Sin embargo, esa emanación de las facultades no puede ser interpretada como una acción. Lo cual acarrea un nuevo problema que ahora cumple desarrollar.

2. Frente a la pregunta de si las facultades o potencias emanan de la esencia del alma, el Aquinate se encuentra con una postura negativa, representada por objeciones referidas a la posible causalidad de las potencias por el alma⁵⁷. De especial interés es aquí la objeción que niega que las facultades emanan del alma, porque el modo de causar que tiene la emanación implicaría cierto movimiento (*emanatio quendam motum nominat*) desde el alma a sus potencias, movimiento que invalidaría la tesis de que el alma no es inmediatamente operativa.

Antes de responder a esa objeción, Tomás de Aquino recuerda tres tesis aristotélicas sobre el particular. Primera, que las potencias o facultades del alma son *proprietates naturales ipsius*: propiedades naturales de ella⁵⁸. Segunda, que el sujeto es causa de sus ac-

⁵⁷ Tomás de Aquino, *STh*, I q77 a6 ob3.

⁵⁸ La condición de posibilidad para hablar de emanación de las facultades es que estas se distingan *realmente* del alma. Si no hay distinción, huelga plantear la emanación. Sobre si las facultades se distinguen de la sustancia, de la cual son potencias, los nominalistas (Gabriel, Ockham, Gregorio) negaron que hubiera tal distinción, ni realmente ni formalmente. En cambio, Escoto afirmaba que las potencias se distinguen del alma no realmente, sino formalmente (*In II Sent*, d16 q1). Durando (*In I Sent*, d3 2^a q3) y San Buenaventura (*In I Sent*, d3 2^a q3) sostienen que las potencias intelectivas y sensitivas se distinguen realmente de la sustancia del alma, porque el efecto de estas y sus operaciones son algo accidental; mas las potencias vegetativas, en virtud de que producen la sustancia –bien generando, bien nutriendo–, no se distinguen del alma misma, pues lo que producen es la sustancia. En general, los tomistas sostienen que todas las potencias del alma se distinguen realmente de la sustancia. El argumento tomista es el siguiente: si la sustancia fuese un principio inmediato de operación –si obrara esencial e inmediatamente–, siempre estaría operando en acto, y ello por su actualidad primera; pero lo cierto es que no está siempre en acto operando. La operación es en las criaturas un accidente: algo que procede de la sustancia, y unas veces está en ella

cidentes propios (*propriorum accidentium*), distintos de los accidentes extrínsecos. Tercera, las facultades o potencias del alma emanan de su esencia lo mismo que de su causa: *sicut a causa*, es la expresión de Tomás. El problema que el mismo Santo nos deja, antes de entrar en la solución a la objeción, es este enigmático adverbio *sicut*, el cual no significa aquí unívocamente que una potencia o facultad sea sin más un efecto que viene de una causa, sino que viene del alma *lo mismo que* de una causa. La analogía abre aquí un espacio intelectual para comprender que en la respuesta se invoque el término emanación.

La potencia o facultad es un accidente propio y necesario (*proprio et per se*), producido por el sujeto; con respecto al accidente extrínseco, el sujeto se limita a recibirlo, pues quien lo produce es un agente externo. Pues bien, si el accidente propio es causado por el *sujeto* en cuanto éste se halla en acto, y si el *sujeto* de las facultades o potencias es o bien el alma sola en su actualidad de forma sustancial o bien el compuesto de alma y cuerpo —que a su vez está en acto por el alma—, se sigue que todas las potencias o facultades emanan de la esencia del alma como de su principio (*omnes potentiae animae... fluunt ab essentia animae sicut a principio*)⁵⁹.

3. Establecido así el planteamiento general, Santo Tomás responde a la objeción antedicha —que la emanación sería una mutación que va del alma a las facultades— indicando dos cosas: primera, que los accidentes propios —en este caso, las facultades o potencias— no emanan del sujeto por medio de una mutación, sino por medio de una resultancia natural (*non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem*); segunda, que

y otras veces falta; la sustancia, en realidad, no siempre es operativa en acto segundo. De lo cual se sigue que la operación es un accidente. De ahí que la potencia —que es el principio próximo que emite la acción y se especifica por la acción— debe ser un accidente distinto de la sustancia. La potencia que se dirige al acto es una potencia especificable por el acto y se ordena a él esencialmente. Pero la sustancia no puede especificarse por la operación, porque en su especie y esencia no depende del acto segundo, que es la operación, dado que el acto segundo es accidente; siendo así que el accidente supone constituida ya toda la sustancia y es sustentado por ella en el ser (*STh*, I q77 a1). De ahí se sigue que incluso las potencias vegetativas deben distinguirse de la sustancia del alma.

⁵⁹ Tomás de Aquino, *STh*, I q77 a6.

esa resultancia acontece lo mismo que de una cosa resulta otra (*sicut ex uno naturaliter aliud resultat*), como de la luz el color⁶⁰. De nuevo el enigmático adverbio *sicut –lo mismo que–* pone una exigencia de explicación, la cual repercute en el modo mismo en que acontece la emanación.

Retengamos por ahora que las facultades o potencias *emanan* de su causa a modo de resultantes y no a modo de acción.

4. Santo Tomás deja caer este *sicut* (este *a modo de*, o este *lo mismo que*), produciendo no poca perplejidad en los posteriores escolásticos.

Por ejemplo, Suárez⁶¹ llegó a pensar que las facultades o propiedades resultan de la esencia mediante una verdadera acción, e incluso en momentos distintos o separados de la producción de esa cosa, de la cual resultan, como cuando el agua caliente pasa a fría.

Los escotistas, en cambio⁶², pensaron que hay dos tipos de propiedades. Unas se identifican con la sustancia, como las potencias activas y entidades similares, las cuales no emanarían internamente de la sustancia, sino que se hacen por la acción misma del generante externo. Y habría también propiedades que se distinguen de la sustancia, como la cantidad o las relaciones extrínsecas, las cuales emanan internamente de la sustancia, mas por medio de una verdadera acción.

Los tomistas más renombrados dijeron que no hay acción alguna que, surgida de la esencia, termine en las propiedades o facultades; sino que por la misma acción del generante externo, cuyo término *inmediato* es la naturaleza o sustancia producida, resultan de manera *mediata* las propiedades. Es lo que acerca de las propiedades enseñaron⁶³ Cayetano, el Ferrariense⁶⁴; y en España, Soto⁶⁵ y Juan de Santo Tomás⁶⁶, entre muchos otros.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *STh*, I q77 a6 ad3.

⁶¹ F. Suárez, *Disputationes Metaphisicae*, (cit. *DM*), d18 sect3 n4-9.

⁶² P. Fuente, *II Phys*, q4 diffic4 a4.

⁶³ Tomás de Vio Cayetano, *In I STh*, q77 a6 ad3.

⁶⁴ Francisco de Silvestre El Ferrariense, *In IV CG*, c65 § ad diffic.

⁶⁵ Domingo Soto, *In Logica*, cap. *De Proprio*.

⁶⁶ Juan de Santo Tomás, *Philosophia Naturalis*, I q12 Ap; IV q2 a2-3.

La solución de los tomistas es, pues, que si la emanación de las facultades se considera respecto al agente externo, es entitativamente la misma actividad del generante. Pero si la emanación es considerada respecto a la esencia de la cual emana la propiedad, no es una acción, sino la conexión de las propiedades con la esencia, la cual exige que, una vez puesta la acción del generante, por ella misma resulten las propiedades. Esta solución responde a la doctrina del Angélico, antes mencionada, a saber: que “la emanación que el accidente propio hace desde el sujeto no acontece mediante una mutación, sino que es una resultancia natural”⁶⁷.

5. Por tanto, Santo Tomás distingue de nuevo entre *emanación* y *mutación*; esta última es una *acción categorial*, la cual surge mediante mutación que hace surgir (*educit*, es la expresión latina) ese accidente del sujeto y lo une a él. Negar que esa resultancia sea mutación equivale a negar que sea acción categorial.

La razón fundamental de todo esto es que resulta *superfluo* e *imposible* poner una nueva acción, distinta de la generación, en vez de una emanación de propiedades⁶⁸.

Superfluo, porque la misma acción que, desde fuera, da la forma sustancial otorga también lo que se sigue de esa forma. O sea, la acción del generante no se queda varada en la escueta sustancia generada, sino que la produce labrada con los accidentes, justo de aquellos que la sustancia necesita para existir y obrar. De suyo el generante pone su término, la sustancia generada, de modo total y absoluto; lo pone, pues, no sólo en el ser, sino en aquella disposición por la que pueda obrar, puesto que existe para obrar. Luego debe otorgarle aquellas determinaciones sin las cuales no puede existir ni obrar, como son los accidentes propios: en este caso, las facultades.

Y por eso es manifiesta la *imposibilidad* de que la emanación sea una acción distinta de la generación, o sea, producida por la misma esencia de la cosa generada. Porque la mera sustancia no puede producir algo mediante verdadera acción: se requiere de una

⁶⁷ Tomás de Aquino, *STh*, I q77 a6 ad3. Y lo mismo afirma en *STh*, I q77 a7 ad1: “Las potencias del alma emanan de su esencia no por transformación, sino por natural resultancia y coexisten con ella”.

⁶⁸ Juan de Santo Tomás, *Philosophia Naturalis*, I q12 Ap; IV q2 a2-3.

potencia operativa para emitir esa acción, la cual no puede ser causada inmediatamente por la sustancia; y si de otro modo fuera, se inutilizaría la distinción tomasiana entre las potencias operativas y la sustancia. Por tanto, cuando el Angélico dice⁶⁹ que el *sujeto*, en cuanto está en acto, es productivo o causa el accidente llamado propiedad, y en cuanto está en potencia es receptivo, no se refiere a ser productivo mediante una acción emitida por el sujeto mismo, sino a la emitida por el generante, el cual llega a las propiedades *mediante* la misma sustancia que ha puesto en acto. La emanación viene a ser una *mediación actualizante* en sentido estricto⁷⁰.

Y así, la sustancia es el principio de las propiedades, pero no en cuanto primariamente emite la producción de ellas, sino en cuanto es *medio* y razón de que la acción del agente progrese hacia ellas, de suerte que la generación no se quede paralizada en la sustancia, sino mediante ésta pase ulteriormente a las propiedades. De este modo, la sustancia es principio de ese tránsito ulterior y, por razón de su conexión con la propiedad, auxilia y conduce ese progreso de la acción. *La emanación es la progresividad, la fecundidad misma de la acción del generante*. Cabe entonces entender que la sustancia no está ociosa y en quietud, sino que verdaderamente obra por la acción de la generación, no emitida por sí misma, sino terminada en ella misma, en virtud de su progresión ulterior. Podríamos, no obstante, preguntar: ¿qué condición faltaría para que la emanación fuese una verdadera acción? A lo que debería responderse que respecto del generante no falta ninguna, porque desde esa perspectiva se trata de una verdadera acción. Ahora bien, a la emanación le falta, en su misma esencia, que sea el primer principio de donde comienza el movimiento, pues no es la emanación la que da comienzo al movimiento, sino el generante⁷¹.

Y esta es la explicación del enigmático adverbio *sicut*, empleado por Santo Tomás. Con esta solución se logran tres cosas. Pri-

⁶⁹ En *STh*, I q77 a6, según hemos visto.

⁷⁰ Suárez estima (*In de Anima*, l2 c3 n10 y *DM*, d18 sect3 n4-9) que la *emanación* es una verdadera y propia acción de la naturaleza sustancial, distinta de la acción del generante que produce la sustancia. Por tanto, Suárez indica que debemos decir absolutamente que el generante no solo genera la forma o sustancia, sino también las propiedades: el agente produce la sustancia dotada de sus principios y accidentes, de los cuales necesita la sustancia para obrar.

⁷¹ Juan de Santo Tomás, *Philosophia Naturalis*, I q12 Ap; IV q2 a2-3.

mera, evitar una *doble* acción –una de la esencia, otra del generante– con respecto a la propiedad. Segunda, mantener que el generante influye y alcanza las propiedades. Tercera, salvar la verdadera y propia eficiencia del sujeto respecto a las propiedades, sin ser distinta de la acción del generante.

* * *

La misma argumentación habría que seguir para mostrar otros usos que, en el nivel operativo, hace Santo Tomás del término emanación: pues una facultad puede emanar de otra⁷², el conocimiento y el amor emanan de las facultades respectivas de conocer y querer⁷³. Pero, después de lo dicho, esto es algo que se comprende de suyo.

En fin, para ese acontecer que es un orden de originación el Aquinate no encuentra otro término técnico más idóneo en los

⁷² También enseña Santo Tomás que una facultad o una propiedad puede emanar de otra, y no inmediatamente de la esencia, cuando entre estas potencias hay un orden o una subordinación (*STh*, I q77 a7 ad1; *In III Sent*, q4 a3; *In II Sent*, q1 a2). Pues, en el caso de las facultades, una emana de otra por existir una conexión necesaria entre ellas, pero según un orden, de suerte que una cosa es razón de la otra. Entre las facultades hay semejante conexión y orden, de modo que una no comparece si no es mediante otra, al igual que la voluntad no es sino mediante la inteligencia, y los sentidos exteriores son por razón de los interiores. Luego estas facultades son alcanzadas por el generante en cuanto una es razón o medio de alcanzar la otra; esa generación no puede inmediatamente alcanzar a todas por igual, sino que alcanza una *porque* está conectada con otra, al igual que alcanza la primera propiedad porque está conectada con la esencia. La emanación de una potencia de otra no se fundamenta sino en la subordinación de la potencia más imperfecta a la más perfecta. Pues siempre emana lo más imperfecto de aquello que es más perfecto, no al contrario (*STh*, I q77 a7): “las potencias del alma que son anteriores en el orden de perfección y de naturaleza son principios de las otras a modo de fin y de principio activo”.

⁷³ Hay un paralelismo en Santo Tomás entre *emanatio affectus* y *emanatio intellectus* (*STh*, I q27 a1c; q34 a2c; *Contra Gentes* (cit. CG), IV c42; *De Ver*, q4 a2 ob7): emanación que se realiza a partir de la facultad volitiva y de la facultad intelectual. Y son diversas las expresiones utilizadas por el Aquinate: *emanatio intellectualis et affectus*, *emanatio intellectus*, *emanatio intelligibilis*, *emanatio simplex*.

idiomas de origen latino que el referido: *emanación*. Y a lo largo de toda su obra realiza el proyecto neoplatónico que se muestra en la *Contra Gentes* bajo un principio estatutario: “Como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más potente y más digna, se sigue que cuanto más se alejan del primer principio las cosas, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Conviene, por lo tanto, que el proceso de la emanación (*processum emanationis*) que deriva de Dios se unifique en el mismo principio, pero se multiplique según las cosas más inferiores en las cuales termina”⁷⁴.

Juan Cruz Cruz
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
jcruz@unav.es



⁷⁴ Tomás de Aquino, *CG*, IV 1 (Proemio).