

**César Oswaldo Ibarra
Celina A. Lértora Mendoza**
Editores

XVIII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval

*Respondiendo a los Retos del Siglo XXI
desde la Filosofía Medieval*

ACTAS



**Ediciones RLFM
Buenos Aires**

La causalidad creadora en Tomás de Aquino: una aproximación a sus niveles de sentido

Fernando Martin De Blassi

UNCuyo / CONICET, Mendoza - Argentina

En el marco de la doctrina de la causalidad, Tomás de Aquino observa que el efecto es conocido por su causa, debido a que la naturaleza de ésta es más inteligible, aun cuando en el hombre, el proceso de conocimiento suponga que los efectos sean más conocidos que las causas y que, por tanto, se deba comenzar primero por lo particular que cae bajo el sentido a fin de remontarse hasta el conocimiento de las causas últimas y universales¹, dado que “lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo”². Este último enunciado depende conceptualmente de la tesis primera del *Liber de Causis* (= *L. d. C.*), que reza del siguiente modo: “Toda causa primera influye más en su su efecto que la causa universal segunda”³, dado que la potencia de la causa primera extiende su operación de un modo más sublime e imprime una moción más intensa sobre el efecto de la causa segunda⁴. De allí que Tomás de Aquino, apelando a las proposiciones LVI y LVII de la *Elementatio Theologica* de Proclo⁵, comente al respecto que toda causa está en acto antes que su efecto y posee la capacidad de hacer subsistir un mayor número de seres⁶. Asimismo, lo primero en todo es, por naturaleza, lo más perfecto y tiene mayor inherencia que las causas más próximas a determinados efectos. De modo que el efecto debe su substancia a la causa primera pues de ella recibe remotamente la potencia para obrar⁷.

¹ Cf.. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, trad. de J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 37. Para los textos digitalizados de la *Opera Omnia Aquinatensis*: <https://www.corpushomisticum.org/iopera.html>

² *Ibid.*, I, 13, p. 42.

³ *L. d. C. I*, I. Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld, Hamburg, F. Meiner, 2003.

⁴ Cf.. *L. d. C. I*, 14; 16-17.

⁵ Cf.. E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963².

⁶ Cf. *Exposición...*, I, 15 y 24, pp. 43-44.

⁷ Cf. *ibid.*

El Aquinate considera que tal principio fundamenta la semejanza causal que las criaturas poseen con respecto al Creador, en la medida en que la creación es comprendida como el primer efecto producido por la bondad divina. Como quiera que Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas⁸, no le conviene actuar en vista de algún fin sino que sólo le compete comunicar su perfección, que es su bondad. Por su parte, las criaturas intentan alcanzar su respectiva perfección mediante su retorno al Creador⁹. Por lo que respecta a la semejanza de que gozan las criaturas, Tomás de Aquino afirma lo siguiente en la *Summa contra Gentiles* (= *S. c. G.*):

“Como los efectos son más imperfectos que sus causas, no convienen con ellas ni en el nombre ni en la definición; sin embargo, es necesario encontrar entre unos y otros alguna semejanza, pues de la naturaleza de la acción nace que el agente produzca algo semejante a sí, ya que todo ser obra en cuanto está en acto. Por eso la forma del efecto hállase en verdad de alguna manera en la causa superior, aunque de otro modo y por otra razón, por cuyo motivo se llama ‘causa equívoca’ [...] De este modo, Dios distribuye también todas sus perfecciones entre las cosas, y por esto tiene con todas semejanza a la vez que desemejanza”¹⁰.

De lo dicho se infiere que el concepto de causa designa la capacidad que tiene un agente primario para determinar un efecto según la forma en virtud de la cual ese agente opera. En esto mismo consiste el significado de causa, conviene a saber, en la potencia para producir algo semejante a sí mismo¹¹. De acuerdo con ello, se advierte que la relación de causalidad conlleva una asimetría entre los términos implicados en ella, porque no conviene decir que una causa es semejante a su efecto sino, antes bien, lo contrario. El Aquinate asevera que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o forma, así como la imagen se corresponde con la idea que hay en la mente del escultor o bien la prole, con la forma de sus progenitores y no a la inversa. Por lo que atañe a la creación, la semejanza consiste, por cierto, en el término hacia el cual se ordena el movimiento de asimilación. En este sentido, tal movimiento

⁸ Cf. *Summa Theologiae* (= *S. Th.*). I, q. 44.

⁹ Cf. *S. Th.* I, q. 44, a. 4, sol.

¹⁰ *S. c. G.* I, cp. 29.

¹¹ Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 3, sol.

corresponde de suyo a la criatura, puesto que ella participa de aquellas perfecciones que tienen en Dios su fundamento último¹².

La semejanza expresa, por lo demás, una relación inteligible entre la causa y su efecto. Por su forma, el efecto manifiesta cuál es el tipo de causa de donde procede. El Aquinate no deja de señalar que la semejanza propia de las criaturas es imperfecta y que ellas no logran mostrar cabalmente cómo Dios es en sí mismo. Así las cosas, el vínculo que puede trazarse entre la criatura y el Creador no permite decir en términos positivos en qué consiste la esencia divina propiamente dicha. Por lo tanto, no es posible dar con algún nombre susceptible de ser predicado con el mismo significado tanto para Dios cuanto para la criatura. A propósito de esta deficiencia en la semejanza por parte del efecto, Tomás suele hablar de una causa analógica (*agens analogicum*), es decir, de una semejanza que el efecto posee con respecto a la causa pero de acuerdo con una cierta analogía¹³. Conforme con estas consideraciones, arguye lo siguiente: el “agente universal, aun cuando no sea unívoco, sin embargo no es completamente equívoco, porque, de serlo, no podría obrar algo semejante a sí mismo; pero puede decirse que es agente analógico, como en las atribuciones todos los unívocos son reducidos a un primero no unívoco, sino análogo, que es el ser”¹⁴. Tomás recurre también a la autoridad de Dionisio Areopagita¹⁵, quien afirma en su *De divinis nominibus* IX (7) que las cosas son a la vez semejantes y desemejantes (Τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια θεῷ καὶ ἀνόμοια): semejantes, en cuanto que ellas imitan, cada una según su propia medida, a Aquel que no puede ser perfectamente imitado (ἀμιμήτου); desemejantes, porque lo causado no posee toda la perfección que su causa posee¹⁶.

Se advierte, por lo demás, que Tomás utiliza una serie de términos despectivos para describir la conexión inteligible entre el Creador y las criaturas. El Doctor angélico dice que la criatura posee una semejanza con la bondad divina “remota y

¹² Cf. *S. c. G. I*, cp. 29.

¹³ Cf. R. A. Te Velde, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden-NY, Brill, 1995, p. 95 ss.

¹⁴ *S. Th. I*, q. 13, a. 5, ad 1. Cf. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2; *S. Th. I*, q. 25, a. 3, ad 2; *De pot.*, q. 7, a. 5; a. 7, ad 7.

¹⁵ Cf. *S. c. G. I*, cp. 29.

¹⁶ B. R. Suchla (ed.), *Pseudo-Dionysius Areopagita de divinis nominibus*, Berlin-N.Y., De Gruyter, 1990, p. 212.

deficientemente”¹⁷. La insuficiencia en cuestión radica en el hecho de que las perfecciones que en Dios se hallan en grado eminente, simple e indiviso, en los seres creados, en cambio, se multiplican infinitamente¹⁸. Al parecer, esta manera de considerar la creación supondría identificarla con el estatuto ontológico de una caída¹⁹. Con todo, la imágenes metafóricas de caída y dispersión no harían justicia al concepto bíblico de un Dios, cuya sabiduría ha dispuesto y ordenado todas cosas conforme con su número, peso y medida (*Sap.* 11, 21). El *Salmo* 103 (24) afirma que Dios hizo todo con sabiduría (*omnia in sapientia fecisti*) y, por su parte, el relato archiconocido del *Génesis* (1, 31) revela que Dios vio que todo lo hecho por Él era muy bueno. En el plano de la reflexión teológica, Tomás de Aquino explica que Dios “no puede hacer nada que no responda a lo dictado por su sabiduría y bondad”, al punto tal que ejecuta su obra en las cosas creadas “según el orden adecuado y la proporción”²⁰. Todo lo que a la criatura le compete en razón de la justicia, es decir, todo lo que le corresponde como algo debido a su estructura natural, depende exclusivamente de la voluntad divina, que es el fin último de toda perfección. Tomás no vacila en sostener que Dios, por su misma bondad, otorga todos los bienes necesarios a las criaturas incluso con mayor largueza que la exigida por el débito, puesto que su donación incesante sobrepasa con creces toda proporción exigida por la criatura. De allí que la eficacia divina se mantenga como el fundamento incesante de toda su obra. Al ser causa primera y universal, actúa con más fuerza que la causa segunda²¹.

En consecuencia, si el mundo creado fuese el resultado de una degradación ontológica, no se explicaría la intención de una voluntad que, por ser propia del Bien supremo, produce y ama efectos concomitantes con su mismo designio. Además, no tendría sentido que Dios fuese la causa primera y final de los seres, si estos últimos no tendiesen hacia el bien y la perfección de sus potencias. Por otra parte, si la creación constituye un envilecimiento de la actividad divina, no tiene sentido la

¹⁷ Cf. *S. Th.* I, q. 6, a. 4, sol.

¹⁸ Cf. J. F. Wippel, “Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing”, *The Review of Metaphysics*, 38, n. 3, 1985 563-590.

¹⁹ Cf. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966, p. 423.

²⁰ *S. Th.* I, q. 21, a. 4, sol.

²¹ Cf. *Ibid.*

teleología que rige y gobierna el mundo, por ser evidente que éste en su conjunto se mueve de acuerdo con un principio perfecto, capaz de garantizar el desarrollo pleno de su potencial operativo. Ante las inquietudes planteadas, cabe entonces demandarse lo siguiente: ¿de qué manera Tomás de Aquino intenta resolver el dilema en cuestión? Porque si bien es cierto que entre Dios y las criaturas se tiende un abismo infranqueable, ello no habilita para suponer el absurdo de que el mundo esté privado desde sus orígenes de una subsistencia óptima²².

En *S. Th.* I, q. 4, a. 3, Tomás se pregunta si alguna criatura puede asemejarse a Dios. Se dice que una cosa es semejante a otra en virtud de la correspondencia o comunicación formal que una guarda con respecto a otra. Sin embargo, ninguna criatura coincide con Dios en la forma, ya que ninguna esencia creada es su misma existencia²³. A diferencia de Dios, a toda criatura le es inherente una composición fundamental entre su *esse* y su *essentia*²⁴. Esta distinción ontológica entre Dios y la criatura excluye toda posibilidad de una semejanza unívoca a nivel categorial²⁵.

Por el acto de creación, Dios establece una relación positiva, entre su esencia y el ente creado²⁶. Esta relación de semejanza no es recíproca porque Dios no está ordenado a la criatura. Por ello se dice que la creación es una relación de cuño mixto²⁷. Tomás precisa que la creación añade algo a la criatura sólo según la relación, pues lo creado no se produce ni por movimiento ni por mutación o alteración²⁸. Como la relación requiere de dos extremos, se pueden distinguir tres tipos de relación, según que la relación sea una realidad de naturaleza en ambos extremos, según una realidad de razón o bien una realidad de naturaleza en un extremo y una de razón en el otro. La relación mixta se da cuando los dos extremos

²² Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo Tommaso d'Aquino*, Roma, EDIVI, 2010, p. 469 ss.

²³ Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 3, obj. 3.

²⁴ Cf. *De ente et essentia* I, 5.

²⁵ Cf. *De pot.*, q. 7, a. 7, sol.

²⁶ Cf. P. Roszak, "Creación en cuanto relación en santo Tomás de Aquino":

https://www.researchgate.net/publication/324844680_Creacion_en_cuanto_relacion_en_santo_Tomas_de_Aquino.

²⁷ Cf. J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*, Tucumán, Ed. UNSTA, 2011, pp. 582-586.

²⁸ Cf. *S. Th.* I, q. 45, a. 2; *S. c. G.* II, cp. 18, n. 952.

no son del mismo orden, de modo que uno se halla ordenado realmente al otro pero no a la inversa, es decir, cuando entre ambos hay una dependencia que no es recíproca. Este tipo de relación es el que Tomás establece para dilucidar la relación que Dios tiene con respecto al mundo creado²⁹.

El mundo existe, es conservado en el ser y perfeccionado bajo la acción divina. Sin embargo, todo ello sucede de parte de Dios sin ningún tipo de modificación o alteración intrínseca. Dios no se vuelve más perfecto por estar ordenado al mundo. Él tampoco crea por necesidad de su naturaleza sino por intelecto y voluntad. El crear nada añade a Dios, nada le cambia pues Él se identifica con esa actividad. De allí que si existe una relación de Dios con lo creado es tan sólo en el orden nocional, en la medida en que Él crea de acuerdo con sus propias ideas, que son los arquetipos de los seres³⁰. En las criaturas, en cambio, sí hay una relación real a Dios, porque ellas están contenidas bajo el orden divino de donde proceden. Considerada activamente, la creación designa la acción misma de Dios, que atañe a su esencia creadora. Por otra parte, la creación no pertenece al género de la pasión, por el hecho de que no conlleva la noción de cambio. En cuanto relación real del efecto creado, la creación muestra una dependencia con respecto al principio que la origina. Por esta razón, Tomás afirma que

“la creación no puede entenderse como un movimiento, que se desplegara antes del término del movimiento, sino que se entiende como ya realizada; por eso, en la creación misma no se incluye un cierto acceso al ser, ni una transmutación por parte del creador, sino únicamente el comienzo del ser y la relación al creador de quien recibe el ser; y así la creación no es realmente otra cosa que una cierta relación a Dios junto con una novedad de ser”³¹.

De modo que la semejanza propia de las criaturas se funda en una relación causal cuyo principio estriba en el acto mismo de creación. De hecho, la doctrina tomasiana de la creación es desarrollada sobre la base del concepto de causalidad³². El punto de

²⁹ Cf. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1952, p. 554 ss.

³⁰ Cf. G. T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington, The Catholic University of America Press, 2008, *passim*.

³¹ Cf. *De pot.*, q. 3, a. 3, sol.

³² Cf. M. Beuchot, “El concepto de creación en santo Tomás y algunos antecedentes suyos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 2010: 73-80.

partida para este argumento dice que todo agente o principio operativo, cuando obra, es capaz de producir algo semejante a sí mismo. Por consiguiente, el efecto tiene que poder asimilarse en cierto sentido a la causa de su procedencia. Ello no obstante, conviene puntualizar que la semejanza causal posee grados de perfección³³. Hay un tipo de semejanza plena que se halla cuando la causa y el efecto pertenecen a una misma especie. En este caso, la forma de la causa informa el efecto de acuerdo con su misma *ratio*, de modo que ambos, causa y efecto, se dicen unívocamente. Esta clase de causalidad *unívoca* corresponde típicamente a los procesos naturales de la generación, toda vez que entre ambos términos existe una sinonimia completa. Así, es dable afirmar, por ejemplo, que un hombre engendra a otro hombre o bien que el fuego siempre calienta y la nieve siempre enfría. Si el efecto, en cambio, no se asimila a la causa de acuerdo con la misma especie; la semejanza, entonces, se realiza conforme con una similitud genérica. Para Tomás de Aquino este tipo de causalidad puede ser ejemplificado con la imagen del sol, en la medida en que todo lo generado a partir de la virtud solar no recibe la misma forma del sol sino el calor generado a partir de aquel. De esta manera, se dice que la naturaleza generada posee cierto parentesco y afinidad con el sol.

Ahora bien, si hay una causa que no cae ni dentro de un género próximo ni dentro de una especie concreta, el grado de semejanza con ella habrá de ser menos perfecto y determinado. En este último caso, el efecto no se asemeja a la causa de acuerdo con la misma especie o el mismo género, sino que lo hace según una cierta analogía. Precisamente, de acuerdo con este tercer grado de semejanza, se dice que el efecto último participa de su causa primera. Todo lo que es causado por Dios, participa de Él en virtud de cierta semejanza causal, con respecto no a la misma especie o género sino al ser que es común a todas las cosas. Por tanto, en la medida en que las criaturas existen, ellas se asemejan a Dios como al principio universal de todo ser. Aunque la semejanza en cuestión sea de índole remota, es necesario que exista un vínculo de naturaleza analógica, incluso en el plano de la creación, a fin de que lo creado se remita inteligiblemente al Creador³⁴. Todos y cada uno de los entes se asemejan a Dios y participan de su bondad en el sentido de que proceden de Aquel que es ser por esencia³⁵.

³³ Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 3.

³⁴ Cf. *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, ad. 2.

³⁵ Cf. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1953², p. 364 ss.

Por lo que atañe a la multiplicidad inherente a los efectos creados, es oportuno recordar que la diversidad mentada está contenida en el poder de la causa primera, en virtud de cuya potencia los efectos preexisten en la causa de manera unificada, no como individuos sino como principios susceptibles de imitación. Esto último quiere decir lo siguiente: las formas, que se diversifican en el orden propio de las criaturas, preexisten en Dios no en cuanto entes sino como arquetipos ejemplares del mundo, que son concebidos por el intelecto divino y que se identifican con la misma esencia creadora³⁶. El símil con el sol citado *supra* muestra de qué manera la diversidad de los efectos responde, en última instancia, a una causa unitaria que actúa como fundamento de la multiplicidad. En este punto, el Aquinate hace descansar su argumento sobre la base de los escritos dionisianos³⁷. Así como el poder universal del sol es capaz de extenderse sin merma de su riqueza hacia múltiples seres, así también la creación es comprendida en términos de una efusión de la Bondad infinita³⁸. De allí que cada uno de los seres refleje, según la medida de sus posibilidades, la bondad simple y perfecta de Dios³⁹.

La problemática final que no convendría dejar pasar estriba en el punto de si la tradición neoplatónica es compatible con la del Dios bíblico que dispone lo creado según el orden establecido por su sabiduría. De acuerdo con la procesión neoplatónica, el origen del ser se parece más a una sobreabundancia de la Bondad⁴⁰, un concepto que entraña dispersión y pérdida de unidad⁴¹. En este sentido, la imagen de una difusión del ser no termina por explicar satisfactoriamente cómo es que una multiplicidad de efectos podría ser el objeto de intención de una potencia creativa y, por tanto, de un designio voluntario⁴². Tomás emplea a su vez otro modelo explicativo, según el cual la creación es comparada con una obra de arte. Siguiendo

³⁶ Cf. *De pot.*, q. 7, a. 5.

³⁷ Cf. *De div. nom.*, V (8).

³⁸ Cf. *S. Th.* I, q. 4, a. 2, ad 1.

³⁹ Los postulados del neoplatonismo de la donación sin merma y de la “huella” del principio se formulan ya en Numenius, *Fragments*, éd. E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973, frg. 14 & 41.

⁴⁰ Cf. Plotino, V 2, 1, 5-13.

⁴¹ Cf. J. Inglis, “Emanation in Historical Context: Aquinas and the Dominican Response to the Cathars”, *Dionysius*, XVII, 1999: 95-128.

⁴² G. Lafont, *Estructura y método en la «Suma Teológica» de S^o T. de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964: 59-74.

este planteo, Dios se asemeja a un artífice que produce una obra de acuerdo con la idea presente en su intelecto. Sobre la base de este plexo metafórico que busca comprender la creación con la imagen que brinda el quehacer artístico, Dios produce consciente y voluntariamente un efecto en conformidad con la idea presente en su mente, que determina a su vez cómo habrá de concretarse ese efecto particular⁴³.

Según lo aducido por Tomás, la esencia divina es la razón propia y la semejanza de los diversos seres. Él afirma que, así como lo conocido se halla en la mente del cognoscente a modo de forma, así también Dios tiene un conocimiento de los seres creados pero no propio, puesto que no necesita conocer algo con independencia de su propia substancia inmaterial. De lo contrario, necesitaría de los entes para conocer y, por ende, para vivir, toda vez que Dios es su propio pensamiento subsistente. Dios es la razón ejemplar de todos y de cada uno de los entes, en la medida en que Él, a través de un único acto simple y eterno, se conoce y ama a sí mismo, a la vez que conoce las múltiples maneras con que su esencia puede ser participada por el resto seres. Por consiguiente, la esencia divina comprende en sí las excelencias de todos los seres no a modo de composición sino de perfección. Así las cosas, cuando Dios conoce su esencia como imitable por la vida sin conocimiento, ve la forma propia de la planta; si, por el contrario, Él conoce su esencia como imitable por el conocimiento no intelectual, ve la forma propia de animal y así con el resto de los seres. En la medida en que ha sido pensada por la sabiduría divina, cada uno de los arquetipos posee una virtualidad infinita de actualización en los diversos participantes⁴⁴.

Para finalizar, conviene decir que el derrotero de este trabajo ha logrado mostrar de qué manera Tomás de Aquino justifica la razón de semejanza analógica en cada uno de los seres y el principio de la distinción entre ellos. Como lo distinto es principio de pluralidad, Tomás concluye que es necesario admitir en el intelecto divino una muchedumbre de ideas, que están presentes en Dios a modo de principios ejemplares y operativos de los distintos seres. Pero ello no supone que en Dios haya composición. Él es causa de los seres por su entendimiento, de modo que concibe la idea de una multiplicidad de seres subsistentes sin la necesidad de conocer esa totalidad con independencia suya. El entendimiento divino no conoce por otra especie que por su esencia, que es semejanza de todos los seres. Puesto que Dios

⁴³ Cf. *S. Th.* I, q. 44, a. 3.

⁴⁴ Cf. *S. c. G.* I, cp. 54.

entiende el propio orden de semejanza que cada criatura guarda con Él, se deduce que las *rationes* de las cosas no se distinguen realmente en el entendimiento divino sino en cuanto que Dios, al conocerse, conoce los múltiples modos con que las cosas se pueden asimilar a su bondad. Y, por lo tanto, Dios puede conocer la multitud de los seres mediante una sola especie inteligible, que es la esencia divina y mediante una única intención, que es el verbo o sabiduría divinos⁴⁵.

⁴⁵ Cf. *S. c. G. I*, cp. 51-53.