

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

LA PSICOTERAPIA DEL SOFISTA ANTIFONTE

IGNACIO GARCÍA PEÑA

DEL ALMA Y EL INTELLECTO EN EL *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

JOAQUÍN GARCÍA ALANDETE

**ALGUNOS RECURSOS ARTÍSTICOS BÁSICOS, DEL CONCEPTISMO
Y LA RETÓRICA, PARA LA APREHENSIÓN DE LAS IDEAS**

ARTURO ZÁRATE RUIZ

**SOBRE LA POSIBLE EMERGENCIA DEL PRINCIPIO
INTELLECTIVO HUMANO EN CONTINUIDAD CON**

LA EVOLUCIÓN FILOGENÉTICA

LORENZO VICENTE BURGOA

LA CAUSALIDAD DIVINA Y EL OBRAR DE LA CREATURA SEGÚN LA EXÉGESIS DE CORNELIO FABRO

Cristian Eduardo Benavides

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)*

Resumen: Sin negar que la creatura es causa directa e inmediata del acto en su propio orden, Tomás de Aquino afirma que Dios, en tanto Causa de todas las causas, es causa directa, inmediata y total de ese mismo acto. En el presente escrito se examinará cómo es el influjo de la Causa primera sobre la causa segunda, siguiendo en concreto la interpretación y exégesis de los textos del doctor medieval que realiza el filósofo italiano Cornelio Fabro.

Palabras Clave: Causalidad, Participación, Ser, Libertad, Acto

Abstract: Recognizing that creature is direct and immediate cause of the act in its own order, Aquinas argues that God, as Cause of all causes, is direct, immediate and total cause of that act. In this paper I examine the influence of the first cause on the second cause, following in particular the interpretation and exegesis of the texts of Aquinas carried out by the Italian philosopher Cornelio Fabro.

Key words: Causality, Participation, Being, Freedom, Act

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los temas centrales del itinerario especulativo de Cornelio Fabro es sin lugar a dudas el de la noción metafísica de participación¹. El filósofo italiano considera, en efecto, que esta noción designa el último punto de referencia de toda la obra de Tomás de Aquino². Mediante la noción de participación, Fabro procura, por un lado, que la obra del doctor medieval tome cierta distancia respecto de la tradición escolástica consignada en los manuales de la época así como también respecto de las direcciones históricas, sociológicas y apoloéticas del tomismo de su propio tiempo³. Y, por otro lado, procura una reactivación del principio que –según él– representa la máxima originalidad de la reflexión filosófica del dominico, a saber, la noción de ser (*esse*) como acto intensivo, acto de todos los actos⁴.

Entre los numerosos estudios de Fabro sobre esta cuestión deben nombrarse principalmente dos: *La nozione metafisica di partecipazione*, libro en el que se desarrolla un profundo análisis sobre el surgimiento teórico de la noción de participación en la metafísica del Aquinate, al tiempo que se insiste en la ruptura con el racionalismo escolástico⁵, y *Partecipazione e Causalità*, libro en el que se confronta el nuevo horizonte tomístico⁶ de la participación con las instancias filosóficas más decisivas del pensamiento moderno y contemporáneo, en especial con Hegel y Heidegger⁷.

¹ “L’itinerario di Cornelio Fabro ha conosciuto tre ambiti: l’approfondimento della nozione tomistica di partecipazione, la determinazione dell’essenza del moderno principio d’immanenza come ateismo radicale, la risposta a quest’ultimo del realismo classico cristiano recuperato nell’esistenzialismo di Kierkegaard” (M. NARDONE, “Cornelio Fabro: il desiderio di Dio di fronte al ‘rischio della libertà’”, en *Per Cornelio Fabro. Cinque saggi in memoria raccolti e introdotti da Danilo Castellano*, Udine, La nuova base, 1999, p. 23).

² El filósofo italiano expresa esto en los siguientes términos: “La nozione di partecipazione esprime pertanto nella speculazione tomistica l’ultimo punto di riferimento sia dal punto di vista statico della struttura della creatura come da quello dinamico della sua dipendenza da Dio: questa nozione assume dal platonismo il rapporto di esemplarità e distinzione assoluta fra l’ente partecipante e lo *Esse subsistens* e dall’aristotelismo il principio della composizione reale e della causalità reale ad ogni livello di partecipazione da parte dell’ente finito”. C. FABRO, “Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione”, en *Esegesi Tomistica*, Roma, P.U.L., 1969, p. 435.

³ Cf. C. FABRO, “Appunti di un itinerario”, en *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini, Maggioli, 1984, p. 20.

⁴ Fabro es explícito a la hora de indicar la novedad especulativa del Aquinate: “L’originalità teoretica della speculazione di S. Tommaso rispetto al pensiero classico, sia platonico come aristotelico, come rispetto al pensiero patristico e alla speculazione del suo tempo, è stata nel chiaro proposito di dare all’*esse* il significato di ‘atto’ emergente per eccellenza”. C. FABRO, “La problematica dello *esse* tomistico”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L., 1969, p. 103.

⁵ Cf. especialmente C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1939, “Introduzione”, pp. 1-25.

⁶ El término ‘tomístico’ se reserva a la interpretación que Fabro realiza de la obra de Tomás de Aquino, en tanto que “tomista” o ‘tomismo’ a la escuela que sigue la doctrina del doctor medieval.

⁷ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità secondo San Tommaso d’Aquino*, Torino, S.E.I., 1960, pp. 693.

El primer trabajo presenta un tratamiento de la noción de participación desde el punto de vista “estructural”, en tanto que el segundo trabajo mencionado –que es el que se sigue aquí de manera particular– ofrece un tratamiento de la noción de participación desde el punto de vista dinámico, o lo que es lo mismo, “causal”.

Pues bien, en este escrito se abordará específicamente la causalidad primera de Dios y su *intranseazione* en el obrar de la creatura como causa segunda, según el pensamiento de Tomás de Aquino y la exégesis de Cornelio Fabro. El propósito del mismo será el de mostrar, de manera concisa, la base o fundamento metafísico sobre el cual se sustenta o sostiene –según considera el propio filósofo italiano– la profunda y compleja problemática de la libertad humana.

2. LA CAUSALIDAD DE DIOS COMO FUNDAMENTO DEL OBRAR DE LA CREATURA

Según el análisis de Fabro, puede apreciarse un cierto paralelo entre el orden estático del ser y el orden dinámico del obrar libre. El mismo se presenta en dos tiempos, el primero constitutivo y el segundo determinativo:

Como en el orden estático del ser está el momento de la creación y conservación del *esse* como tal, y después está el momento de la causalidad de las formalidades particulares y consecuentes al *esse*, así también en el orden dinámico está el primer momento de la puesta en acto tendencial, o sea el primer movimiento hacia el bien por parte de la voluntad –que está en el origen como principio y causa de los actos de elección que cada singular tiene que poner para orientarse en la vida e insertar la propia existencia en el orden moral– y después está el acto de elección particular en la esfera concreta de la existencia⁸.

En lo que respecta al primer momento, debe tenerse en cuenta que así como Dios es la causa propia del *esse* de todos los entes, también es –por la misma razón– la causa propia del *agere* de todos los agentes⁹. En sentido estricto, ninguna creatura puede producir por sí misma su *esse*, como tampoco puede generar por sí misma su inclinación o movimiento inicial. La voluntad creada –comenta el filósofo italiano– se halla en una situación paradójica, ya que es una potencia finita que, no obstante, tiene por objeto propio el

⁸ “Come nell’ordine statico dell’essere c’è il momento della creazione e conservazione dell’*esse* come tale, e c’è poi il momento della causalità delle formalità particolari e conseguenti all’*esse*, così anche nell’ordine dinamico c’è il primo momento della messa in atto tendenziale, cioè del primo movimento verso il bene da parte della volontà –che sta nell’origine come principio e causa degli atti di scelta che ogni singolo ha da porre per orientarsi nella vita ed inserire la propria esistenza nell’ordine morale– e c’è poi l’atto di scelta particolare nella sfera concreta di esistenza” (C. FABRO, *Partecipazione e Causalità...*, p. 428). Todos los textos que se citan en el cuerpo del trabajo, tanto los de Fabro como los de Tomás de Aquino, son traducidos al castellano por el autor.

⁹ “Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 66.

bien universal que es infinito. Ahora bien, dado que ésta se encuentra en un principio en potencia –a causa de su finitud ontológica–, no puede ser movida “objetivamente” más que por Dios que es el único y verdadero Bien por esencia¹⁰. Ninguna cosa creada, por perfecta que sea, está en condiciones de mover inicialmente a la voluntad a su objeto propio, pues la cosa creada siempre será un bien particular y limitado, es decir, un bien participado. La voluntad, empero, se dirige desde un principio al bien absoluto, inclinación que si bien es indeterminada, contiene ya virtualmente una especificación infinita que procede de la *intraeazione* misma de la Causa primera en la causa segunda espiritual. Escribe Tomás de Aquino:

La voluntad está ordenada al bien universal. De donde ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, sino el mismo Dios, que es el bien universal. Todo lo demás se llama bien por participación, y es un cierto bien particular, sin embargo, la causa particular no produce una inclinación universal. Por eso, ni siquiera la materia prima, que está en potencia a todas las formas, puede ser causada por un agente particular¹¹.

Se trata, según expresión de Fabro, de una *specificazione attivante trascendentale* de la Causa primera sobre la voluntad creada¹², por medio de la cual esta última sale de la desproporción inicial que tiene respecto de su objeto propio y adecuado. La potencialidad radical de la voluntad viene así a ser “colmada” por el Bien universal (Dios) que no solo es el Bien primero sino también el Bien último perfectivo de la voluntad creada.

Pues bien, si desde el punto de vista “objetivo” solo Dios es capaz de mover inicialmente a la voluntad creada, con mayor razón desde el punto de vista “subjetivo” Él es el único Ser capaz de producir en la voluntad su primera y fundamental inclinación. Si bien es indudable que la voluntad –una vez elegido el fin último que establece la tensión en acto de la libertad– hace por sí misma la elección de los medios–, sin embargo, dicha elección jamás podría efectuarse sin el primer impulso divino que mueve la voluntad creada y saca a la misma del estado de potencia radical en la que se encuentra en un comienzo. Solamente Dios tiene el poder, en tanto autor de la naturaleza, de mover a la voluntad creada a su acto propio, esto es, al acto de querer. El texto del Aquinate que se expone a continuación indica con claridad lo descrito:

¹⁰ Fabro expresa esta idea de la manera siguiente: “La volontà come principio finito che passa dalla potenza all’atto, deve anzitutto attuarsi nella tendenza al fine per poter scegliere da se stessa i mezzi; ma non può attuarsi da se stessa essendo, nel primo momento come creatura, in potenza al fine stesso; perciò bisogna dire che nel primo momento la volontà è mossa al fine solo da Dio stessi”. C. FABRO, *L’anima. Introduzione al problema dell’uomo*, Roma, Studium, 1955, p. 133.

¹¹ “Voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quae est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.9, a 6.

¹² Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, p. 429.

Todo bien creado es cierto bien particular, pues sólo Dios es el bien universal. Por lo tanto, sólo Dios colma la voluntad y la mueve suficientemente como objeto. Asimismo, solamente Dios causa la virtud de querer. Pues el querer no es otra cosa que cierta inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Pero inclinar al bien universal es propio del primer motor, al que le corresponde también ser el último fin; de igual modo que en el orden humano dirigir al bien común le corresponde al que preside la multitud. De donde es propio de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo, pero máximamente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente¹³.

La voluntad creada, advierte Fabro siguiendo los textos del dominico, recibe en su primer paso hacia el bien una moción del todo especial e inefable, moción que Tomás de Aquino –apelando a un singular texto de Aristóteles– refiere como un cierto “instinto divino”:

Pero esto no se puede llevar hasta el infinito. De donde es necesario afirmar que en el primer movimiento de la voluntad, la voluntad procede de algún instinto exterior que la mueve, como Aristóteles concluye en cierto capítulo de la *Ética a Eudemo*¹⁴.

Este motor “externo” que infunde en el fondo del alma su inclinación instintiva hacia el bien no es otro que el mismo Dios. Pues bien, sobre la base de lo mencionado cabe hacer la siguiente observación, a saber, que Dios, a pesar de ser un principio extrínseco al agente mismo que obra, es el único principio capaz de poner en acto al agente, pues todo ser y todo obrar de la creatura se sustenta en el Ser y Obrar divino. En tal sentido, entonces, no hay contradicción alguna en afirmar que la voluntad, que es el principio intrínseco de operación de los seres espirituales, tenga por causa de sí misma un principio extrínseco que la mueva a su propio y correspondiente obrar¹⁵. De allí que el filósofo italiano estime que “Dios, causando el *esse*, se hace más intrínseco al efecto que el efecto a sí mismo”¹⁶.

¹³ “Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut obiectum. Similiter autem et virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis cui proportionatur ultimus finis, sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est eius qui praeest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maxime secundo modo, interius eam inclinando”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.105, a.4).

¹⁴ “Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo ethicae eudemicae”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.9, a.4.

¹⁵ El filósofo italiano trae a colación las palabras con las que el doctor medieval defiende, en relación con la voluntad creada, la moción extrínseca de Dios: “Moveri voluntarie est moveri ex se, idest a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. Et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.105, a.4, ad 2.

¹⁶ “Dio, causando l’*esse*, si fa intrinseco all’effetto più dell’effetto a se stesso” (C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, p. 432). Una idea similar expresa el filósofo italiano en otro lado: “Se Dio

A pesar de que en lo relativo al momento “constitutivo”, la creatura se muestra completamente receptiva respecto del influjo divino, ha de advertirse que en el segundo momento –el cual se distingue del primero solo analíticamente–, la creatura, en cambio, se presenta totalmente activa. En efecto, es propio de la creatura la “determinación” o pasaje concreto al acto de elección (*scelta*)¹⁷. La libertad de la creatura es causa directa, inmediata e integral del acto en su propio orden. Más allá de toda doctrina ocasionalista, Fabro sostiene que en lo concerniente al plano predicamental¹⁸, los efectos particulares provienen en concreto de las causas particulares, pues el acto de libertad pertenece al sujeto singular que lo lleva a cabo. La causalidad finita queda así reivindicada, según entiende el filósofo italiano, en su forma más elevada y perfecta.

Lo antedicho, sin embargo, no quita que en lo tocante al plano trascendental¹⁹ sea también Dios la causa directa, inmediata e integral del acto de libertad que efectúa la creatura:

Tanto Dios como la creatura son “causa directa, inmediata e integral” del acto: Dios como causa primera y la creatura como causa segunda. No se trata pues de justificar una “concordia”, sino de reconocer una subordinación constitutiva de la voluntad finita a la Causa primera: la voluntad finita, como tal, puede caer, puede pues meterse en “discordia” con la voluntad de Dios. Más, esto no es perfección, porque no es participación sino carencia de participación: desviación y caída precisamente, y esto referible solamente a la creatura. El problema metafísico termina aquí²⁰.

El hecho de que la Causa primera intervenga en el obrar de la causa segunda no significa que Dios se comporte como co-agente, sino más bien que la libertad de la creatura se sustenta y fundamenta en la actualidad misma del Creador. Pues bien, tratando el dominico la cuestión acerca de la operación de

è più intimo alle cose che non le cose a se stesse, se *l'esse* è il suo effetto proprio, quiescente e immanente all'ente, allora ciò ch'è più attuo e presente alle cose è *l'esse* partecipato, nel senso intensivo e divisivo –come atto dell'essenza– di cui trattiamo” (C. FABRO, “La problematica dello *esse* tomistico”, p. 117).

¹⁷ La *scelta* constituye para Fabro el núcleo constitutivo de la libertad. Un estudio amplio y profundo sobre este tema es el de A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2005, pp. 277.

¹⁸ “Per partecipazione predicamentale intendo quella, nella quale ambedue i termini della relazione, partecipato e partecipante, restano nel campo dell'ente e della sostanza finita –predicamenti–”. C. FABRO, *Dissertazione Teologica sulla nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, tesi di dottorato, Roma, 1937, p. 137.

¹⁹ El plano trascendental designa aquel plano de participación de los entes al *esse*. Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, pp. 188-269.

²⁰ “Tanto Dio come la creatura sono ‘causa diretta, immediata e integrale’ dell'atto: Dio come causa prima e la creatura come causa seconda. Non si tratta quindi di giustificare una ‘concordia’, ma di riconoscere una subordinazione costitutiva della volontà finita con la Causa prima: la volontà finita, come tale, può cadere, può quindi mettersi in ‘discordia’ con la volontà di Dio. Ma questa non è perfezione, perché non è partecipazione ma mancanza di partecipazione: deviazione e caduta per l'appunto, ed in ciò è riferibile alla sola creatura. Il problema metafísico finisce qui”. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, p. 432).

Dios en todo lo que opera, menciona tres géneros de causalidad –con excepción de la causalidad material que no es principio de acción– que forman parte del complejo entramado entre el obrar divino y el obrar creatural. Dichas causas son la final, agente y formal, según el orden mismo con las que el doctor medieval las refiere²¹. Conviene examinar brevemente cada una de ellas.

En cuanto a la primera causa, toda operación de la voluntad creada, por perversa y desviada que sea su intención, siempre está ordenada al bien. Pues aunque ella no busque todas las veces lo verdadero o real sino también lo aparente, siempre lo hace bajo la razón de bien que es participación del Bien sumo²². De allí que Dios sea causa de todas y cada una de las operaciones de la creatura como su mismo fin. En cuanto a la segunda causa, todo agente obra en virtud del primer agente, que es el que mueve todas las cosas a su obrar. Siendo Dios el primer agente, Dios es la causa de la acción de los múltiples agentes creados. La causa eficiente se encuentra así en una esfera intermedia y de mediación entre la causa final que es el presupuesto necesario de la acción y la causa formal que es el primer principio inmanente del obrar. En cuanto a la tercera y última causa, Dios no solo mueve las cosas al obrar con la aplicación de las formas y virtudes de ellas a la operación, sino que además da la forma a todas las cosas y las sostiene en el ser. De esta manera, el momento decisivo de la aplicación divina de las formas y virtudes de las cosas a la acción se muestra unido y solidario con la causalidad total y universal de la creación y conservación de todos los seres por parte de Dios.

3. LA SUBORDINACIÓN CAUSAL DEL OBRAR DE LA CREATURA A LA VIRTUS DIVINA

La causalidad natural –comenta Fabro– se manifiesta primeramente a la experiencia sensible que atestigua los continuos procesos de producción de las cosas. Asimismo, se revela en la estructura misma de las cosas, las cuales descubren las cualidades activas y pasivas de las que están dotadas y de las que hacen uso con sus propias operaciones²³. Si las cosas no tuvieran el poder de actuar serían vanas todas las formas y virtudes que se les ha conferido²⁴, aserción que atenta contra la razón. Por otra parte, siendo Dios sumamente activo, conviene a las creaturas asemejarse a Él no solo en su ser sino también en su actividad y operación.

Como se dijo anteriormente, el hecho de que Dios obre en las creaturas no significa que la creatura carezca de la capacidad de obrar por sí, sino que más bien quiere decir que el mismo Dios actúa en la naturaleza o voluntad propia

²¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.105, a.5.

²² Incluso en el acto pecaminoso que es imputable solamente a la creatura, se hace presente la causalidad divina. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Malo*, q.3, aa.1-2.

²³ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, p. 435.

²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q.3, a.7.

del que opera²⁵. Tomás de Aquino expone en las cuestiones disputadas *De Potentia* cuatro motivos que explican cómo es que la actividad divina opera en la acción misma de la creatura. Estos argumentos son similares a los de la *Summa Theologiae* arriba mencionados, sin embargo merecen un tratamiento aparte porque ofrecen un mayor desarrollo analítico.

El primer argumento es el de la causalidad de fundación. Dios obra en todas las acciones de la naturaleza de dos modos: por un parte, otorgando a todas las cosas su *virtus* respectiva para que puedan obrar; por otra parte, manteniendo continuamente, tanto en el *esse* como en el *fieri*, la *virtus* de la que participa cada cosa.

El segundo argumento –que en realidad es continuación del precedente– es el de la causalidad de conservación. El Aquinate lo explica con los siguientes términos: “de otro modo se dice también que hace una acción el que conserva la virtud, como cuando se dice que las medicinas que conservan la visión hacen ver”²⁶. Se trata de un tipo de conservación más extrínseco que el descrito en el punto anterior.

El tercer argumento es el de la causalidad de aplicación. En el mismo se destaca, más que en ningún otro, la subordinación total de la causa creada al Creador. Se dice que una cosa es causa de acción de la otra cuando mueve a ésta al obrar, como se aprecia con las naturalezas inferiores que no se mueven si no son movidos por otro agente. Ahora bien, el hecho de que una cosa sea movida por otra no significa que la cosa movida pierda su virtud, sino más bien que la misma es aplicada a la acción. El hombre que realiza un corte con su cuchillo –explica el dominico de forma gráfica– es causa del corte que hace el cuchillo, ya que al moverlo aplica la virtud de éste, es decir, su filo, para efectuar el corte²⁷. Los agentes naturales tienen como punto último de referencia y subordinación el Primer motor (Dios) que es la causa de acción de todo lo que opera.

El cuarto argumento es el de la causalidad principal del *esse* por parte de Dios. En este lugar se incorpora un nuevo concepto, a saber, el de instrumento. Dios, en tanto Causa universal, es causa de todas las acciones de los agentes naturales, los cuales, en tanto causas particulares, devienen y operan como instrumentos del agente principal.

El dominico acude al principio de correspondencia entre causa y efecto que se cita a continuación: “cuanto más alta es una causa, tanto más común y eficaz es, y cuanto más eficaz es, tanto más profundamente penetra en el

²⁵ Cf. *Ibid.*

²⁶ “Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum, faciunt videre”. *Ibid.*

²⁷ El Aquinate refiere este ejemplo con los siguientes términos: “Sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum”. *Ibid.*

efecto, y lo reduce al acto desde una potencia más lejana²⁸. Pues bien, entre todos los efectos no hay ninguno de extensión más universal que el mismo *esse*, cuya causalidad concierne exclusivamente a Dios:

El mismo ser es el efecto más común (*communissimus*), primero y más íntimo que todos los demás efectos; y por lo tanto solo a Dios compete tal efecto según su propia virtud²⁹.

De esta manera viene a establecerse –según la exégesis del filósofo italiano³⁰– dos planos de inmediatez causal, a saber, el plano trascendental que es fundante y el plano predicamental que es fundado. Afirma el doctor medieval al respecto:

Dios es la causa de toda acción, en cuanto que cualquier agente es instrumento de la virtud divina que opera. Así, en consecuencia, si consideramos los sujetos que obran cualquier agente particular es inmediato a su efecto. Sin embargo, si consideramos la virtud por la cual se hace la acción, entonces la virtud de la causa superior será más inmediata al efecto que la virtud de la causa inferior; pues la virtud de la causa inferior no se une al efecto sino por la virtud de la causa superior; de donde se dice en el libro *Sobre las Causas* que la virtud de la causa primera obra antes en lo causado y más vehementemente penetra en él³¹.

Aquí se llega al meollo del problema metafísico que se viene tratando. En la causalidad creada se encuentra implicada por un lado la *virtus* natural que es inmanente al sujeto singular operante y, por otro lado, la *virtus* divina que es aquella virtud que actúa toda otra y sin la cual ningún agente podría obrar. Esta segunda *virtus*, a pesar de que es interior al agente creado, no es parte de su esencia sino que –de acuerdo con la universal presencia de Dios en todas las cosas³²– es la fuerza o poder que sustenta toda operación, sea que se trate de una causa natural o bien de una causa libre. Pues bien, en opinión de Fabro la problemática de la causalidad tiene su resolución teórica en el *actus essendi*, el cual es concebido por Tomás de Aquino como el acto y la perfección de todos los actos y de todas las perfecciones, tanto del plano predicamen-

²⁸ “Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum”. *Ibid.*

²⁹ “Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus”. *Ibid.*

³⁰ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, p. 438.

³¹ “Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in libro *De Causis*, quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum». TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q.3, a.7.

³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.8, aa.1-4.

tal como del plano trascendental³³. El *esse*, en efecto, se comporta como el *mediante transcendente* en el que se funda no solo el ser sino también el obrar de todas y cada una de las cosas³⁴:

Dios es causa primera total de todo ente, en su propia constitución y en su propio obrar, precisamente en cuanto Él es el *Esse subsistens (per essentiam)*. Ahora bien, como el ser real de la esencia y de sus principios substanciales y accidentales es en virtud del *esse* participado y éste a su vez es en acto por la participación del *Esse subsistens* (creación y conservación); así, también el obrar de la creatura o bien el pasar al acto, el “vibrar” de sus principios operativos, es en virtud del vibrar íntimo, profundo, inmediato, eficaz..., que tiene y hace en el acto de *esse* del ente por participación Dios que es el *Esse* por esencia³⁵.

El *esse*, en tanto “primer mediante”, es decir, en tanto actuante de todo acto, reclama la causalidad total intensiva de Dios. El filósofo italiano presenta numerosos textos del Aquinate que corroboran lo referido, más entre todos ellos hay uno de particular densidad especulativa:

Pero, sin embargo, de un modo es respecto del Verbo agente y causante de todas las cosas, y de otro modo respecto de los demás agentes. Pues los otros agentes obran como existencia extrínseca: puesto que no obran sino moviendo y alterando de algún modo a aquellas cosas que son extrínseca a la misma cosa, por lo que obran extrínsecamente. Dios, empero, obra en todas las cosas como agente interior, porque obra creando. Crear es pues dar el ser a las cosas creadas. Por lo tanto, dado que el ser es lo más íntimo a cada cosa, Dios, que operando da el ser, obra en las cosas como íntimo agente³⁶.

³³ “L’*esse*, cioè l’*actus essendi* partecipato che costituisce con l’essenza l’ente in atto come sinolo trascendentale, è pertanto l’atto primo sia dal sinolo predicamentale di materia e forma nei corpi, sia del sinolo operativo di sostanza e accidenti negli enti finiti e del sinolo trascendentale di essenza e di *esse* – *actus essendi*–”. C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano Ares, 1997, 2 ed. ampliata, p. 159.

³⁴ “In ordine enim causarum videmus quod semper causa prior intimius operatur quam causa posterior. Unde illud quod natura producit est intimius, quam illud quod producit per artem. Quia ergo Deus est prima causa simpliciter, ideo eius operatione producit illud quod est intimius ipsi rei, scilicet *esse eius*” TOMÁS DE AQUINO, *Super ad Hebraeos*, c.4, lect.2.

³⁵ “Dio, è causa prima totale di ogni ente, nella sua propria costituzione e nel suo proprio agire, precisamente in quanto Egli è l’*Esse subsistens –per essentiam–*. Allora, come l’essere reale dell’essenza e dei suoi principi sostanziali e accidentali è in virtù dell’*esse* partecipato e questo a sua volta è in atto per la partecipazione dello *Esse subsistens* –creazione e conservazione–: così, anche l’agire della creatura ovvero il passare all’atto, il ‘vibrare’ dei suoi principi operativi, è in virtù del vibrare intimo, profondo, immediato, efficace... che ha e fa nell’atto di *esse* dell’ente per partecipazione Dio ch’è l’*Esse* per essenza”. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, pp. 443-444.

³⁶ “Sed tamen aliter est de Verbo agente et causante omnia, et aliter de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinseca existentia: cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens”. TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium Johannis*, c.1, lect.5.

Después de todo lo desarrollado, no resulta difícil entender por qué Dios, además de ser Causa de todas las causas, también es Causa de todos los efectos que provienen de las causas que son causada por la Causa primera. La moción divina alcanza pues la intimidad de todas las acciones de los individuos, sin que nada permanezca ajeno a su omnicompreensiva causalidad.

Ha de tenerse en cuenta, en este sentido, que incluso la voluntad del hombre es penetrada y movida por Dios sin que su libertad sea violentada³⁷. Efectivamente, y conforme con lo analizado por el filósofo italiano, Dios no solo es causa de la voluntad de la creatura racional sino también –y de forma muy especial– del querer que le es propio³⁸.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha podido observar a lo largo de este trabajo siguiendo la interpretación del filósofo italiano, para Tomás de Aquino el influjo de la causalidad divina sobre la creatura es absoluto. Pues en virtud de la noción de participación, debe decirse que existe tanto en el ser como en el obrar, una dependencia, fundación y derivación total de la causa segunda respecto de la Causa primera. La libertad de la creatura, en este sentido, a pesar de que en su propio ámbito se revela de manera completamente independiente, no se mueve por sí misma sin ser sostenida por Dios que es quien toca, acorde con su infinita providencia, cada acto del individuo. Considerar que la causalidad de Dios sobre la causa segunda se remite a una cierta moción indiferenciada que luego la creatura, con su libertad, determina fuera de la *virtus* divina, es según lo visto, una opinión desacertada. No hay que olvidar que el doctor medieval pone como acto último en el que se resuelve la realidad y actividad de la creatura la noción de ser (*esse*), que es donde tiene su inicio, desarrollo y culminación el principio de causalidad. De allí que la conocida polémica según la cual no se puede sostener a un tiempo la libertad de la creatura y la causalidad total de Dios, dado que la afirmación de una supone necesariamente la negación de la otra, es una aserción que en la doctrina del dominico no tiene asidero. En efecto, señala Fabro, en el fondo mismo de toda operación de la causa segunda se halla ínsita la Causa primera. De otro modo, la creatura jamás podría salir de su estado de radical potencialidad.

La cuestión tratada en estas páginas ha sido de índole estrictamente metafísica. Años más tarde el filósofo italiano se adentrará en un profundo estudio de la libertad y de su problemática en el plano existencial que lo llevará

³⁷ “Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in secundo ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia”. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, q.88.

³⁸ Cf. *Ibid.*

a un replanteo general de algunos de los puntos aquí señalados, y a un cuestionamiento de determinados principios de la obra de Tomás de Aquino que serán objeto de controvertidas discusiones en el ámbito del tomismo de más estricta observancia³⁹.

³⁹ Entre otros artículos del último período del filósofo italiano pueden mencionarse C. FABRO, "Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà", en *Angelicum* 48, n. 3-4 (1971) 302-354. C. FABRO, "La libertà in Hegel e S. Tommaso", en *Sacra doctrina* 66, (1972) 165-186. C. FABRO, "La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero", en *Doctor Communis* 2 (1977) 163-191. C. FABRO, "El primado existencial de la libertad", en *Scripta Teologica* 13, n. 2-3 (1981) 323-337. C. FABRO, "Atto esistenziale e impegno della libertà", en *Divus Thomas* 86, n.2-3 (1983) 125-161. C. FABRO, "Libertà teologica, antropologica ed esistenziale", en *Atti del Colloquio internazionale di Etica*, a cura di Marcelo Sánchez Sorondo, Città del Vaticano 1991, pp. 15-30.

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

ESTUDIOS FILOSÓFICOS



sanesteban
editorial