

El problema de la causalidad segunda en Tomás de Aquino y su “apuesta epistemológica” por la ciencia natural.

Martini, Mauro Francisco (*)

Resumen: El problema medieval de la causalidad secundaria está íntimamente relacionado con el problema de la posibilidad o no de la constitución de una ciencia de la naturaleza, ya que implica responder si la naturaleza es un ámbito con legalidad y autonomía a pesar de la aceptación irrestricta de un Dios todopoderoso. Frente a la postura del “ocasionalismo” musulmán y algunas derivaciones neoplatónicas árabes, Tomás de Aquino sostendrá que es un error despojar de operaciones propias a los entes naturales con el objeto de salvaguardar la omnipotencia divina. Por el contrario, Tomás sostiene que es posible que un mismo efecto sea producido, total e inmediatamente, a la vez por Dios y por el agente creado, lo que permite la posibilidad de construcción de una *scientia naturalis* de tipo aristotélico sin necesidad de negar que Dios sea omnipotente. Para mostrar esta compatibilidad entre Causa primera y agentes naturales (causas segundas). Lo interesante para

nosotros es ver que la “refutación” tomista al “ocasionalismo” devela su compromiso con el proyecto de reconstituir una ciencia de la naturaleza, así como la necesidad de recurrir a una síntesis filosófica donde el neoplatonismo ocupara un lugar crucial y a la vez riesgoso para esta *scientia naturalis*.

Descriptores: Tomás de Aquino, ciencia de la naturaleza, causalidad segunda, pensamiento islámico, aristotelismo, neoplatonismo, ocasionalismo.

Ya desde la filosofía natural de los presocráticos, pero especialmente a partir de la física aristotélica, la naturaleza había sido concebida como un ámbito con una legalidad causal propia y un ordenamiento autónomo. Según Aristóteles, los entes naturales tienen un principio interno de movimiento, la *phýsis*, desde el cual se generan, se desarrollan, y se

* Lic. en Filosofía, Becario Interno Tipo II de CONICET.

corrompen. En otras palabras, todo ente natural goza de propiedades y operaciones que le son propias según su naturaleza correspondiente, lo que hace posible un discurso racional sobre la naturaleza, o sea, una *física*. En Aristóteles este programa de una ciencia de la naturaleza es realizado bajo la forma de una ontología del cambio que busca desentrañar cuáles son los principios constituyentes de los entes sometidos al cambio.

Pero la cosmovisión medieval tiene también como ingrediente esencial el punto de vista heredado de la religión judeo-cristiana, según el cual la omnipotencia divina es un artículo de fe incuestionable. Dios ha creado el universo, lo conserva en su existencia y siempre y en todas partes ejerce su poder. Por tanto, cuando en su momento (en el siglo XIII) el pensamiento medieval latino redescubra aquella imagen aristotélica de la naturaleza, inmediatamente surgirá la siguiente pregunta: ¿Son estas dos concepciones de la causalidad incompatibles o puede llegarse por vía racional a una reconciliación de las mismas? ¿Se puede sostener la omnipotencia divina

sin sacrificar la autonomía causal de la naturaleza y, por ende, su legalidad propia? En otras palabras ¿puede haber causas segundas?

Si nos adentramos en el pensamiento de Tomás de Aquino (1224 - 1274), vemos que el problema de la eficacia de las causas segundas hace su aparición al interior de aquellos temas donde está involucrado directamente el hombre y su salvación, a saber, en la cuestión de la voluntad, la libertad y la responsabilidad humana, por un lado, y en el tema de los sacramentos, por el otro. Pero, a la par de estos contextos, Tomás se interroga sobre la posibilidad de capacidad causal de agentes secundarios en el ámbito de los entes meramente naturales (o sea, sin raciocinio ni voluntad). Esta interrogación tiene una relevancia que va más allá de la teología o la antropología, ya que es crucial para determinar la posibilidad o imposibilidad de constituir un discurso racional sobre la naturaleza, es decir, una *scientia naturalis* en pleno siglo XIII. En efecto, como veremos, para Tomás el hecho de negar la eficiencia de los entes naturales para no cercenar la omnipotencia divina deroga, *ipso*

(1) Cf. *Física*, II 1, 192^b20-193^a1: "Porque la naturaleza (*phýsis*) es un principio y causa del movimiento o de reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente. [...] Y las cosas que tienen tal principio (*arché*) se dice que 'tienen naturaleza' Cada de una de estas cosas es una sustancia (o entidad [*ousía*]), pues posee un substrato (*hypokéimenon*) y la naturaleza está siempre en un substrato. Y se dice que son 'conforme a naturaleza' (*katà phýsin*) todas esas cosas y cuanto les pertenece por sí mismas, como al fuego el desplazarse hacia arriba; pues este desplazamiento no es 'naturaleza', ni 'tiene naturaleza', pero es 'por naturaleza' (*phýsei*) y 'conforme a naturaleza'." Cf. asimismo las definiciones de *naturaleza* en *Metafísica* V 4.

facto, toda legalidad natural y, por tanto, toda posibilidad de edificar una *física* en sentido aristotélico. Los esfuerzos que el Aquinate realiza para combatir esta negación son una clara muestra de su compromiso con el proyecto de reconstruir esta ciencia.

Para comprender mejor esta propuesta, analicemos el contexto donde surge su planteamiento de la causalidad secundaria de los agentes naturales. Dicho contexto es la polémica que el Aquinate entablará con una secta de teólogos musulmanes.

I. El problema tomista de la causalidad en la naturaleza y pensamiento islámico

Es notable y perceptible sin demasiado esfuerzo la gran cantidad de relaciones existentes entre la filosofía de Santo Tomás de Aquino y la filosofía árabe, al menos en lo que respecta a sus mayores exponentes: Avicbrón, Avicena y Averroes. Sin embargo, existe otro punto de entrecruzamiento entre Aquino y el pensamiento musulmán cuyo epicentro se encuentra concretado en el tercer libro de su *Suma contra gentiles*, capítulo 69⁽²⁾. La referencia es aquí a

“quidam loquentes in lege Maurorum”. Se trata de una secta de teólogos del *Kalam*, o Montecalminos, quienes entre los siglos VIII al X supuestamente profesaron doctrinas que niegan toda capacidad causal a los entes creados con el objeto de resaltar la omnipotencia de Dios. Por el contrario, Tomás defenderá aquí, en SCG III 69, la eficiencia causal genuina de los agentes naturales.⁽³⁾

En principio, la importancia de esta relación entablada con tales teólogos especulativos del Islam aparenta ser menor si se tiene en cuenta las escasas veces que Tomás alude a ellos en su vasta obra. En efecto, dichas referencias pueden contarse con los dedos de las manos, aun teniendo en cuenta las veces que alude a ellos sin siquiera nombrarlos (como, por ejemplo, en el *Comentario a las Sentencias*, II, d. I, q. I, a. 4 y en la *Suma Teológica*. I^a, q. 105, a. 5, donde son señalados con un simple *“aliqui”*). De todos modos, cabe aclarar la siguiente cuestión. Un miembro destacado de esta secta musulmana de teología especulativa fue al-Gahazali (el Algacel latino). Tomás de Aquino refiere explícitamente al menos en treinta y tres lugares de su obra a Algacel. No

⁽²⁾ En adelante abreviaremos *Suma contra gentiles* con SCG. La edición canónica del corpus tomístico es Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Roma, 1882 en adelante.

⁽³⁾ La problemática tomista de la legalidad de la naturaleza y sus fundamentos fue abordada inicialmente por Etienne Gilson, quien destacó el quiebre doctrinal producido por el aristotelismo tomista al recuperar la eficacia de las causas segundas y reconstruyó el contexto en que surgió. Cf. Gilson, E. (1927). Pourquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1, 5-127.

obstante, como es sabido, Tomás no alberga ni la más mínima sospecha de que éste haya podido ser un “ocasionalista” crítico de la idea de conexión causal necesaria.⁽⁴⁾

De todos modos, esta pequeña polémica tiene para nosotros el valor de ser una suerte de “superficie de refracción” en donde, según creemos, se pueden ver reflejados varios rasgos definitorios del proyecto histórico-filosófico de Tomás de Aquino. Aunque con esto obviamente no estamos afirmando que dicha controversia sea el único y privilegiado lugar desde donde acceder al proyecto tomista. La abrumante sistematicidad de su obra colabora en que un tópico finalice remitiendo a la totalidad de la misma. Aunque algunos abordajes antes que otros, en virtud de su economía argumentativa, logran sacar a la luz mejor aquellos rasgos que perfilan su pensamiento.

Tomás no conoce las doctrinas de estos teólogos de primera mano, sino a través de dos fuentes: (a) por medio de un compendio de dichas enseñanzas

en doce proposiciones realizado por Moisés Maimónides en su *Guía de los extraviados*, I 73; y (b) aunque en menor medida, gracias a las traducciones al latín de los *Comentarios* de Averroes a Aristóteles.⁽⁵⁾ Según el cuadro presentado por Maimónides, estos autores adscriben a un atomismo según el cual todo está compuesto de partículas indivisibles que se mueven en el vacío y una correlativa concepción del tiempo compuesto de instantes discretos y una visión de la relación entre substancia y accidente, en la cual el accidente no dura dos instantes seguidos. Todo ello confluye en una concepción del universo como compuesto de seres aislados e inertes sin posibilidad alguna de relación causal entre ellos. Sustancia y accidentes son creados ambos por Dios, y como cada accidente no dura más allá de un instante, Dios crea sucesivamente un accidente tras otro. Sólo la omnipotencia divina puede ser invocada para dar cuenta de todo el devenir. Siguiendo tal argumentación

(4) En efecto, la obra que de él circulaba en el occidente latino llevaba el título de *Logica et Philosophia Algacelis arabis*, que era la traducción hecha en Toledo por Gundisalvo (ca. 1150) de *Maqāṣid al-falāsifa* (*Intención de los filósofos*). Se trata de una exposición neutral de Alfarabi y Avicena como preparatoria para una ulterior refutación de las mismas. El Prólogo de esta obra, donde precisamente se expresaba esta intención, no fue traducido por Gundisalvo. De allí que la escolástica cristiana del siglo XIII creyó que Algacel era un filósofo perteneciente a la *falsafa* (*corriente filosófica más que teológica del islam*).

(5) E. Gilson (*op. cit.*, pp. 9-13) mostró que Tomás sigue de cerca la exposición de Maimónides. Por su parte, Wolfson, indica además la influencia de Averroes para la construcción de la visión tomista sobre los Montecalminos. Cf. Wolfson, H. A. (1976). *The philosophy of the Kalam* (p. 589). Massachusetts: Harvard Univ. press.

hay que concluir, por ejemplo, que cuando se acerca fuego a un trozo de algodón, éste entra en proceso de combustión, pero no en virtud de una supuesta acción causal del fuego, sino por la inmediata operación divina. Del mismo modo, este movimiento de mi lápiz, que suelo atribuir a mi mano es, en verdad, un accidente creado inmediatamente por Dios y precedido de otro accidente igualmente creado, a saber, el movimiento de mi mano. Entre ambos movimientos no hay relación, salvo el hecho de que Dios se ha propuesto a asociar uno con otro. Esta doctrina de los teólogos musulmanes parece encuadrarse sin demasiados problemas dentro del término más moderno de *ocasionalismo*, el cual remite a la concepción según la cual Dios es el único ser con capacidad causal, mientras que todos los entes creados no son más que el escenario o

la ocasión para su intervención.⁽⁶⁾

Por supuesto, no falta quien cuestione esta rotulación de ocasionalismo para las ideas de estos pensadores islámicos. Así, por ejemplo, William Courtenay ⁽⁷⁾, analizando el pensamiento de Al-Ghazali, un exponente mayor de dichos pensadores, sostiene que es una creencia no demostrada que él enseñó una teoría ocasionalista. Por el contrario, Courtenay termina concluyendo que al-Ghazali, en su intento por describir un orden natural en el cual los milagros sean posibles, atacó las ideas de necesidad y demostrabilidad del principio de causalidad mostrando que sería posible explicar la relación causal con dos teorías alternativas a la de cuño aristotélico: la primera sería ocasionalista y la segunda de corte más racional. Pero, según este autor, lo

(6) Se ha sugerido que el francés Louis de la Forge ha acuñado el término “causa ocasional”. Cf. Carraud, V. (2002). *Causa sive ratio: la raison de la cause, de Suarez à Leibniz* (p. 347), Paris: PUF. En un principio ha sido usual utilizar la denominación de “ocasionalista” a secas para referirse a la respuesta de Malébranche a las dificultades inherentes al dualismo cartesiano entre cuerpo y alma. Cf. FAKHRY, M. (1958). *Islamic occasionalism* (p. 9). Londres: George Allen & Unwin Ltd 1958. Se suele fijar el momento de surgimiento del “ocasionalismo” musulmán con al-Aš'arī, quien nació en Basora alrededor del año 873 d. C. y murió en Bagdad en el año 935. Pero los argumentos más significativos e influyentes a favor de la tesis ocasionalista serán formulados alrededor de un siglo después por el más destacado miembro de la escuela aš'arita: al-Gazālī, el Algacel latino (ca. 1055-1111). Cf. Rubio, L. (1987), *El “ocasionalismo” de los teólogos especulativos del Islam* (pp. 19-21 y 164), Salamanca: Escorialenses.

(7) Cf. Courtenay, W. (1984). *Convenant and Causality in Medieval Thought* (pp. 84-88 y 93-94). Londres: Variorum Reprints. En esta misma línea interpretativa véase también Perler, D. y Rudolph, U. (2000). *Occasionalismus* (pp. 75-77). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; Véase además el siguiente artículo: Griffel, F. (2007), Al-Ghazali, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2007 Edition)* [on line]. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2007/entries/al-ghazali/>

correcto sería ver estas teorías como formulaciones problemáticas dirigidas a refutar a aquellos filósofos islámicos más apegados a un necesitarismo y deísmo supuestamente heredado de los griegos. De este modo, la alternativa ocasionalista no sería una afirmación positiva del pensamiento de al-Ghazali, cuya intención era sólo preservar la contingencia y la dependencia del orden natural a Dios. Para Courtenay, sería más bien culpa de la interpretación tendenciosa y antipática de Maimónides el hecho de que al-Ghazali pueda ser tildado de “ocasionalista”.

No obstante, del otro lado nos encontramos con autores contemporáneos que no titubean en llamar “ocasionalistas” a estas doctrinas correspondientes al *Kalam*. Tal es el caso de importantes figuras como Majid Fakhry, Richard Sorabji y Alfred Fredosso.⁽⁸⁾ Nosotros por el momento nos acoplamos a la opinión de estos últimos. En primer lugar, porque la lectura de Courtenay (así como la de Perler, Rudolf y Griffel), aunque demuestre ser válida para la posición de al-Ghazali, todavía debería mostrar que puede aplicarse al conjunto de las doctrinas de estos teólogos especulativos musulmanes.

En segundo lugar, porque estudios directos de las fuentes tales como los ya mencionados de Wolfson, Fakhry y Rubio dan apoyo a esta interpretación ocasionalista.

II. La apuesta epistemológica de Tomás: una ciencia de la naturaleza es posible

Pero volvamos nuevamente a Tomás de Aquino y a nuestro afán por encontrar en su disputa con los *Montecalminos* rastros que reflejen más las características del pensamiento del que critica que el de los criticados. Una primera cosa que llama la atención es la manera de calificar la posición de estos teólogos. En efecto, en *Suma contra gentiles* III 69, se dice que Avicena, con su concepción de causalidad (una suerte de platonismo “menguado”) se apartaba “de aquella primera ridiculez” (*in quo a priore stultitia declinabat*). El antecedente inmediato es la alusión al platonismo tal cual es esquematizado por Aristóteles en el libro *Alpha* de la *Metafísica*.⁽⁹⁾ No obstante, unas líneas más arriba de esta referencia podemos encontrar un punto de vista que coincide muy bien con la concepción “ocasionalista” musulmana. Bien podría

⁽⁸⁾ Cf. FAKHRY, M. *Islamic occasionalism (passim)*. Asimismo, cf. Sorabji, R. (1983). *Time, Creation and the Continuum* (pp. 297-300). Londres: Gerald Duckworth & Co. Finalmente, cf. Fredosso, A. (1988). *Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature*. En Morris, Th. V. (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism* (pp. 93-97). Ithaca: NY.

⁽⁹⁾ Cf. 978a29 - 998a16 y 990b1-993a10.

remitir a ella la poco sutil calificación de *stultitia* si tenemos además en cuenta que en *De veritate*, q. 5, a. 9 ad 4^{um} se presenta la postura de los *Loquentes in lege Maurorum* e inmediatamente se la adjetiva como *stulta* (ridícula).⁽¹⁰⁾ ¿Por qué Tomás no muestra aquí su habitual respeto a las teorías adversarias y se ensaña con una doctrina que parece tan poco digna de atención y a la que tan pocos pasajes le ha dedicado a lo largo de su obra?

Se podría aducir que tal comportamiento hostil de Tomás se debe a qué él quizás necesite tomar distancia de este ocasionalismo para que sus tesis no sean confundidas con las de esta doctrina. En efecto, desde ambas partes la omnipotencia divina es irrestrictamente asumida –Dios debe entonces operar en todo lo que opera. Sin embargo, frente al problema de si acaso la atribución de eficiencia a las causas segundas puede llegar a cercenar la omnipotencia divina tendrá el Aquinate una solución diferente a la ocasionalista, ya que no pasará precisamente por negar toda capacidad operativa a los entes creados. Al contrario, su solución, que se puede

encontrar en SCG III 70 [§ 5], propone más bien una compatibilidad entre la causalidad primera divina y la causalidad de los agentes naturales –que por ello mismos son llamados “causas segundas”:

Pues en cualquier agente hay que considerar dos cosas, a saber, la cosa misma que obra, y la virtud [*virtus*, capacidad causal] por la cual obra, como el fuego calienta por el calor. Y la virtud del agente inferior depende de la virtud del agente superior, en cuanto que el agente superior da al agente inferior la virtud misma por la cual obra, o se la conserva, o también la aplica para obrar; como el artífice aplica al efecto propio el instrumento [...]. En consecuencia, así como no hay inconveniente en que la acción sea producida por cierto agente y por su virtud, del mismo modo, no hay inconveniente en que el mismo efecto sea producido por el agente inferior y por Dios: por ambos inmediatamente, aunque de un modo distinto.⁽¹¹⁾

⁽¹⁰⁾ “Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed haec positio *stulta* est cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum.” (La cursiva es nuestra.)

⁽¹¹⁾ “In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum. [...] Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producat ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producat idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo.”

Dios actúa como causa principal, y la naturaleza como (*quasi*) agente *instrumental*, vale decir, como un agente que sólo actúa en virtud de la acción del agente principal. De este modo, la cosa individual o el agente natural es inmediato respecto del efecto. Pero la *virtus* o capacidad causal del agente principal es también inmediata respecto de la producción del efecto, pues el agente secundario no actúa si no es por la *virtus* del principal. En otras palabras, dado que se trata de dos agentes *coordinados*, un único y mismo efecto puede proceder de ambos *inmediatamente*, y en su *totalidad*. La única reserva es que la producción del efecto por cada uno de ellos se lleva a cabo *de un modo distinto* (*alio modo*). De esta manera, se preserva una cierta autonomía causal en el ámbito natural. Es decir que todos los inconvenientes que surgen de la postura ocasionalista, *vistos desde la solución* al problema de la eficiencia de los entes naturales, no son obstáculos internos al sistema de Tomás. En todo caso, el riesgo frente al que Tomás parece tener que estar alerta es el peligro de ser confundido con un deísmo de tipo averroísta que termine sugiriendo la impermeabilidad del orden natural, incluso para Dios.

Ahora bien, si miramos la cuestión

no ya desde el punto de vista de la solución, *sino a partir de los supuestos*, podemos decir que la conclusión ocasionalista podría eventualmente derivarse de premisas que el propio Tomás admite. Dichas premisas en realidad son muchas de las conclusiones a las que él ha arribado en la *Suma contra gentiles* justo antes de toparse con el problema en III 69, a saber: Dios es *causa essendi*, o sea, creadora de todos los entes.⁽¹²⁾ Pero la causalidad divina no se limita a crear para luego desentenderse del mundo. La acción de Dios es constante en tanto *conserva* el *esse* de las cosas. Si cesara la acción divina, las creaturas se precipitarían en la nada.⁽¹³⁾ De esto también se sigue que toda cosa “da el ser” –esto es, es causa de algún efecto relativo– en la medida en que actúa por la *virtus* divina;⁽¹⁴⁾ lo cual implica, en última instancia, que Dios “obra en todo lo que obra”.⁽¹⁵⁾ Es en tal sentido que cabe decir que Dios “está en todas partes”, no como en un lugar –porque no es un ser espacial–, ni como “mezclado” con las cosas, sino como una causa agente que está presente y actuando en la acción de todas las cosas.⁽¹⁶⁾ Es de esta última conclusión, dice Tomás, que “algunos tomaron ocasión de errar” al substraer de acciones propias a las cosas naturales

(12) Cf. SCG II 15.

(13) Cf. SCG III 65.

(14) Cf. SCG III 66.

(15) Cf. SCG III 67.

(16) Cf. SCG III 68.

(como es para él precisamente el caso del ocasionalismo de los Montecalminos).⁽¹⁷⁾

Entonces, nos preguntamos, por qué, si los propios supuestos de Aquino lo podrían haberlo llevado también a una postura ocasionalista, él se “salvó” de cometer ese error. La clave para dilucidar la cuestión estaría en saber la razón por la cual Tomás considera a esta postura como *errónea* y hasta “*estúpida*”. *Prima facie*, podemos decir que es errónea porque puede ser *refutada*. Tal vendría a ser la idea que nos presenta Majid Fakhry en su *Islamic occasionalism*.⁽¹⁸⁾ No podemos en el presente trabajo adentrarnos a su argumentación. Simplemente digamos que este autor ve la posibilidad de una deducción *a priori* de la causalidad a partir de la noción de “ser” (*being*). La causalidad en último término se basa en el carácter auto-difusivo del ser. El estatus de causalidad como predicado de orden ontológico se determinaría entonces por la ley de fecundidad ontológica enraizada en la misma naturaleza del Ser, en su filiación con el Bien. La ecuación entre el Ser como Acto y el Ser como Bien daría por resultado afirmar que el Ser se auto-comunica, se auto manifiesta en su Acto. De esta suerte, las doctrinas tomistas de la causalidad y de la creación compondrían una metafísica del ser

cuyo principal predicado ontológico sería el de “energía dinámica” (*dinamic energy*). Nuestra sospecha a esta supuesta refutación es que, a nuestro juicio, parece oscilar entre la acción divina y la acción natural. La dejamos como mera sospecha esperando poder desarrollarla en otro trabajo.

Más convincente nos parece la mirada de Alfred Fredosso a esta cuestión.⁽¹⁹⁾ Este autor analiza un inconveniente que Tomás objeta al ocasionalismo en SCG III 69 en relación con el punto de vista del conocimiento humano. El señalamiento de dicho inconveniente tiene, para Fredosso, un sentido más bien táctico y estratégico antes que refutatorio. Para comprender esto, veamos cómo Tomás plantea dicho inconveniente en el siguiente pasaje:

Si los efectos no son producidos por la acción de las cosas creadas, sino sólo por la acción de Dios, es imposible que a través del efecto se manifieste la virtud de cualquier causa creada: pues el efecto no muestra la virtud de la causa sino en razón de la acción, la cual, procediendo de la virtud, termina en el efecto. Ahora bien, la naturaleza de la causa no es conocida por medio del efecto sino en cuanto por él es conocida la

⁽¹⁷⁾ Cf. SCG III 69: “Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt ...”

⁽¹⁸⁾ Cf. Fakhry, M, *op. cit.*, pp. 155-159.

⁽¹⁹⁾ Cf. Fredosso, A., *op. cit.*, pp. 107-110.

virtud correspondiente a su naturaleza. Por tanto, si las cosas creadas no tuvieran acciones para producir efectos, se seguiría que nunca podría conocerse por medio de los efectos la naturaleza de ninguna causa creada. Y así se suprime para nosotros todo conocimiento de la ciencia natural, en la cual las demostraciones se derivan principalmente de los efectos.⁽²⁰⁾

De modo que es necesario para la construcción de una *scientia naturalis* o física el hecho de que la naturaleza de algo se manifieste mediante su virtud en el efecto, dado que si los efectos no fuesen en alguna medida producidos por los entes naturales, se seguiría que nunca podríamos, a través de ellos,

conocer la naturaleza de dichos entes. Es táctico y estratégico tal argumento porque, según Fredosso, obligaría a la postura ocasionalista a replegarse en su formulación más extrema (la “teoría de la no-naturaleza”).⁽²¹⁾ A tal postura no le interesa sacrificar una racionalidad de lo real y, con ello, la posibilidad de construir una física de tipo aristotélico, si ha de pagarse tal precio con tal reafirmar la omnipotencia divina. En efecto, Tomás tiene en claro que si los entes naturales no poseyesen precisamente “naturalezas”, es decir, principios intrínsecos de movimiento que los hacen actuar de modo semejante en la mayoría de los casos, entonces se desmorona toda autonomía y legalidad en el ámbito natural, tornándose

⁽²⁰⁾ “Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi in quantum per ipsum cognoscitur virtus eius, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.” (SCG III 69, [§ 18].) Nótese que para Tomás el concepto de “causa” no significa la mera la relación o la “conexión necesaria” entre un fenómeno y otro (al modo humeano si se quiere). Aunque a veces se refiera a la causa como “aquello a lo cual sigue el efecto” (cf. *De pot.* q. 10, a. 1; *De malo* a. 3, a. 3; *In Phys.* II, lect. 10, § 15), en rigor, se denomina “causa” a cierta *res* o cosa que tiene la “fuerza” o “capacidad” (*virtus*) como para producir el efecto. Esta *virtus* o capacidad está como al interior, latente en la cosa. A su vez, el término que media entre la *virtus* y el efecto producido es la *acción*, que procede de la primera y culmina en el segundo.

⁽²¹⁾ En efecto, para Fredosso, en inconveniente planteado por Tomás forzaría a un virtual interlocutor ocasionalista a abandonar una suerte de “teoría de la no acción” –las causas segundas tienen poderes causales pero no los ejercitan–, o una “teoría de la no esencia” –aun cuando tengan poderes causales, no los tienen esencialmente o por naturaleza–. El ocasionalismo se vería entonces obligado a replegarse en su versión más extrema y más propia: una “teoría de la no naturaleza” que niega todo poder causal de la sustancia material, ya que no tendría ningún principio interno de movimiento o “naturaleza”. Cf. Fredosso, A., *op. cit.*, pp. 107-108.

imposible la constitución de un discurso racional o *scientia* que dé cuenta de dicho ámbito. Por ello Tomás, al plantearle este inconveniente al ocasionalismo, quiere mostrar que su postura gana en economía argumentativa justamente por asentarse sobre principios más sólidos y porque es más fecunda en resultados. Si se nos permite, podríamos decir, usando algunos términos de Lakatos, que el programa filosófico de Tomás supera al ocasionalista porque se muestra progresivo y empuja a su rival a un cambio regresivo de problemática donde el conocimiento empírico está retrasado con respecto al correspondiente crecimiento teórico.⁽²²⁾ En esto radicaría el supuesto “error” y la bochornosa “estupidez” del ocasionalismo que él habría sabido sortear.

Ahora bien, se podría asimismo buscar la brecha que separa a Aquino de los *Montecalminos* por el lado de la religión. En efecto, se podría afirmar, como hace Wolfson, que la creencia en que el poder como propiedad primaria y exclusiva de Dios se deriva de varios versos del Koran.⁽²³⁾ Por el contrario, el Dios de Tomás no sería el Dios-Déspota de los teólogos del *Kalam* ni el Dios-Filósofo de Averroes, sino el Dios

cristiano que es igualmente Poder, Sabiduría y Amor. Es precisamente en virtud de estos atributos que el Dios de los cristianos no despojaría a las creaturas de capacidad causal. En efecto, Tomás muestra que es contrario al concepto de sabiduría el que haya algo en vano en la obra del sabio. Pero si Dios solo obrara todas las cosas inmediatamente, en vano habría añadido un mundo de cosas creadas sin efectos propios.⁽²⁴⁾ Privar a las cosas creadas de sus acciones propias es, en última instancia, rebajarlas en su perfección; pero rebajar la perfección de la obra equivale a rebajar la perfección del Creador.⁽²⁵⁾ Además, es propio del Sumo bien hacerlo todo lo más bueno posible; pero es mejor un bien comunicado a muchos que un bien limitado a uno solo. Negarle a las cosas de este mundo la posibilidad de transmitir a otras un bien es, pues, negar la bondad divina misma.⁽²⁶⁾

De todos modos, creemos que reducir la postura de Tomás de Aquino frente a los ocasionalistas musulmanes a una supuesta concepción irreductiblemente cristiana nos parece una actitud sospechosa y que difícilmente resistiría el análisis histórico y filosófico. A nuestro favor remitimos, a modo de ejemplo, a

(22) Cf. Lakatos, I. (1993). *La metodología de los programas de investigación científica* (pp. 146-147). Madrid: Alianza.

(23) Cf. Wolfson, H. A, *op. cit.*, pp. 518 ss.

(24) Cf. SCG III 69 [§ 13].

(25) Cf. SCG III 69 [§ 15].

(26) Cf. SCG III 69 [§ 16].

trabajos de R. Sorabji, W. Hankey y J. Aertsen. En todos ellos hay meritorios esfuerzos por poner de relieve que la supuesta irreductibilidad de una “filosofía cristiana” frente a la filosofía pagana (tal como E. Gilson ha insistentemente sostenido) debe ser revisada y puesta entredicho.⁽²⁷⁾

Mejor será buscar por otro lado. Como señala Julio Castello Dubra, la voluntad de Tomás de entender la visión ocasionalista como un error, no porque sea refutable, sino porque es una mala elección que no permite salvaguardar la posibilidad de una física, nos da por reflejo un rasgo definitorio de su pensamiento, a saber, “el del grado de compromiso que Tomás de Aquino tiene con el proyecto de la física aristotélica, recién ingresada en el S. XIII, como parte de aquel 'nuevo Aristóteles' que reaparece en el mundo latino occidental, el Aristóteles de los *libri naturales*.”⁽²⁸⁾ Es gracias a este compromiso que se entiende por qué para Tomás es un serio inconveniente el que no podamos contar con un conocimiento que pueda dar cuenta acabadamente del mundo

del cambio y del movimiento que se ofrece a nuestra experiencia. Esta conclusión tiene como corolario mostrar, en contra de una tendenciosa opinión común, que el gran proyecto histórico del Angélico no es acometer una servil “adaptación” del aristotelismo a la teología cristiana, sino la realización de una gran síntesis filosófico-teológica.

III. El ingrediente neoplatónico en la solución tomista a la causalidad secundaria

Ahora bien, a partir de las conclusiones del punto anterior nos surge la siguiente pregunta: ¿significará acaso esta conclusión que con el sólo repertorio de categorías físicas y metafísicas de Aristóteles se puede elaborar una metafísica que dé cuenta de la articulación y la compatibilidad entre la causalidad primera divina y la causalidad propia de los agentes naturales?

Si nos fijamos en la mismísima solución tomista al problema acerca de la relación entre la causa primera divina

⁽²⁷⁾ Cf. Sorabji, R., *op. cit.*, pp. 307-318. Asimismo, cf. Hankey, W. J. (2002). *Ab uno simplici non est nisi unum: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas' Doctrine of Creation*. En Otten, W. (et. al.), *Omnia in Sapientia: Essays on Creation in Honour of the Rev. Dr Robert D. Crouse*. Leiden: Brill. Finalmente, cf. Aertsen, J. (2000). Filosofía cristiana ¿primacía del ser versus primacía del bien? *Anuario Filosófico*, 33, 339-361. Con respecto a la postura gilsoniana de la irreductibilidad de una “filosofía cristiana”, véase: Gilson, E. (1948). *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: PUF.

⁽²⁸⁾ Castello Dubra, J. A. (2006). Tomás de Aquino y las “condiciones de posibilidad” de una ciencia natural: la eficiencia de las causas segundas” (p. 84). *Patristica et Medievalia*, XXVII, 73-86.

y las causas segundas creadas (cf. SCG III 70), veremos que no alcanza con el marco aristotélico. En efecto, la cosa individual o el agente natural es inmediato respecto del efecto. Pero la *virtus* o capacidad causal del agente principal es también inmediata respecto de la producción del efecto, pues el agente secundario no actúa si no es por la *virtus* del principal. Esta solución asegura una autonomía relativa del orden causal natural fundada en principios inmanentes al modo aristotélico (v.g., la noción de *naturaleza* o *forma*). Pero justamente este orden de causalidad *horizontal* es compatible con la omnipotente causalidad divina debido a su articulación con una causalidad *vertical*.⁽²⁹⁾ Lo sorprendente es que esta causalidad vertical es de cuño más bien neoplatónico y tiene como una de sus nociones principales aquella de “participación” (*participatio*). Veamos esta cuestión con un poco más de detalle.

Tomás afirma en su *Quaestio disputata de potentia Dei*, q. 3, a. 7, que Dios es causa de la acción del agente natural por el hecho de que Él mueve y aplica la capacidad operativa (*virtus*) de éste a su acción: “*Deus [est] causa*

actionis rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum”.⁽³⁰⁾ Esta formulación nos remite, tal como habíamos visto en SCG III 70, al modelo de causalidad instrumental: un instrumento depende de una causa principal para ejercer su virtud (o potencia) propia. Por ejemplo, un cuchillo, que tiene la capacidad de cortar algo, es movido por la mano para ejercer su acción. Sin embargo, a juicio de Rudi Te Velde⁽³¹⁾, “el sólo aspecto de la ‘aplicación’ claramente no alcanza a los ojos de Tomás” para articular la operación divina con la natural. En efecto, la “aplicación” que hace Dios de la virtud del agente natural a su obrar es solamente una «condición general» previa bajo la cual las causas segundas pueden realizar su actividad específica. Pero si la pregunta de *De Potentia*, q. 3, a. 7, es precisamente *utrum Deus operetur in operatione naturae*, entonces lo que hay que explicar es esta preposición “*in*” que implica *inmanencia activa* de Dios en las cosas, o sea, hay que dar cuenta de cómo la Causa Primera está envuelta *directamente* en la acción de las creaturas.

Para dilucidar esta cuestión Tomás reelabora el concepto de causalidad

(29) Ha sido Cornelio Fabro quien caracterizó la síntesis tomista como un sistema integrado de causalidad “vertical” y “horizontal” (la primera de cuño platónico y la segunda de prosapia aristotélica). Cf. Fabro, C. (1961). *Participation et causalité selon Thomas d’Aquiné* (pp. 335 ss.). Paris: Béatrice-Nauwelaerts.

(30) *De potentia*, q. 3, a. 7, resp. [§ 15].

(31) Cf. Te Velde, R. (1995). *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (p. 165). Leiden: Brill.

instrumental en términos neoplatónicos: “En efecto, el instrumento es de algún modo causa del efecto de la causa principal, no por su forma o virtud propia, sino en cuanto que *participa* algo de la virtud de la causa principal por el movimiento de ella”.⁽³²⁾ Pero decir que la causa segunda (como el instrumento) participa en algo de la virtud de causa principal (Dios) para producir un efecto que por sí misma no hubiese podido producir, implica sin duda afirmar que la *virtus* de la Causa Primera es *inmanente por participación* en la *virtus* de los agentes creados.

Ahora bien, aunque la causa primera y la causa segunda concurren a producir el mismo efecto, ello no significa que ambas estén en un mismo nivel y colaborando una con la otra en la

producción de dicho efecto.⁽³³⁾ Dios es inmanente, pero por “participación”, o sea, que a pesar de todo permanece *trascendente en la inmanencia*.⁽³⁴⁾ Es entonces una causa jerárquicamente superior y, por tanto, más causa en el sentido de más universal más influyente en el efecto: “Pues cuanto más alta alguna causa, tanto más común y eficaz, y cuanto más eficaz es, tanto más profundamente penetra en el efecto.”⁽³⁵⁾ En definitiva, podemos apreciar que Tomás recurre a una jerarquía causal de corte neoplatónico para resolver la cuestión de cómo Dios opera en la operación de la naturaleza. Y, más precisamente, es notorio por esta última cita que Aquino pudo reformular la noción de causa instrumental gracias a la ayuda de ese curioso texto anónimo llamado *Liber de*

⁽³²⁾ “Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis cuasae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motus eius [...]” (*De pot.*, III 7, *resp.* [§ 16].)

⁽³³⁾ “[...] tampoco es inconveniente que un mismo efecto sea producido por el agente inferior y por Dios, por ambos inmediatamente, si bien de distinto modo en uno y otro.” (SCG, III 70 [§ 5].)

⁽³⁴⁾ Cf. Te Velde, R. A., *op. cit.*, p. 164.

⁽³⁵⁾ “Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum [...]” (*De pot.*, III 7, *resp.*, [§ 17].)

⁽³⁶⁾ Cf. *Liber de Causis*, prop. I. El *Liber de Causis* consta de XXXI proposiciones secundadas por cuasi-demostraciones. A partir de que Tomás en su *Expositio* al mismo desdobra la proposición IV se contabilizan 32 proposiciones. El manuscrito árabe más antiguo que se posee del *Liber de Causis* (el Oriental 209) en realidad lleva el título de *Kitab al-idah li-Aristutalis fi al-khai al-mahd*, el cual fue vertido al latín como *Liber Aristotelis de expositine bonitatis purae*. Esta atribución de su autoría al mismo Aristóteles es probablemente una de las razones por las que el *De Causis* pudo ingresar junto con el voluminoso material manuscrito de obras del Estagirita a la Europa medieval a partir del siglo XII. Dicho material provenía del mundo árabe y judío y un punto geográfico principal donde se consumaba el encuentro era la Escuela de Traductores de Toledo. Al frente de este centro estaba Domingo Gundisalvo (†1187), con el que colaboraban Gerardo de Cremona (1114-1187) y Juan Hispano o «Avendauth» (Ibn Daud).

Causis, cuya primer proposición reza que “*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*”.⁽³⁶⁾

Ahora bien, si efectivamente Tomás de Aquino encuentra la clave de explicación metafísica de esta causalidad divina descendente en dicho texto de origen árabe, entonces nos parece que nos topamos con una asombrosa paradoja que aquí nos limitaremos simplemente a formular y que podrá servirnos de acicate para la reflexión. En una gran síntesis filosófica acometida por Tomás, la causalidad aristotélica de los entes naturales (*i.e.*, aquellos que tienen en sí mismos el principio de movimiento) es susceptible de ser conservada sin necesidad de sacrificarla ante la capacidad causal de Dios precisamente gracias a su articulación con una causalidad vertical neoplatónica. Pero

justamente, como hemos visto,⁽³⁷⁾ lo que le reprocha Tomás en SCG III 69 [§§ 3-10] al platonismo y sus derivaciones árabes (Avicibrón y Avicena) es haber sustraído la capacidad causal de los entes naturales concentrándola en agentes de nivel superior. Incluso el mismísimo *Liber de Causis* –en el que parece cifrarse la metafísica para solucionar la concurrencia entre agente divino y agente natural– guarda, como Tomás primero que nadie supo, una estrecha relación de dependencia con la *Elementatio Theologica* del neoplatónico Proclo. Pero es este filósofo, como remarca Richard Sorabji,⁽³⁸⁾ es quien, con principios tales como “la causa es superior al efecto”, va concentrando el poder en el Uno principio de todo.

En síntesis, he aquí la supuesta paradoja: para salvar la causalidad natural aristotélica y, por consiguiente,

⁽³⁷⁾ Cf. *supra*, apartado nº I.

⁽³⁸⁾ Cf. Sorabji, R., *op. cit.*, 306.