

# Tomás de Aquino y las “condiciones de posibilidad” de una ciencia natural: la eficiencia de las causas segundas

Autor:  
Castello Dubra, Julio A.

Revista:  
Patristica et Mediaevalia  
2006, 27, 73-86



Artículo

## **TOMÁS DE AQUINO Y LAS “CONDICIONES DE POSIBILIDAD” DE UNA CIENCIA NATURAL: LA EFICIENCIA DE LAS CAUSAS SEGUNDAS**

JULIO A. CASTELLO DUBRA \*

Una de las tareas principales que la filosofía ha asumido a lo largo de su historia es la de la fundamentación. En particular, se ha destacado la fundamentación de un tipo peculiar de acceso a lo real que es calificado como *ciencia*. Este concepto de la misión de la filosofía ha sido puesto en crisis por parte de corrientes predominantes de la filosofía del siglo XX. Sin embargo, el resultado final de esta discusión es, todavía, incierto. Buena parte de los discursos que pretenden reemplazar los contenidos de la filosofía tradicional recaen, con un lenguaje y un abordaje diferentes, en muchos de sus tópicos más reconocidos. Basten estas líneas para indicar, apenas, que el tema al que nos aproximamos no pertenece a una sala de anticuario.

Dentro de la empresa filosófica de fundamentación de la ciencia se cuenta la de un determinado campo de estudio: el ámbito de la experiencia, el mundo fenoménico sometido al cambio y al movimiento, en una palabra, la ciencia de la *naturaleza*. El pensamiento medieval no ha sido ajeno a este campo, en particular a partir de un notable giro se verifica a partir del siglo XII, cuando la naturaleza vuelve a ser valorada como una dimensión dotada de sentido en sí misma, aunque siempre remitida a un fundamento que la trasciende.

Podría parecer que Tomás de Aquino no se destaca como una figura comprometida directamente con el desarrollo de la ciencia natural. No se asemeja a las figuras de aquellos que se embarcaron personalmente en los nuevos conocimientos provenientes de la ciencia árabe, como un Roger Bacon, ni aparece ligado a aquellas discusiones que rematarán en una renovación o resignificación de la física aristotélica, como las del siglo XIV. Su relación con la filosofía natural parece más bien teórica, por no decir, “libresca”. La presencia de la filosofía natural en su obra podría parecer ser el solo resultado de su compromiso general con el filósofo. Contra esta impresión superficial, no han faltado importantes estudios sobre la filosofía natural de Tomás de Aquino <sup>1</sup>.

\* UBA – CONICET.

<sup>1</sup> Cf. L. Elders (ed), *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin* (Actes du Symposium sur la pensée de Saint Thomas: Rolduc, 7-8 Nov. 1981), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1982 (*Studi tomistici*, 18); J. Weisheipl, *Nature and*

En este trabajo propongo mostrar que Tomás de Aquino tiene, por el contrario, un firme compromiso con el proyecto general de la física aristotélica, y que se ha preocupado por asegurar las premisas filosóficas y teológicas que hacen posible una ciencia natural entendida al modo aristotélico. Para ello, voy a tratar el tópico de la polémica sobre la eficiencia de las causas segundas, principalmente a partir del capítulo 69 del libro tercero de la *Suma contra gentiles*.

En el capítulo que nos ocupa, Tomás de Aquino emprende una dura polémica con una serie de autores que tienen en común el que “substraen a las cosas naturales sus acciones propias”. Se trata de una línea de pensadores que tienden a atribuir toda capacidad causal a Dios, de suerte que a los “agentes inferiores”, esto es, a los seres corpóreos, pertenecientes al mundo natural, no les queda ningún margen de acción. En el capítulo hallamos casi todos los componentes de una *quaestio*: en primer lugar, Tomás hace una exposición de las doctrinas adversarias y de sus respectivas *rationes* o argumentos; en segundo lugar, plantea una serie de “inconvenientes” o dificultades que se derivan de dichas doctrinas; y por último, presenta las soluciones a las respectivas *rationes*. El momento correspondiente a la exposición de la propia posición de Tomás hay que situarlo en el capítulo siguiente, donde Tomás muestra cómo un mismo efecto puede ser producido en forma inmediata por Dios y por la naturaleza agente.

El desarrollo que adquiere el capítulo y el detalle con el que Tomás presenta las doctrinas y argumentos de sus oponentes muestra la importancia de la polémica y el interés que Tomás pone en ella. En su escrupulosidad, Tomás parece hacer primero una presentación *general* de la tesis a cuestionar, y luego una discriminación según los diversos autores y sus matices. En efecto, al principio, enuncia esta tesis como aquella según la cual “ninguna creatura tiene acción alguna en la producción de los efectos naturales, de modo que el fuego no calienta, sino que Dios causa el calor al estar presente el fuego”<sup>2</sup>. A continuación establece los fundamentos que han llevado a algunos a este error. En primer lugar, parece haber una línea de argumentación basada en el hecho de que no parece que las formas –sean substanciales o accidentales– puedan ser producidas, a no ser por creación. Como las formas “no tienen materia de su parte” –esto es, no están en sí mismas compuestas de materia–, no parece que puedan ser producidas a partir de materia alguna, de modo que tienen que ser hechas de la nada, esto es, creadas<sup>3</sup>. Luego Tomás añade que “la opinión de algunos filósofos” concuerda en parte con esto. Se trata ahora de una línea de argumentación que remite directamente al “ABC” del platonismo, tal como Tomás lo recibe de la formulación un tanto esquemática y tendenciosa que Aristóteles hace

*Motion in the Middle Ages*. Washington, The Catholic University of America Press, 1985; L. Elders, *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Pierre Téqui, 1994.

<sup>2</sup> Cf. SCG III 69 [§ 1].

<sup>3</sup> Cf. SCG III 69 [§ 2].

en el libro primero de la *Metafísica*. Como lo que no es por sí, es derivado de aquello que es por sí, resulta que las formas existentes en la materia son como participaciones de las formas no existentes en la materia, y, por ello, Platón postuló que las especies de las formas sensibles son ciertas formas "separadas", causas del ser de aquellas cosas sensibles <sup>4</sup>.

El problema de fondo que Tomás parece ver en los fundamentos de esta doctrina es, pues, algo así como una infestación general de platonismo. En efecto, aunque sólo la segunda línea argumentativa esté presentada como proveniente de la filosofía, la primera, en última instancia, se debe a la fuerte presencia del neoplatonismo en el pensamiento del filósofo árabe Avicena (Ibn Sinna, ?-1037). Éste había efectuado una singular amalgama del proceso general de emanación plotiniana y el esquema cosmológico aristotélico de las esferas astrales. A partir de Dios, principio unitario y absolutamente simple, se da —a través de un proceso *necesario*— una serie de sucesivas emanaciones de Inteligencias que culmina en el Intelecto Agente, un intelecto separado y único para toda la humanidad. De éste fluyen tanto las formas inteligibles que portan el conocimiento para los hombres, como las formas de los cuerpos primarios del mundo sublunar. Se trata, pues, de un verdadero "proveedor" de formas o, como lo designó el occidente latino, un *dator formarum*. En los términos de Tomás, toda esta doctrina implica que las formas de los entes naturales compuestos no son generadas, sino *creadas* por un agente superior, lo cual implica, a su vez, que no es sólo Dios el que crea, sino que se admite la creación dentro de las obras de la naturaleza <sup>5</sup>.

En suma, podría decirse que la idea fundamental que está en la base de esta orientación es la idea de que lo propiamente *activo* se identifica con un principio causal *inteligible* y superior al mundo físico, de modo que el ámbito de lo corporal y sensible no es más que el escenario para la recepción de su acción. Lo que es activo se corresponde con lo espiritual e inmaterial, por lo cual, correlativamente, lo corporal y material resulta ser más bien *pasivo*.

Después de esta presentación general, Tomás realiza una exposición detallada de este error, en una presentación "gradativa". En primer lugar, aparece nuevamente Avicena, esta vez mencionado en forma expresa. Aunque le caben las generales de la ley en cuanto a la crítica al influjo neoplatonizante, este filósofo, al menos, había concedido a los cuerpos algún tipo de acción, pero sólo una tarea auxiliar o subsidiaria: la de "disponer la materia" para la recepción de la forma. En efecto, en el esquema de Avicena se hacía necesario dar cuenta de por qué ciertas formas y no otras son recibidas en un sujeto o materia particular. La recepción de las formas —tanto en el caso de los inteligibles como en el de las formas substanciales de los cuerpos elementales— se explica por la acción de algún agente intermedio que "prepara" o "dispone" la materia para recibir una forma en particu-

<sup>4</sup> Cf. *SCG* III 69 [§ 3].

<sup>5</sup> Cf. *ST* I q. 45, a. 8; *De pot.* q. 3, a. 8.

lar: en el caso de los inteligibles, la imaginación, y en el de las formas elementales, los astros. A los ojos de Tomás de Aquino, esto representa un platonismo “menguado” porque no se postula una *duplicación* de formas –las separadas y las existentes en la materia–, sino, en todo caso, que las formas inteligibles proceden de una fuente superior. Esto explica la peculiar ubicación de Avicena dentro del esquema del capítulo: al principio aparece sólo aludido en la argumentación de la formulación general de la tesis; pero más adelante viene a representar una cierta *derivación* del platonismo <sup>6</sup>.

A continuación viene el filósofo judío Avicibrón (Salomón Ibn Gebirol, 1021-1060) autor del *Fons vitae*, quien pasara a la historia de la filosofía medieval como el principal responsable de la difusión, en el occidente latino, de la tesis del hilemorfismo universal, esto es, la doctrina de que todas las substancias creadas –incluso las espirituales– están compuestas de materia y forma. Según este autor, un principio absolutamente espiritual, la Voluntad, atraviesa y “penetra” todos los cuerpos. Éstos se hallan incapacitados para actuar, porque toda forma corporal está circunscripta por la cantidad, que la “coarta” e impide al cuerpo obrar. Por lo demás, conforme a la jerarquización de la realidad típica de todo sistema neoplatónico, los cuerpos se hallan en el puesto inferior, a la mayor distancia del principio primero; carecen pues, de un sujeto inferior sobre el cual puedan obrar, y más bien, como absolutamente opuestos a lo que es totalmente activo –Dios– les corresponde ser totalmente pasivos <sup>7</sup>.

Finalmente, en la postura extrema, está un grupo de autores a los que Tomás alude como “*quidam loquentes in lege Maurorum*”. Se trata de una secta de teólogos musulmanes del *Kalam*, o Motecalminos, a quienes Tomás conoce a través del resumen que de su doctrina hace Moisés Maimónides (1138-1204) en su *Guía de extraviados* <sup>8</sup>. Según la información que reporta Maimónides estos autores profesan un atomismo –todo está compuesto de partículas indivisibles que se mueven en el vacío–, una singular concepción del tiempo como compuesto de instantes, y una rígida concepción de la relación entre substancia y accidente, en la cual el accidente no dura dos instantes. Todo ello confluye en una teoría que niega absolutamente todo tipo de relación causal entre las cosas creadas. Tanto la substancia como el accidente son creados por Dios, y como cada accidente no dura más allá de un instante, Dios crea sucesivamente un accidente tras otro. La única eficiencia a la cual puede remitirse todo es la voluntad divina. Este movimiento

<sup>6</sup> Cf. SCG III 69 [§ 4]. Al final del párrafo, Tomás dice, con lenguaje poco sutil, que con ello Avicena se apartaba “de aquella primera ridiculez” (*in quo a priore stultitia declinabat*). El antecedente inmediato es, en verdad, la alusión al platonismo; sin embargo, por lo general se interpreta la referencia como dirigida a los *Loquentes in lege Maurorum*, quizá a partir de *De ver.* q. 5, a. 9, ad 4<sup>um</sup>: “Sed haec positio [sc. opinio Loquentium in lege Maurorum] stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis Philosophorum et sanctorum”.

<sup>7</sup> Cf. SCG III 69 [§§ 7-10].

<sup>8</sup> Étienne Gilson estableció en un artículo clásico que Tomás sigue de cerca la exposición de Maimónides: cf. “Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin” en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1 (1926-1927), pp. 5-127.

del lápiz que suelo atribuir a mi mano es, en verdad, un accidente creado inmediatamente por Dios —el movimiento del lápiz— precedido de otro accidente igualmente creado —el movimiento de mi mano—, entre los cuales no hay ninguna relación, más allá del hecho de que Dios se ha dispuesto a asociar uno con otro<sup>9</sup>. La doctrina de estos teólogos se encuadra bien en lo que, con un término más moderno, se denomina *ocasionalismo*, esto es, la concepción según la cual Dios es la única substancia con capacidad causal, mientras que todos los otros seres no son más que el escenario o la ocasión para la intervención divina.

La comprensión del fondo de la discusión que Tomás lleva a cabo con todos estos autores estaría incompleta si sólo la concibiéramos como una polémica externa. En verdad, se trata de un problema que eventualmente podría derivarse de premisas que el propio Tomás acepta. A esta altura de la *Summa contra gentiles*, Tomás ha demostrado que Dios es *causa essendi* de todas las cosas<sup>10</sup>. Dios es el ser mismo subsistente (*ipsum esse subsistens*) en el cual el ser y la esencia se identifican<sup>11</sup>. Para todos los otros seres que no son Él, el *esse*, el hecho o el acto de existir, es algo distinto de su *essentia*, de su "ser *esto*" o "ser *aquello*" —ser una piedra, un árbol, un hombre, etc.—; están, por tanto, "compuestos" de *esse* y *essentia*. Ello equivale a decir que en ellos el *esse* es algo recibido, algo que lo tienen a partir de otro (*ab alio*), en una palabra, no *son* su ser, sino que *tienen* el ser, y lo tienen por participación. Aquello de lo cual lo reciben es precisamente el *ipsum esse subsistens*. La creación es, pues, no otra cosa que esta misma dependencia ontológica del ser creado respecto del creador<sup>12</sup>. Pero Dios no sólo crea las cosas, sino que las *conserva* en el ser; las creaturas no podrían permanecer en el ser si cesara la acción divina<sup>13</sup>. De lo cual 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<sup>14</sup>; lo cual significa, en última instancia, que Dios "obra en todo lo que obra"<sup>15</sup>. 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<sup>16</sup>. Es de esta última conclusión, dice Tomás de Aquino al inicio del capítulo 69, que "algunos tomaron ocasión de errar", en referencia a la substracción de acciones propias a las cosas naturales<sup>17</sup>.

En suma, como la dependencia ontológica de las creaturas es tan radical o profunda —pues el *esse* es lo más "íntimo" que tienen las cosas—, esa

<sup>9</sup> Cf. Maimónides, *Guía de extraviados*, I 73.

<sup>10</sup> Cf. SCG II 15.

<sup>11</sup> Cf. SCG I 22.

<sup>12</sup> Cf. SCG II 18 [§ 3]: "... ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur".

<sup>13</sup> Cf. SCG III 65.

<sup>14</sup> Cf. SCG III 66.

<sup>15</sup> Cf. SCG III 67.

<sup>16</sup> Cf. SCG III 68.

<sup>17</sup> Cf. SCG III 69 [§ 1]: "Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt ...".

dependencia debe extenderse también al obrar u *operar*. El adagio escolástico reza: “el obrar sigue al ser” (*operari sequitur esse*), algo obra según lo que es –y no a la inversa–. Tal como ninguna creatura existe si no es porque recibe su existir de Dios, y tal como no permanece en la existencia sino porque es conservada por Dios, ninguna creatura puede *actuar* si no es porque Dios actúa en ella. El pensamiento creacionista medieval no puede admitir que Dios cree un mundo y luego éste actúe con total independencia respecto de él. Por tanto, la pregunta a la que se refiere la polémica no es si Dios influye o no en el obrar de las causas segundas o los agentes naturales inferiores, sino sólo *hasta qué punto* Dios actúa: si acaso lo hace en forma total, como para que los seres naturales no aporten, en verdad, acción alguna, o si, aun presupuesta la acción de Dios, puede atribuirse a los seres naturales acciones propias.

Nos interesa detenernos particularmente en el momento argumentativo que corresponde al señalamiento de los inconvenientes de estas doctrinas. No se trata aún, propiamente, de una *refutación* de las doctrinas adversarias, sino de una indicación de las dificultades o problemas que podrían derivarse de ellas. Más allá del contexto polémico en que estos argumentos son presentados, nos hablan, en verdad, más del objetante que del objetado: a través de los argumentos pueden vislumbrarse ciertos principios que Tomás se esfuerza por mantener sólidamente.

El conjunto de estos argumentos puede clasificarse en diversos grupos. Por una parte, hay una serie de argumentos propiamente teológicos, que intentan mostrar lo inadecuado del concepto de un Dios que se reserva para sí todas las acciones y no es capaz de transmitir perfecciones a sus creaturas. Quizá se trata de un contragolpe dirigido en particular contra el ocasionalismo y el platonismo extremo, que a su manera procuraban exaltar la dignidad de Dios reservando sólo para Él todo tipo de causalidad. Tomás muestra que por ese camino se llega al resultado más bien opuesto. 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<sup>18</sup>. 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<sup>19</sup>. 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 sólo. Negarle a las cosas la posibilidad de transmitir a otras un bien es, pues, negar la bondad divina misma<sup>20</sup>.

Ahora bien, junto a estos argumentos que se mueven en la línea de una teodicea –la justificación de Dios a través de la justificación de su obra– hay un par de argumentos que plantean inconvenientes en relación con el punto de vista de la experiencia y el conocimiento humanos. Se trata de argumen-

<sup>18</sup> Cf. SCG III 69 [§ 13].

<sup>19</sup> Cf. SCG III 69 [§ 15].

<sup>20</sup> Cf. SCG III 69 [§ 16].

tos que concluyen en la incapacidad para dar cuenta de la experiencia natural, y, en tal medida, en la imposibilidad misma de una ciencia natural. El primero de ellos es el siguiente:

"Si ninguna causa inferior, especialmente la corporal, opera algo, sino que sólo Dios opera en todas las cosas, como Dios no varía por el hecho de que Él opere en cosas diversas, no se seguirían efectos diversos de la diversidad de cosas en las cuales Dios opera. Pero esto aparece como falso a los sentidos: pues de la exposición a lo cálido no se sigue el enfriamiento, sino el calentamiento; y del semen del hombre no se sigue sino la generación de un hombre. Por tanto, la causalidad de los efectos inferiores no debe ser atribuida a la virtud divina de tal modo que sea suprimida la causalidad de los agentes inferiores"<sup>21</sup>.

El párrafo comienza sintetizando en un condicional la posición adversaria: "ninguna causa inferior, *especialmente la corporal*, opera algo", lo cual muestra que el punto de la polémica versa estrictamente sobre la acción de los seres corpóreos, pertenecientes al mundo natural; Tomás deja de lado, en este tratamiento, el difícil caso de la voluntad humana<sup>22</sup>; "... sino que sólo Dios opera en todas las cosas", porque la paradoja del ocasionalismo implica, no que sólo existe una Causa única que produce desde sí la totalidad de los efectos observables, sino que hay junto a dicha Causa una serie de cosas que han sido creadas, y que pareciera que tienen eficacia causal, pero son sólo el *escenario* para la intervención inmediata de Dios. El argumento comienza señalando que Dios no varía por el hecho de que obre en cosas diversas. Ciertamente, Dios es inmutable, y cualquier realización de su potencia activa hacia el exterior no puede significar una modificación de parte de Él. A partir de ello el argumento pretende deducir el inconveniente de que no se seguiría una diversidad de efectos de la diversidad de cosas en las que Dios opera. Si Dios opera en la cosa "x", en la cosa "y" y en la cosa "z", y en todas ellas Dios obra siempre del mismo modo, y de tal forma que todas ellas no tienen acción propia alguna, no podría seguirse de la cosa "x" el efecto "x", ni de la cosa "y" el efecto "y", etc. A continuación Tomás aduce la "piedra de toque" de la experiencia. Esto es falso según lo que experimentamos a través de los sentidos: de una naturaleza como el fuego no se sigue un efecto cualquiera, sino el calor, de un principio activo como el semen de un hombre no se sigue otro ser vivo de cualquier otra especie, sino un ser humano, etc. En una palabra, el ocasionalismo se vuelve impotente para dar cuenta de la diversidad de la *regularidad* de los múltiples efectos observables en la naturaleza.

<sup>21</sup> "Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus; Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis: non sequitur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum: non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium". (Cf. SCG III 69 [§ 12]).

<sup>22</sup> Me he ocupado de este tema en una comunicación enviada a las Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval realizadas en Rosario (21-22 de noviembre de 2005): "Algunos aspectos de la crítica de Tomás de Aquino al ocasionalismo musulmán y al neoplatonismo" (en prensa).

Sin embargo, el argumento, tal como Tomás de Aquino lo expone, no puede ser llevado muy lejos, no por una incoherencia en el argumento mismo, sino porque pone en peligro otros principios que el propio Tomás sostiene. Tomás parece indicar que, si no se postulan causas segundas con acciones propias aparte del operar de Dios, no podría explicarse la diversidad de efectos naturales experimentables. Si seguimos el argumento al pie de la letra, podría entenderse que *no basta* con la sola causalidad de Dios para explicar una diversidad de efectos; con un paso más, llegaríamos a la peligrosa conclusión de que Dios *precisa* de las causas segundas para la producción de efectos múltiples.

Precisamente en el libro segundo de la *Summa contra gentiles*, después de tratar acerca de la creación, Tomás se ha ocupado de la causa de la *distinción* de las cosas. Entre los diversos errores que Tomás se dedica a descartar, está el que atribuye la distinción de las cosas “al orden de los agentes secundarios”, esto es, a la diversidad de las causas segundas<sup>23</sup>. La posición criticada es, otra vez, la del neoplatonismo aviceniano, según la cual Dios produce un efecto único, la Inteligencia, la cual comporta ya una cierta dualidad de acto y potencia, y, por ello, produce a su vez una segunda inteligencia, etc. Tomás da a entender que quienes cayeron en esta doctrina *no supieron explicar cómo a partir de la primera causa podían ser causadas cosas múltiples y diversas*<sup>24</sup>. Esto es perfectamente posible si se considera a Dios como un agente inteligente en el cual están las formas de las cosas diversas, a través de las cuales Él opera. Contra la secuencia de mediaciones que el neoplatonismo postula para explicar el tránsito de la unidad a la multiplicidad, Tomás insiste en que Dios puede perfectamente crear *de manera inmediata* un mundo múltiple. Si en el libro segundo los agentes secundarios no son necesarios para explicar la distinción de las cosas ¿en qué medida ahora se vuelven necesarios en el libro tercero para explicar la diversidad de los efectos naturales? ¿No sería posible, al menos concebir, que Dios produjese de manera igualmente inmediata todos los efectos naturales que observamos sin el concurso de las causas segundas? ¿No es precisamente la admisión de tal posibilidad el punto fuerte del ocasionalismo que hay que derribar?

Podría replicarse que la objeción que formulamos confunde en verdad las cosas. En defensa de Tomás podría argüirse que un asunto es la distinción de las cosas, esto es, la existencia y disponibilidad de seres de diversa especie y naturaleza —y con diversidad de individuos dentro de cada especie—, en una palabra, el “inventario” del universo, y otro asunto es la diversidad de los *efectos* que regularmente proceden de diversas causas: la variedad de las legalidades causales que encontramos en la naturaleza. Y en efecto, Tomás señala que la distinción de las cosas es *anterior* a la operatividad y el movimiento de las mismas, pues los movimientos y operaciones determinados lo son de cosas determinadas y distintas<sup>25</sup>. En tér-

<sup>23</sup> Cf. *SCG* II 42.

<sup>24</sup> Cf. *SCG* II 42 [§ 6].

<sup>25</sup> Cf. *SCG* II 39 [§ 5].

minos aristotélicos, el movimiento no es en sí mismo algo substancial, una cosa o realidad subsistente, sino que es siempre movimiento de *algo*, a saber, del móvil; por tanto, porque *hay* cosas distintas –de diversa naturaleza– es que los movimientos y operaciones son de diversa especie.

La precisión es correcta, pero no alcanza para rebatir la objeción. Como buenos discípulos de Tomás deberíamos poder reconstruir el siguiente argumento *in contrario*: Quien puede lo más puede lo menos, pues como dice una sentencia que Tomás cita frecuentemente, “cuanto más alta es una potencia, a tantas más cosas se extiende”. Esto vale particularmente en el caso de Dios, que es el agente universal, y con potencia infinita. Si Dios ha podido producir de manera inmediata, sin la mediación de causas segundas, la distinción de las cosas de este mundo múltiple y variado, con mayor razón podría causar por sí mismo la diversidad de los efectos que parecen atribuirse al operar de las causas segundas.

En suma, el argumento que Tomás presenta se enfrenta al siguiente dilema: o bien, no representa “inconveniente” alguno para el ocasionalismo, o bien lo representa, pero al precio de volverse inconveniente para el propio Tomás de Aquino<sup>26</sup>.

El otro argumento que nos ocupa sostiene lo siguiente:

“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 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”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Michel Ferrandi (cf. *L'action des créatures. L'occasionalisme et l'efficace des causes secondes*, Paris, Pierre Téqui, 2003, p. 39) reconstruye el argumento del siguiente modo. Dios, en efecto, bien podría, sin variar Él mismo, decidir variar su acción en las creaturas. En tal caso, habría diversidad de efectos no en razón de las diferencias que hay en las creaturas, sino en razón de la diferencia que hay en las acciones de Dios en ellas. Así, las diferencias entre las creaturas serían inútiles, y uno podría tener exactamente el mismo resultado con un mundo en el que las creaturas fuesen todas idénticas. Finalmente, tendríamos la *ilusión* de que los efectos son diferentes por el hecho de que provienen de seres diferentes, cuando en verdad lo son únicamente porque las acciones de Dios son diferentes. De todo esto, pretende concluir Ferrandi: “que Dieu varie son action suivant les créatures ou pas, si Dieu seul agit, on aboutit à une impossibilité”. Aunque la reconstrucción del argumento es ingeniosa, no creo, en primer lugar, que pueda defenderse a partir del solo texto de Tomás de Aquino; por otra parte, tampoco creo que pueda representar un serio inconveniente para el ocasionalismo, porque no concluye en una *imposibilidad*. Antes bien, la *posibilidad* de que sólo Dios actúe e igualmente tengamos este mundo de efectos diversos queda sin contestar.

<sup>27</sup> “Si effectus non producantur ex actione rerum creaturarum, 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,

El pasaje muestra claramente cómo, en la concepción de Tomás, la causa no se reduce a la relación o la "conexión necesaria" entre un fenómeno y otro. Si bien Tomás refiere a veces que la causa es "aquello a lo cual sigue el efecto"<sup>28</sup>, en rigor, se llama causa a cierta *res* o cosa no simplemente por el hecho de que antecede con necesidad, sino en cuanto tiene la "fuerza" o "capacidad" como para producir el efecto. Esta *virtus* o capacidad está como al interior, latente en la cosa. El término que media entre la *virtus* y el efecto producido es, como lo plantea el pasaje, la *acción*, que procede de la primera y culmina en el segundo. En tal sentido, la *virtus* es una *manifestación* o exteriorización de la capacidad causal. En estos términos, si los efectos que observamos no fuesen en alguna medida producidos por los seres naturales, se seguiría que nunca podríamos, a través de ellos, conocer la naturaleza de dichos seres. Y con ello, cae para nosotros toda posibilidad de una *scientia naturalis*, es decir, de una física. Porque en esta ciencia, con Aristóteles, las demostraciones se hacen principalmente a partir de los efectos. En ninguna otra ciencia tiene mayor importancia la utilización de la causa agente, aquello que Aristóteles denominó "de donde" (*tò hóthen*) o el principio del movimiento (*arkhé kinéseos*) y que la tradición escolástica designó con el término técnico de *causa efficiens*.

El inconveniente que señala Tomás es, pues, que con semejante visión nos quedamos sin *scientia naturalis*, nos quedamos sin la física aristotélica. Si nos colocamos en la posición del adversario ocasionalista, uno podría imaginar la consecuente réplica: ¿y qué problema hay? El ocasionalismo es una postura extrema que no duda en sacrificar la racionalidad misma de lo real, si ha de pagarse tal precio para exaltar la voluntad y la causalidad divinas. Poca mella le hace a una posición tal, recordarle aquello que pierde o ha dejado caer<sup>29</sup>. El señalado inconveniente nos habla más bien del grado de compromiso que Tomás de Aquino tiene con el proyecto de la física aristotélica, recién ingresado en el siglo XIII, como parte de aquel "nuevo Aristóteles" que reaparece en el mundo latino occidental, el Aristóteles de los *libri naturales*. Para Tomás es un serio inconveniente el que "no sea

---

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". (Cf. SCG III 69 [§ 18]).

<sup>28</sup> Cf. *De pot.* q. 10, a. 1; *De malo* a. 3, a. 3; *In Phys.* II, lect. 10, § 15.

<sup>29</sup> Alfred J. Freddoso entiende que el argumento tiene una "significación estratégica y táctica", en cuanto obligaría al ocasionalismo a abandonar lo que él denomina una "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 obligado a replegarse en su versión más extrema y más propia: una "teoría de la no naturaleza" (cf. A. J. Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature" en Th. V. Morris, (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1988, pp. 74-118; cf. pp. 107-108).

posible" la física aristotélica, que no podamos contar con una ciencia de la naturaleza, un conocimiento que pueda dar cuenta acabadamente del mundo del cambio y del movimiento que se ofrece a nuestra experiencia.

Tras el análisis de estos dos pasajes, podría parecer que la crítica al ocasionalismo resulta insuficiente. Esa impresión de falencia se debe más bien al recorte que hemos hecho. En la última sección del capítulo Tomás se encarga de refutar detalladamente cada una de las principales *rationes* o argumentos sostenidos por los Motecalminos, Avicibrón y Avicena. Contra ellos, Tomás desplegará todo el arsenal de categorías ontológicas de la física aristotélica, para demostrar que es perfectamente posible entender cómo los seres corpóreos pueden ser activos. El cambio es entendido aristotélicamente como el tránsito de la potencia al acto, ya se trate de un cambio substancial –la generación o corrupción de una substancia concreta individual–, o de un cambio accidental, la generación de un accidente, como v.g., una cualidad. El cambio se verifica porque una potencialidad de una cierta cosa –el sujeto o paciente del cambio– es actualizada. Ello ocurre gracias a otra cosa que, a su vez, está en acto –el agente o promotor del cambio–. El hilemorfismo explica la condición "mixta" de los entes naturales, que son, en parte activos, y en parte pasivos. Si la materia es principio de *pasividad*, de la receptividad en un sujeto de una cierta determinación, la forma es principio de *actividad*, porque constituye el acto de la cosa, y todo agente actúa en la medida en que está en acto. Con estos términos, Tomás logra "invertir" la dirección de la causalidad, que en el neoplatonismo se entendía "verticalmente" desde un principio superior inteligible hacia lo participado, y convertirla en una relación "horizontal": un ente concreto del mundo de la experiencia –un ente sensible compuesto de materia y forma– es causado por *otro* ente igualmente concreto del mundo de la experiencia <sup>30</sup>. La clave que da cuenta de la operatividad de los seres corpóreos no es más que la clave de la inversión aristotélica del platonismo, la *inmanencia* de la forma inteligible en lo sensible.

La posición final de Tomás quedará completada con la exposición de la propia solución al problema de la articulación entre la causa primera y las causas segundas. El problema consiste en entender cómo puede ser posible que dos agentes distintos produzcan un único y mismo efecto, en su totalidad, y ambos en forma inmediata. Para Tomás de Aquino, ello es posible en la medida en que se trata de dos agentes *coordinados*. Dios actúa como causa principal, y la naturaleza como agente *instrumental*, es decir, como un agente que sólo actúa en virtud de la acción del agente principal. Según el análisis de Tomás, si es cierto que la cosa individual o el agente natural es inmediato respecto del efecto, la *virtus* o capacidad causal del agente

<sup>30</sup> En este sentido, la concepción de Tomás representa una posición intermedia entre una concepción totalmente metafísica de la causalidad –la neoplatónica– y una concepción puramente fenomenista de la causalidad, como la de Guillermo de Ockham: cf. C. Fernández, "Tres aproximaciones medievales al problema filosófico de la causalidad" en *Anales de estudios clásicos y medievales*, 1 (2004), pp. 91-104.

principal es inmediata respecto de la producción del efecto, pues el agente secundario no actúa si no es por la *virtus* del agente principal<sup>31</sup>.

El ocasionalismo, como quizá toda posición extrema en filosofía —escepticismo, solipsismo, etc.—, tiene algo de inexpugnable. Más allá de señalar incoherencias o inconvenientes, es difícil hallar un argumento concluyente que demuestre que las cosas *no son así*. La “refutación” consiste, en el fondo, en una competencia en términos de *economía* argumentativa, en contraponer a la visión criticada otra que se juzga mejor fundamentada —sobre principios más sólidos— y más prolífica —de la que pueden extraerse más y mejores consecuencias—. Tomás de Aquino combate el ocasionalismo absoluto de los Motecalminos, y las posiciones menos extremas de Avicibrón y Avicena con una doble estrategia. Por una parte, muestra cómo con las bases de la ontología aristotélica *no es necesario* remitir a una causalidad superior los efectos de los seres naturales, sino por el contrario, es posible y más fácil explicarlos recurriendo a entes del mismo orden fenoménico. Por la otra, Tomás formula un modelo para articular coherentemente la causalidad absoluta y omnipresente de Dios con una relativa autonomía del operar de la naturaleza. En ambos aspectos, el discurso filosófico y teológico de Tomás de Aquino acomete la empresa de una fundamentación de la legalidad del mundo natural, lo que significa, al mismo tiempo, una fundamentación del conocimiento científico acerca de ella. En tal sentido, podemos decir, si se nos permite la expresión anacrónica, que Tomás elabora un discurso sobre las “condiciones de posibilidad” de la ciencia natural.

El celo que pone Tomás en defender la vigencia de las bases y los objetivos de la física aristotélica, muestra que su gran proyecto histórico no es tanto una servil “adaptación” del aristotelismo a la teología cristiana —como una historiografía escolar aún lo presenta—, sino por el contrario, la formulación de una compleja síntesis filosófica, realizada sobre la base de fuentes diversas —aristotélicas, neoplatónicas y árabes—, síntesis filosófica que no sólo pretende y aspira a ser compatible con los principios de la cosmovisión cristiana, sino con el proyecto de dar cuenta racionalmente del mundo natural de nuestra experiencia inmediata.

Quisiera concluir con un texto que creo sintetiza este compromiso de Tomás de Aquino. Se trata de un texto notable, no sólo por su contenido, sino por su contexto. Pertenece ni más ni nada menos que al capítulo en que Tomás de Aquino explica cómo hay racionalidad en la obra de la Providencia (*quomodo dispositio Providentiae habeat rationem*)<sup>32</sup>. Y es, además, notable por su ubicación en el párrafo final del capítulo. Como es sabido, por

<sup>31</sup> Cf. SCG III 70 [§ 5]. La solución de Tomás, en particular, por su identificación de la causa segunda con una causa *instrumental* ha sido criticada, entre otros, por Suárez. André De Muralt ha cuestionado la interpretación de la doctrina de Tomás que estaría a la base de esta crítica, por considerarla un malentendido. Según el autor, lo propio de Tomás sería considerar a la causa primera y segunda como causas *totales*, y no como causas concurrentes parciales, al modo de Escoto y Ockham (cf *L'enjeu de la philosophie médiévale*. Leiden, Brill, 1990, pp. 334-337; 343, n. 41).

<sup>32</sup> Cf. SCG III 97.

lo general, cada capítulo de esta obra concluye señalando los respectivos "errores" que a través de la verdad demostrada se excluyen y remitiendo, por cierto, a los pasajes de la Escritura que la confirman. Pues bien, según el referido capítulo, se excluye el error de los *Loquentes in lege Saracenorum* —otra vez, los teólogos musulmanes del *Kalam*— para quienes no hay mayor diferencia en que el fuego caliente o enfríe, pues ello es simplemente "porque Dios así lo quiere", esto es, la anulación de toda legalidad natural bajo la voluntad divina. Y también el error de quienes creyeron que el orden de las causas proviene de la Providencia según necesidad, afirmación que podría caberle al neoplatonismo árabe. Incluso después de citar los pasajes de la Escritura, Tomás sintetiza así su resultado:

"Así pues, cuando se busca el porqué acerca de algún efecto natural, podemos dar razón a partir de alguna causa próxima, por más que, sin embargo, reducamos todo a la voluntad divina como a su primera causa. Como v.g., si se pregunta '¿por qué el leño se calienta a presencia del fuego?' se dice 'porque la calefacción es la acción natural del fuego'. Y esto: 'porque el calor es su accidente propio'. Y así sucesivamente, hasta que se arrije a la voluntad divina. Por ello, si alguien responde a quien pregunta por qué el leño se calienta: 'porque Dios lo quiso', responde adecuadamente, por cierto, si intenta reducir la cuestión a su causa primera, inadecuadamente, en cambio, si intenta excluir todas las otras causas"<sup>33</sup>.

El teólogo Tomás de Aquino —porque Tomás fue, ante todo, y durante toda su vida, un teólogo—, es consciente de que la teología debe aportar la explicación *última* de la causa de lo real, pero esa explicación no puede privarnos de la cotidiana y laboriosa tarea de hallar las causas próximas del mundo de nuestra experiencia.

#### ABSTRACT

In *Summa contra gentiles* III 69, Thomas Aquinas engages in a polemic with a group of authors that have in common the fact that they "subtract their proper actions from natural things", and among which we find some Muslim theologians (Mutakallims), Avicbron and Avicenna. In all of them we recognize a general tendency to attribute every causal power to God, to the extent that no margin of action at all is left to corporeal beings. The general principle underlying these doctrines is that what is active is spiritual and immaterial; correlatively, what is corporeal and material is regarded as rather passive. Among the inconveniences or difficulties derived from these doctrines, Aquinas points out some arguments that depart from the regularity of the world of experience

<sup>33</sup> "Sic ergo, cum quaeritur propter quid de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa: dum tamen, sicut in primam causam, reducimus omnia in voluntatem divinam. Sicut, si quaeratur, quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis? dicitur, quia calefactio est naturalis actio ignis. Hoc autem: quia calor est proprium accidens eius. Hoc autem consequitur propriam formam eius. Et sic inde, quousque perveniat ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, quia Deus voluit: convenienter quidem respondet si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero si intendit omnes alias excludere causas" (Cf. *SCG* III 97 [§ 17]).

---

and from the features of our knowledge of nature. In this theological polemic against Occasionalism and Neoplatonism, Aquinas elaborates a discourse on the “conditions of possibility” of the natural science –that is to say, the Aristotelian physics–. All this shows that Thomas tries to draw, by means of a philosophical synthesis of different sources, a creationist metaphysics compatible with the Aristotelian philosophy of nature.