Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Filosofía
Instituto de Filosofía

UNA VISIÓN DEL HOMBRE Y DEL UNIVERSO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA CAUSA FINAL, SEGÚN LA SUMA TEOLÓGICA Y LA SUMA CONTRA GENTILES DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

POR
MARÍA CATALINA VELARDE LIZAMA

Tesis presentada al Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile para optar al grado académico de Doctor en Filosofía Clásica

Directores:
Dr. Raúl Madrid Ramírez
Dra. María Cruz González Ayesta

Marzo, 2019
Santiago de Chile

©2019, María Catalina Velarde Lizama

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredite al trabajo y a su autor.

AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA TESIS

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredite al trabajo y a su autora.

FECHA

FIRMA

DIRECCIÓN

E-MAIL - TELÉFONO

Tabla de Contenidos

AGRADECIMIENTOS 9

RESUMEN 10

GUÍA DE ABREVIATURAS 12

INTRODUCCIÓN 13

1. Planteamiento del problema 13

2. El ámbito de la investigación 16

3. Justificación de las fuentes 17

CAPÍTULO PRIMERO: ELEMENTOS DE UNA FUNDAMENTACIÓN A PARTIR DE LA CAUSA FINAL 19

I. Nociones preliminares 19

1. Antecedentes platónicos: Fedón y Timeo 20

2. La primacía de la causa final en Tomás de Aquino 24

2.1. Dos matices en el análisis del principio de finalidad 25

2.2. Una visión cosmológica 30

2.3. La perspectiva platónica 32

3. La causa ejemplar 34

3.1. Las ideas como arquetipos 34

3.2. La idea como causa ejemplar 36

3.3. El verbo como causa ejemplar del universo 40

II. Dios como causa final y ejemplar del universo 44

1. Descripción general de la divinidad según Santo Tomás de Aquino 44

1.1. Características entitativas de la divinidad 45

1.2. Atributos operativos de la Divinidad 51

1.3. Acciones *ad extra* de Dios 56

III. La necesidad hipotética como prueba de un Dios que actúa respetando su propia naturaleza 63

1. El libre albedrío del Creador como fundamento de la necesidad hipotética 65

2. El libre albedrío de la voluntad divina crea criaturas contingentes.....68

3. La libertad de la divinidad admite la necesidad hipotética.....69

4. La bondad divina como criterio de la necesidad hipotética 72

5. La libertad humana como condición del indeterminismo en el universo creado 76

6. Corolario 78

7. Conclusión.....81

CAPÍTULO SEGUNDO: LOS TRASCENDENTALES COMO VESTIGIO DE LA DIVINIDAD EN EL UNIVERSO..... 84

I. La imagen y el vestigio: dos modos de la comunicación de los atributos divinos . 85

1. La creación en cuanto acto divino 85

2. La semejanza como modo de comunicación de las perfecciones divinas.....88

3. Nota sobre el concepto de imagen 90

3.1. La imagen en cuanto símbolo..... 90

3.2. La imagen como realidad hierofánica 94

3.3. El significado teológico de la imagen 96

4. La semejanza en cuanto imagen o vestigio 99

II. Los trascendentales como condición de posibilidad de una representación a modo de vestigio 100

1. Los trascendentales y los atributos divinos 103

2. Primer nexo entre los atributos divinos y los trascendentales: la noción de participación 104

3. Segundo punto de contacto entre los atributos divinos y los trascendentales: la relación causal 108

4. El tercer punto de contacto entre los atributos divinos y los trascendentales: la analogía 110

5. La cuarta vía como argumento de síntesis entre la participación y la causalidad..... 115

III. Los trascendentales en cuanto clave cognoscitiva del Creador por medio de la criatura, y como condición de posibilidad de la estructura del universo 118
1. Noción y división de los trascendentales 118
2. La verdad como vestigio de Dios en las criaturas 120
2.1. La verdad en correspondencia con el ente 121
2.2. La verdad como adecuación 124
2.3. La verdad como manifestación 126
3. El bien como vestigio de Dios en las criaturas 129
3.1. El lugar del bien en los trascendentales y su aporte 130
3.2. El bien en cuanto apetecible 132
3.3. El bien en cuanto perfección 133
3.4. El bien en cuanto fin 135
4. La belleza como derivada del bien y la verdad 139
4.1. La belleza y el deleite 140
4.2. Los componentes de la belleza 141
4.3. La belleza como vestigio de la divinidad en la construcción del universo .. 147

CAPÍTULO TERCERO: EL UNIVERSO Y EL HOMBRE COMO IMÁGENES DEL CREADOR 149
I. El universo como manifestación de la divinidad 149
1. Realidad, bondad y verdad 153
2. El universo en cuanto imagen de Dios 156
3. Dos elementos de la estructura del universo: multiplicidad y jerarquía 158
II. La quinta vía como manifestación de la existencia de Dios 160
1. El orden y la regularidad como signos de una inteligencia creadora 162
2. La finalidad como signo de la inteligencia divina 164
3. Una opinión contraria 167
3.1. Las tres cosmovisiones 167
3.2. La teoría de la evolución 169

3.3. Similitudes y controversias entre La teoría del diseño inteligente y la quinta vía.... 172
III. La creación del hombre como fundamento de la estructura del universo..... 175
1. La bondad divina como amor gratuito de Dios 176
2. El hombre en cuanto fin de la creación..... 180
IV. El hombre creado a imagen de Dios 184
1. El hombre en cuanto imagen y semejanza 185
2. El cuerpo humano como vestigio 186
3. El alma en cuanto imagen de Dios 188
3.1. El alma en cuanto imagen del Dios Trino 189
3.2. La imagen de Dios en el alma humana y los atributos divinos 192
4. La imagen consecuente en cuanto perfección de la semejanza del hombre con Dios .. 201
4.1. Descripción general de la imagen consecuente 202
4.2. El hombre creado como promesa de la contemplación divina..... 204
CONCLUSIONES 209
1. Perspectiva de la investigación..... 209
2. Un mundo en el que pueden actuar las causas segundas 210
3. Los trascendentales como vestigios de Dios en las criaturas..... 211
4. La estructura del universo 212
5. La estructura del ser humano..... 213
BIBLIOGRAFÍA 215
Fuentes primarias:..... 215
Fuentes secundarias:..... 217
Páginas webs:..... 231

A mis padres, en sus bodas de oro.

AGRADECIMIENTOS

La tesis que ahora presentamos ha requerido un largo tiempo de elaboración; por lo que las personas que han colaborado en ella son muy numerosas.

En primer lugar, quiero agradecer al Dr. Santiago Orrego, quien me animó a doctorarme en la Pontificia Universidad Católica de Chile, y además impulsó este trabajo cuando era un proyecto doctoral. También a mis tutores, los profesores Dr. Raúl Madrid, y Dra. Cruz González-Ayesta, que han leído muchas veces mi trabajo, y han contestado mis dudas.

En segundo lugar, agradezco a la Universidad de Navarra, y al profesor Dr. Ángel Luis González (RIP), quien como Director de la línea de investigación "Pensamiento Clásico español: antecedentes medievales y proyección en la Edad Moderna" me aceptó para dos pasantías como investigadora invitada, y me dio todas las facilidades para poder estudiar en la biblioteca y transformar los libros a un formato accesible para personas ciegas. También agradezco aquí, a los funcionarios de la Biblioteca de la Universidad de Navarra quienes hicieron posible que mi estancia fuera muy productiva.

Asimismo, debo mencionar a la Pontificia Universidad Católica de Chile, especialmente a los funcionarios de las bibliotecas de Teología y de Derecho, quienes han facilitado mucho mi trabajo con su acogida y sus instrumentos tiflotécnicos, como al equipo del Codex, que es la biblioteca para alumnos con necesidades especiales. También al programa PIANE-UC, que financió la edición de la tesis para que pudiera ajustarse a los requerimientos normales exigidos por el Departamento de Postgrado de la universidad; y a Paula Hurtado, quien ha trabajado minuciosamente en esta tarea.

Y, finalmente, a la Comisión de Ciencia y Tecnología, Conicyt, que me ha otorgado la beca en 2012, sin la que no hubiera sido posible realizar esta investigación, y que además ha financiado mi pasantía en la Universidad de Navarra.

RESUMEN

La mayoría de los estudios antropológicos toman como punto de partida al hombre y a sus facultades, y de este análisis hacen algunas observaciones sobre su conducta o su modo de vida según sea el caso. Sin embargo, en esta tesis pretendemos proponer una variación de perspectiva, y aventurarnos a mirar tanto al universo como al hombre desde la causa final. Esto supone tratar de entender por qué el autor de todo creó el universo y a sus integrantes de este modo.

Durante la investigación mostraremos que según los textos de Santo Tomás que se fundamentan en la tradición católica, Dios crea para manifestarse y comunicar su bondad. El modo en que lo hace se fundamenta en que Dios crea a su semejanza, por lo que transmite algunos de sus atributos a sus criaturas. Sin embargo, hay que considerar que Dios es el ser imparticipado y perfecto, del que todos los entes creados participan en grados distintos, pero siempre manteniendo una distancia infinita. Los atributos a los que nos referimos aquí son aquellos que se identifican con el ser, por lo que Dios los comunica a los entes que crea en el mismo acto de la creación. Cuando esto ocurre, también en un sentido analógico, puede decirse que hay un vestigio de Dios en su obra, o mejor, una semejanza suya. Esta huella de Dios en su obra, le permite a un observador inteligente, un cierto conocimiento de Dios, por medio de la deducción de algunas de sus características al indagar sobre la causa primera de aquello que observa. Si la manifestación de la divinidad es más indirecta, como en el caso de los animales y las plantas, hablamos de vestigio, pero si se trata de una representación más específica, como en el caso del hombre que es persona igual que Dios, utilizamos el vocablo imagen.

Finalmente, nos preguntamos por qué Santo Tomás sostiene que el hombre es una imagen más perfecta de Dios que todo el universo. Se trata de un ser espiritual encarnado en un cuerpo. Por este motivo, se dice que el ser humano es un microcosmos, ya que tiene algo de común con el universo corpóreo, y otro aspecto en común con los ángeles al ser espiritual. El cuerpo del hombre es un vestigio del Creador, en cambio, su alma es imagen suya. Esto es así, porque se trata de un ser

personal, que es capaz de conocer por medio de conceptos, de expresar lo que ha entendido y de amar aquello que conoce. Estas facultades lo hacen ser espiritual, y, además, gracias a la inmaterialidad de su alma, puede conocerse a sí mismo, a Dios y a todos los entes que lo rodean.

GUÍA DE ABREVIATURAS

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo	In Sent
Compendio de Teología	C. T.
Cuestiones disputadas sobre la Verdad	De Veritate
Cuestiones disputadas sobre el Mal	De Malo
De Potentia	De Pot
Suma Contra Gentiles	S. C. G.
Suma Teológica	S. Th.

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema

Como hemos indicado en el resumen, la perspectiva de este trabajo consiste en mirar al hombre y su entorno desde la causa final, asunto que podría parecer un poco audaz y muy difícil de fundamentar, no obstante, en la historia de la filosofía hay autores que han pensado las cosas desde este ángulo. El primero de ellos es Platón, quién como se sostendrá en el trabajo, en su obra el *Fedón* se pregunta por las causas de las cosas, y luego, en el mito de la formación del universo que se narra en el *Timeo*, explica la formación de todo utilizando como modelo lo mejor y más perfecto, para que la obra sea una copia, lo más parecida posible al dios, que es el padre de todo.

Según se explica en el primer capítulo de la investigación, Santo Tomás, sobre todo en la *Suma contra Gentiles*, sigue esta perspectiva, porque quiere mostrarle a los paganos que el mundo tiene un autor, y participa de algunos de sus atributos, por lo que, en algunos capítulos, se sitúa hipotéticamente en la "mente de Dios" e imagina desde ella las razones que Dios puede tener para crear como lo hace[1].

La tesis tiene dos objetivos generales: el primero, consiste en investigar el modo en que Dios se manifiesta en el universo, y cómo el hombre puede descubrir su presencia que permanece misteriosa, al observar la creación. Y el segundo, en desentrañar en la obra de Santo Tomás, algunas pistas de la finalidad de Dios al crear al hombre, y si éstas dan cuenta tanto de su estructura física como psíquica. La elección de estos objetivos, pretende iluminar el estudio antropológico al poner en

[1] *Cfr. Tomás de Aquino, Suma Contra Gentiles. Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, OP y Adolfo Robles Sierra, OP, Introducciones por Eudaldo Forment Giralt, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008, S. C. G., I, c. 86. (en adelante: S.C.G.).*

relación al hombre tanto con su autor como con su entorno, y así destacar su dimensión transcendente, la que en muchas corrientes del pensamiento actual tiende a perder importancia. Mediante los objetivos específicos, pretendemos mostrar que Dios al comunicarse a través de sus criaturas, no permanece ajeno a ellas y a su acontecer cotidiano, sin embargo, actúa respetando el modo de ser con que las ha creado; ya sea libre o determinado por la naturaleza.

Objetivos específicos:

- Explicar la compatibilidad entre la contingencia de lo creado, como fruto de un acto libre de Dios, con la necesidad hipotética que se sigue del principio de que Dios no deja de proporcionar a cada criatura lo necesario para su perfección y plenitud una vez que decide crearla.
- Mostrar que hay algunos atributos divinos, que son aquellos que se identifican con el ser, que son un vestigio de Dios en la criatura, porque Dios crea a su semejanza.
- Mostrar que todo el universo manifiesta mejor a Dios que una sola de sus criaturas, y que la diversidad de grados de perfección y la jerarquía entre ellos es "condición de posibilidad" de dicha manifestación.
- Comprender la estructura físico-psíquica del hombre desde el designio creador (finalidad) en lugar de verla como un mero "efecto" de causas eficientes.

Para desarrollar estos objetivos, en el primer capítulo del trabajo se mostrará la primacía de la causa final por sobre las otras tres, ya que hace de causa rectora, al indicar el sentido y la dirección de la acción del agente. Luego, como el autor de todo es Dios, se expondrán algunos de sus atributos para entender cómo es aquel que crea, ya que en el segundo capítulo se desarrollará ampliamente el principio tomista que sostiene que el que crea lo hace a su semejanza. Y finalmente, se explicará que Dios crea libremente, aunque siendo fiel a las reglas básicas que establece para realizar su obra. Como ya hemos indicado, en el segundo capítulo expondremos que, al crear,

Dios le trasmite a sus criaturas algunos de sus atributos, porque crea a su semejanza. Se trata de aquellos que se identifican con el ser, por lo que la tradición filosófica los llamará trascendentales. Así, aunque en un sentido analógico que nos permita mantener la distancia infinita que existe entre el Creador y la criatura, Dios plasma una huella en su obra, manifestándose en ella, como un artista en aquello que crea. En este capítulo veremos que Dios se manifiesta en sus criaturas principalmente de tres modos: creando cosas verdaderas, buenas y bellas.

En el tercer capítulo descubriremos que además de dejar un vestigio en cada ente particular, Dios plasma su imagen en la totalidad del universo, porque se trata de una obra con una unidad interna, pues tiene un orden y una jerarquía. Esto es posible, ya que tiene un fin. Este fin es la creación del hombre, que es la más perfecta de las criaturas y que no podrá adquirir plenitud hasta que contemple y ame a Dios perfectamente. Para lograr este objetivo debe conocerlo y amarlo, por lo que ha sido creado espiritual, poseedor de inteligencia y voluntad, y, por ende, de libre albedrío. Sin embargo, como se trata de un espíritu encarnado, conoce en primera instancia por medio de los sentidos, y luego, gracias a un proceso de abstracción efectuado por la facultad intelectual, es capaz de conocer aquello que es más inmaterial y abstracto.

Como el hombre conoce lo inmaterial por medio de las especies inteligibles abstraídas de los objetos materiales, para conocer a Dios, que es el ser más perfecto y más inmaterial de todos, necesita hacerlo por medio de un conocimiento analógico de algunos atributos, que además de encontrarse en el Creador, estén en las criaturas en algún sentido, y bajo algún respecto. Aunque este conocimiento es metafórico, porque el Creador es infinitamente superior a sus criaturas, le permite al hombre emprender un camino de retorno hacia Dios, y enciende el deseo de plenitud que su Autor ha impreso en su corazón. Este deseo lo va conduciendo hacia su origen, y lo sitúa en una postura adecuada para poder contemplar a Dios si éste así lo permite.

A lo largo de la tesis, mostraremos que, al mirar al universo y al hombre desde esta perspectiva, es posible destacar la función “manifestativa” del universo, y cómo por medio de los trascendentales Dios atrae a su criatura racional hacia sí.

2. El ámbito de la investigación

Como ya hemos indicado, este trabajo pretende iluminar la disertación sobre el hombre y el cosmos, al mirarlos a ambos desde la causa final. Esto supone un estudio metafísico de las dos realidades, y, al hacerlo en Santo Tomás de Aquino, la metafísica debe entenderse como aquella ciencia que se ocupa de las verdades más altas, que coinciden con la verdad divina[2]. Sin embargo, se realiza utilizando la razón sin ayuda de la fe, por lo que esta rama de la filosofía se denomina teología natural. El trabajo se enmarca en esta ciencia, porque utiliza métodos racionales para llevar a cabo su disertación. Asciende desde los efectos a las causas, mostrando que es posible conocer por analogía algunos aspectos del Creador que derivan directamente de la deducción de su existencia; entre ellos, encontramos la unidad, la verdad y la bondad. Éstos son indicios del Creador, que pueden ser deducidos por un sujeto que utiliza los sentidos para conocer, y que por medio del conocimiento sensible de la realidad hace algunas inferencias[3].

Al abordar el tema del hombre, utilizaremos como premisa mayor una cita bíblica, por tanto, partiremos de la verdad revelada. Sin embargo, en el tercer capítulo, se pretende explicar al hombre utilizando la razón natural. No obstante, es importante aclarar, que fe y razón no se contradicen, más bien se complementan; y que Dios ha creado al ser humano de manera que trascienda su propia naturaleza[4]. Es por causa de esto que la explicación del mismo tiende a escaparse del ámbito puramente racional, y que sería infiel a Santo Tomás, que será mi guía durante esta tesis, si mis reflexiones no encontraran apoyo en algunas verdades de fe, que no por serlo dejan de ser inteligibles[5].

Al reflexionar sobre las causas últimas de la creación, nos encontramos realizando la tarea del sabio, que, como afirma el Aquinate, tiene como fundamental misión

[2] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 1.*
[3] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 3.*
[4] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 5.*
[5] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 7.*

ordenar[6]. Es propio del orden natural, tener en cuenta que nuestra razón es limitada, y que efectúa mejor su cometido cuando es auxiliada por la revelación del mismo Dios[7]. Una prueba de que la verdad revelada lleva a la razón al máximo de sus capacidades es que, al investigar sobre estos temas, el hombre alcanza un anticipo de la felicidad, ya que, por medio de su intelecto, aunque sea imperfectamente, se adelanta a contemplar de algún modo la verdad divina[8].

3. Justificación de las fuentes

Para efectuar la investigación se han utilizado como fuentes primarias principalmente la *Suma Teológica* y la *Suma contra Gentiles*, por tratarse de las obras en que el Aquinate habla de la creación y del Creador, y justifica la acción creativa de este. En ambos casos se ha usado la traducción de la BAC. Además, hemos consultado otras obras del Aquinate en que trata el tema de forma paralela, como el *De Veritate*, la traducción y la edición utilizadas han sido indicadas en la bibliografía.

En cuanto a la literatura secundaria, me he remitido sobre todo a comentaristas clásicos de Santo Tomás. Para el tema de la imagen y la semejanza, he utilizado a Leo Elder y a Elisabeth Reinhardt, esta última, principalmente en *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*. Para el estudio de los trascendentales en relación con los atributos divinos, hemos consultado *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, de Jan A. Aertsen, para la organización del contexto general. Y en el caso de los trascendentales en particular, en la exposición de la verdad, hemos consultado entre otros: *El descubrimiento de la realidad*, de Josef Pieper. Para profundizar sobre el bien, me ha sido de utilidad: *El misterio de la poesía*, de Osvaldo Lira; y sobre la belleza, *Ser y belleza*, de Abelardo Lobato, como también *Il problema estético in Tomaso D' Aquino*, de Umberto Eco.

[6] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 1.*
[7] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 6.*
[8] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 2.*

También he consultado la traducción italiana del *Comentario a los nombres Divinos*, de Santo Tomás.

Para el tema del diseño inteligente he utilizado artículos en lengua castellana que hacen referencia a la contienda norteamericana. Además, he recurrido al libro de William Carrol, *La creación y las ciencias naturales*. *Actualidad de Santo Tomás de Aquino* y al estudio de Etienne Gilson, titulado *De Aristóteles a Darwin y vuelta. Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía*. Los libros mencionados aquí, más los artículos de revista, cuyo detalle se encuentra en la bibliografía de la tesis, me ha permitido poner en diálogo a Santo Tomás con las corrientes actuales de pensamiento, con el fin de darles a los problemas del hombre contemporáneo una solución que integre una mirada desde una cultura netamente cristiana, con la audacia de un hombre que se atreve a usar la razón hasta sus últimas consecuencias, sin tener miedo a dialogar con nadie, respetando todos los puntos de vista, logrando así una visión integral de cada uno de los problemas que enfrenta.

CAPÍTULO PRIMERO: ELEMENTOS DE UNA FUNDAMENTACIÓN A PARTIR DE LA CAUSA FINAL

I. Nociones preliminares

En esta investigación se pretende mirar al hombre desde el punto de vista de la causa final, partiendo de algunos textos que se encuentran diseminados en la obra de Santo Tomás, principalmente en la *Suma contra Gentiles* y en la *Suma Teológica,* para entender mejor su estructura y su función real en el cosmos.

Con este objetivo, es importante primero mostrar porqué es tan relevante el conocimiento de la causa final y cómo ilumina la explicación del modo de ser concreto de lo producido conforme a ella. En un segundo momento, se estudiará la causa ejemplar y algunas características de la divinidad que se proyectarán a lo largo de esta tesis. En un tercer momento, se mostrará que Dios crea libremente, pero respetando las condiciones que él mismo ha establecido como necesarias para que las criaturas que ha creado alcancen su plenitud. Uno de estos seres es el hombre, que para ser feliz necesita contemplar el rostro de Dios, pero por ser la más frágil de las criaturas intelectuales, debe hacerlo paulatinamente, es decir, en primer lugar, conoce por medio de los sentidos el mundo que lo rodea, y luego, por analogía, a su Creador. Que la causa primera de todo consista en un Dios libre e inteligente, justifica que el más perfecto de sus efectos sea un hombre creado con inteligencia y voluntad capaz de reconocer a su creador por medio de su obra.

1. Antecedentes platónicos: *Fedón* y *Timeo*

En el marco de la tradición greco-latina, que es en la que se sitúa este trabajo, el primero en utilizar la causa final como principio de fundamentación de lo real es Platón, principalmente en el *Fedón* y en el *Timeo*. En el *Fedón*, Sócrates admite que en su juventud se interesó por el problema de las causas[9], y tuvo a la vista la doctrina de Anaxágoras, que afirma que la mente es la causa de todo, y que ella ordena todo, disponiendo cada cosa de la manera que sea mejor[10]. Platón señala que para dar cuenta de la existencia de algo debe considerarse la explicación causal de su existencia: *Así que si uno quiere hallar la causa de por qué cualquier cosa nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa*[11]. Sin embargo, Anaxágoras no es fiel a su principio y en vez de explicar por qué es mejor que el sol y la tierra estén dispuestos de esta manera y no de otra, atribuye poder causal a algunos de los elementos físicos como el éter[12]. Así, Anaxágoras confunde la causa, que es la que da cuenta del porqué de la existencia de cada cosa, con la condición o los instrumentos que dicha causa requiere para llevarse a cabo. Esta confusión es normal, ya que la distinción entre ambas categorías es posterior[13].

En este punto puede distinguirse entre una explicación mecánica, y por tanto física, del universo y otra teleológica. Para que la dilucidación sea completa, es necesario que se conjuguen los dos factores. Sin embargo, la visión teleológica

---

[9] *Cfr. Platón, Fedón, 96a, Uso la edición preparada por Alejandro Vigo, Colihue, Buenos Aires, 2009.*

[10] Platón, *Fedón*, 97a.

[11] Platón, *Fedón, 97b.*

[12] *Cfr.* Platón, *Fedón, 91a.*

[13] *Harold Fredrick Cherniss, en su obra La crítica de Aristóteles a la filosofía presocrática, en el capítulo sobre las causas, estudia este punto detalladamente. Y sostiene que Aristóteles en la Metafísica afirma que el problema de la naturaleza se reduce al sistema de causas que él explica, del que hay antecedentes parciales en los filósofos anteriores. Así, los milesios ponen el acento en la causa material. Anaxágoras y Empédocles en la causa eficiente, y podrían encontrarse algunos vestigios de causa formal en Pitágoras, pero esto no es tan claro. Véase al respecto: Cherniss, Harold F., La crítica aristotélica a la filosofía presocrática, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991, pp. 247-321.*

establecerá los fundamentos de una teoría basada en las causas[14]. No obstante, Platón da cuenta del desplazamiento de Anaxágoras hacia una explicación mecanicista del universo que deja al margen la formulación teleológica que había prometido, comparando su teoría con las de los físicos, que ponen su acento en la estructura del cosmos más que en el fundamento último del mismo. Así, por ejemplo, uno de ellos señala que la tierra debe ser plana para que pueda flotar en el aire[15].

Para exponer mejor la diferencia entre causa y condiciones necesarias para alcanzarla, Platón elige el momento del encarcelamiento de Sócrates. Con el objeto de destacar la categoría de las causas, sostiene que la justicia es la causa, tanto de los actos de Sócrates como de su situación existencial, ya que dicha idea actúa como criterio de su acción. En efecto, Sócrates ha decidido permanecer en la cárcel porque le parece justo obedecer el dictamen de los atenienses. Este es un acto libre, que rige todas sus acciones, por lo que puede decirse que es la causa de todas ellas. Desde esta perspectiva, la idea de justicia es la verdadera causa de su acción, y permanecer en la cárcel, el modo de ejercer dicho acto. Al decidir actuar justamente, Sócrates utiliza como criterio el bien y lo debido, criterios que explican el fin de su acción[16]. De esta manera, la explicación mecanicista, está sujeta a la teleológica, que utiliza como perspectiva el ámbito de los fines[17].

Al analizar el pasaje puede distinguirse una causa instrumental, que es la posición corporal de Sócrates, con la fuerza causal de una mente ordenadora. Esta mente causa de tres maneras: en primer lugar, es causa eficiente, ya que es la que da origen al mundo. En segundo lugar, se trata de una mente ordenadora, ya que éste es el modo en que actúa. Y, en tercer lugar, tiene como meta el bien de cada ente y el bien general del universo, por lo que aparece aquí por primera vez la causa final[18]. Pero Platón tampoco logra en el *Fedón* fundamentarlo todo a partir del bien y lo debido, sino que introduce la teoría de las ideas como una alternativa de explicación del mismo asunto, a la que llama segunda navegación por ser una fundamentación más

---

[14] *Cfr. Platón, Fedón, pp. 133-135. Se cita con número de página porque se alude al comentario del traductor sobre el texto, no al diálogo platónico.*

[15] *Cfr. Platón, Fedón,* 98c.

[16] *Cfr. Platón, Fedón, 99b-c.*

[17] *Cfr. Platón, Fedón, p. 134.*

[18] *Cfr. Legido, Marcelino, El problema de Dios en Platón: La teología del demiurgo, C.S.I.C., Salamanca, 1961, p. 27.*

segura pero menos satisfactoria. Así, al preguntarse sobre la causa de las cosas bellas sostiene que: *En efecto, a mí me parece, pues, que si hay alguna otra cosa bella al margen de lo bello mismo, no podría ser bella por ninguna otra cosa, que por participar de eso que es bello*[19]. La idea de belleza es la causa de las cosas bellas, y de pequeñez, de las pequeñas. Cada una de las ideas corresponde a una realidad sensible. En la teoría de las ideas, en vez de utilizar lo óptimo como criterio de acción de una mente que lo ordena todo, resuelve el asunto mediante la teoría de la participación; esta arista del problema se relaciona con la causa ejemplar, asunto al que se le dedicará un apartado especial en el presente capítulo[20].

En cambio, en el *Timeo*, Platón retoma su teoría del *nous* como principio del universo. Hay algunos intérpretes que sostienen que, a diferencia de los fisiólogos jonios, para quienes el mundo surge de cuatro raíces que son aire, agua, fuego y tierra, para Platón que explica la realidad desde otro nivel de abstracción, su origen está en dos principios básicos que son el *nous* y la *ananké*[21]. Entonces, el *nous* es la causa ordenadora de toda la realidad, y lo hace utilizando como criterio lo que es mejor. En este diálogo, Platón sostiene que el universo ha sido formado según un modelo inmutable; prueba de esto es que el mundo es bello y su autor es excelente. Aquí indica con precisión el modelo al que se refiere:

> *Ahora bien, a todos es evidente que el demiurgo miró al que es eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y su artífice la mejor de las causas. Por esto, como fue engendrado de este modo, fue fabricado conforme a lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia, y según lo que es idéntico. Pero si así son las cosas, además es del todo necesario que este mundo sea imagen de algo*[22].

---

[19] Platón, *Fedón, 100c.*

[20] *Para una explicación sobre la teoría de las ideas como refugio de una explicación teleológica, véase: Platón, Fedón, pp. 135-137; en cambio, M. Legido sostiene que se trata de un recurso irónico que reafirma la importancia de la teoría de la causa final. Al respecto, véase: Legido, Marcelino, El problema de Dios en Platón, p. 27.*

[21] *Para un análisis más detallado del Nous como principio del universo en el Timeo, véase: Costa, Ivana, "Principios en el Timeo de Platón (48a7-e1)", Nova Tellus, Universidad Nacional Autónoma de México, 27, México, Núm. 1, 2009, pp.109-140.*

[22] Platón, *Timeo*, 29a-b. Uso la edición bilingüe de José Mª Zamora Calvo, Notas a la traducción y anexos, Luc Brisson, Avada, Madrid, 2010.

La sabiduría inmutable y perfecta es el modelo de un universo bello, de cuya copia resulta "el mejor de los mundos posibles". Pero, ¿quién y por qué ha construido este universo usando la sabiduría, la razón y la ciencia inmutable como modelo? Al indagar sobre la naturaleza del autor de dicho universo, Platón señala que una de sus características principales consiste en ser el "ordenador" de todo. Hay una línea de pensamiento que identifica al demiurgo con un ser divino capaz de causar, por lo que engendra al mundo. Esta causa es racional, por lo que su origen es una ciencia divina, y no el azar y la necesidad. Además, es capaz de engendrar tanto a seres animados como inanimados[23].

Platón, al hablar de aquello que motiva su acción, afirma que: *Era bueno, y en quien es bueno nunca puede surgir ninguna envidia de nada*[24]. A causa de dicha bondad, forma el universo utilizando para hacerlo los parámetros más perfectos, y elimina, en cuanto de él depende, toda suerte de imperfección. Prefiere el orden al caos, por lo que organiza las cosas visibles; prefiere la inteligencia a la irracionalidad, por lo que el mejor de los animales debe poseerla; y prefiere lo animado a lo inerte, ya que la inteligencia debe estar en un alma[25]. Utilizando como criterio tanto la excelencia como la belleza, el autor del universo pone la inteligencia en el alma y ésta en el cuerpo: *De este modo, pues, conforme a un razonamiento verosímil, hemos de decir que este mundo, que es verdaderamente un viviente provisto de alma e inteligencia, se generó por la previsión racional del dios*[26]. Esta *pronoia* es buena y no es envidiosa, por lo que quiere que su obra sea, dentro de lo posible, semejante a ella, y con este criterio como fundamento dispone todos los elementos del universo[27].

---

[23] *Cfr. Legido, Marcelino, El problema de Dios en Platón, pp. 28-30.*

[24] Platón, *Timeo, 29c.*

[25] *Cfr.* Platón, *Timeo, 30a.*

[26] Platón, *Timeo, 30b-c. Seguiremos la traducción de José Mª Zamora Calvo que traduce pronoia por previsión racional del Dios, para no traducir por providencia divina como lo hace Patricio de Azcárate para evitar la carga semántica cristiana de este término que no tenía en Platón. En adelante usaremos pronoia en cursivas.*

[27] Sobre una exposición de la hipótesis de una mente del mundo desde los griegos hasta nuestros días, véase: Artigas, Mariano, *La mente del universo,* Eunsa, Pamplona 1999.

Explicar el origen del universo como una copia que utiliza como modelo, tanto lo bueno como lo que es lo mejor, para que pueda ser semejante a su autor, implica que su comprensión se llevará a cabo desde lo que en la tradición filosófica posterior se ha llamado causa final, ya que corresponde a las razones por las que actúa el agente, que en este caso es la *pronoia divina*[28]. Santo Tomás seguirá la misma línea, pero desde la doctrina de las cuatro causas formulada por Aristóteles, y de la noción cristiana de *creación*[29].

2. La primacía de la causa final en Tomás de Aquino

Santo Tomás expone la doctrina de las cuatro causas en su obra de juventud *Los Principios de la Naturaleza*. Para explicar la primacía que en el sistema tiene la causa final, se analizará el siguiente pasaje:

> *La eficiente se dice causa respecto del fin, ya que el fin sólo existe en acto por la operación del agente; pero el fin se dice causa de la eficiente, pues sólo se obra pretendiendo un fin. De ahí que la eficiente es causa de lo que es el fin -la salud-, pero no hace al fin ser fin; y así no es causa de la causalidad del fin, esto es, no hace al fin ser final. (…) El fin, a su vez, no es causa de lo que es eficiente, sino causa de que la eficiente sea eficiente*[30].

[28] *Sobre una interpretación contraria de la figura del demiurgo en el Timeo de Platón, es decir, que identifica a las ideas con el modelo inteligible, véase: Carrión Caravedo, Úrsula, "El demiurgo en el Timeo de Platón", Logos: Revista de Filosofía, Vol. 40, Núm. 120, 2012, pp.105-124. Para una discusión sobre la postura de Platón en cuanto a la creación del mundo, véase: Elders, Leo J., Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino¸ Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael, Mendoza, 2009, p 24.*

[29] *Para una profundización en el debate con los mecanicistas contemporáneos desde los argumentos aristotélicos que fundamentan la causa final como una pieza clave de explicación del porqué de las cosas, véase: Jaume, Andrés L., "La teleología aristotélica como una inferencia a la mejor explicación: un análisis epistemológico del principio de finalidad en el Libro II de la Física de Aristóteles", Agora: Papeles de Filosofía, Universidad de Santiago de Compostela, Vol. 32, Núm. 2, 2013.*

[30] Tomás de Aquino, *De los principios de la naturaleza*, Aguilar, Madrid, 1954, cap. 4.

Aquí Santo Tomás aplica al sistema causal los dos niveles que se han explicado antes. La causa eficiente es causa del fin en cuanto realidad efectuada, es decir, desde el punto de vista de la generación, ya que es el agente el que produce el movimiento que hace posible el advenimiento de la forma para producir el ente completo. Si se aplica este principio al ejemplo de la estatua, se dirá que el fin es la estatua, y que el agente es el que actualiza al bronce para que sea estatua. No obstante, aunque el agente es necesario para producir en el bronce la forma de estatua, la fuerza causal del fin es independiente de él, ya que el fin por ser acto tiene una existencia anterior a éste[31].

2.1. Dos matices en el análisis del principio de finalidad

El principio de finalidad, por ser muy rico en matices, puede analizarse desde distintos ámbitos. En este trabajo se pondrán de relieve las posturas de Garrigou-Lagrange, que representa a la neo escolástica francesa de principios del siglo XX, con la de Rafael Alvira, que ha desarrollado el pensamiento platónico y la filosofía práctica a finales del mismo siglo. En primer lugar, se expondrá la explicación de Garrigou-Lagrange, quien utiliza como fundamento la observación de la naturaleza, y sostiene que el principio de finalidad consiste en un sensible *per accidens* que es captado por la inteligencia. Discutiendo tanto con Demócrito como con Descartes, Garrigou-Lagrange afirma que, aunque se ignore el fin de la víbora al observar sus órganos, se sabe que están ordenados a un fin interno que es su conservación y reproducción[32].

Garrigou-Lagrange discute con Édouard Le Roy, que asevera que la finalidad es una categoría impuesta por el hombre a la naturaleza para poder entenderla con

[31] *Para un estudio sistematizado de las causas, su ordenación e interdependencia, véase: Beuchot, M., "Metafísica, ser y causa en Tomas de Aquino," Revista de Filosofía, Maracaibo, Vol. 1, Núm. 14, 1991, pp. 51-61; véase también: Garrigou-Lagrange, Reginald, El sentido del misterio y el claroscuro intelectual, natural y sobrenatural, Dedebec, Buenos Aires, 1945, pp. 23-60.*

[32] *Cfr.* Garrigou-Lagrange, Reginald, *El realismo del principio de finalidad*, *Desclée* de *Brouwer, Buenos Aires, 1949, p. 78.*

mayor facilidad; así, niega la prueba de la existencia de Dios basada en el orden del mundo[33]. Para Le Roy, la finalidad es propia de la acción humana, pero no de los demás agentes naturales. Extender la explicación finalista a la acción de la naturaleza, constituiría una falacia de composición, ya que se aplicaría una ley particular, a las acciones universales. Este autor sostiene que, aunque es verdad que todos los hombres actúan por un fin, porque la finalidad es una categoría propia de la razón humana, no puede desprenderse de este hecho que los agentes inferiores actúen según el mismo principio. Esta analogía sería arbitraria, ya que la finalidad no constituye una condición de la acción en general[34].

Garrigou-Lagrange contra argumenta formulando así el principio de finalidad: todo agente obra mirando un fin. En efecto, el fin es causa porque mueve al agente a su operación, no es la primera en el ente, sino solamente en la intención[35]. Esto quiere decir que el fin tiene como criterio el bien. El hombre tiene manos para expresar mejor los conceptos de la inteligencia, ya que si tuviera garras no podría escribir. Siguiendo esta fórmula, Garrigou-Lagrange sostiene que se puede afirmar con Santo Tomás que todo agente obra por un fin, ya se trate de un agente natural o uno voluntario. No obstante, este principio es analógico, porque cada tipo de agente se relaciona con el fin de distinta manera[36].

Santo Tomás, se refiere a los distintos modos en que los entes actúan por un fin:

> *Todo agente obra por instinto o intelectualmente. Y no cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente. Ahora bien, así como en el entendimiento providente existe una total semejanza del efecto que se realizará mediante la acción, así también, en quien obra por instinto, preexiste la semejanza del efecto natural, por la que se determina la acción a dicho efecto; por eso vemos que el fuego engendra al fuego y la oliva a la oliva. Por tanto, así como el que obra intelectualmente tiende mediante su*

[33] *Cfr*. Garrigou-Lagrange, Reginald, *El realismo del principio de finalidad*, p. *79.*
[34] *Cfr*. Garrigou-Lagrange, Reginald, *El realismo del principio de finalidad*, p. 79.
[35] *De Pot., q. 5, a. 1, citado en:* Garrigou-Lagrange, Reginald., *El realismo del principio de finalidad*, p. 82.
[36] *Cfr*. Garrigou-Lagrange, Reginald, *El realismo del principio de finalidad, p. 82.*

acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra por instinto. En consecuencia, todo agente obra por algún fin[37].

Ante este razonamiento, surge el interrogante acerca de la causa de la acción teleológica de los entes naturales. Una posible respuesta a este dilema se da en la quinta vía, que demuestra la existencia de Dios a través de la observación del cosmos y de la constatación de su estructura ordenada[38]. Garrigou-Lagrange se inscribe en esta línea de pensamiento, y al tratar los principios derivados de la finalidad, señala que para haber subordinación entre los fines debe haber un primer principio ordenador, que sea inteligente; este principio es Dios[39].

La segunda perspectiva de comprensión del principio de finalidad que se expondrá en este trabajo, consiste en utilizar como punto de partida las nociones de potencia y acto. Esta tarea la realiza Rafael Alvira en su libro *La Noción de Finalidad.* En el capítulo quinto de la obra, Alvira destaca la anterioridad metafísica del acto sobre la potencia. Hay un acto puro que es el primer motor, al que tiende todo aquello que tiene un ser potencial que se actualiza mediante un proceso temporal. Sin embargo, esta tendencia es posible porque hay un acto anterior que le da el ser y que constituye el fin de dicha tendencia. Alvira fundamenta la anterioridad metafísica analizando las nociones de acto y potencia. La potencia es posibilidad de algo determinado, y su límite es ese acto. Pero dicho acto la constituye porque su ser consiste en la posibilidad de llevarlo a cabo[40].

Sin embargo, según Alvira, Aristóteles sostiene que la finalidad también es una causa externa, ya que si hay entes potenciales debe haber un acto primero que mueva sin ser movido. La primacía está garantizada por el primer motor, que mueve sin ser movido, y que es el límite de las tendencias de todos los entes[41]. Alvira aplica las

---

[37] *Tomás de Aquino, S. C. G, III, c. 2.*

[38] *Cfr. Tomás de Aquino, Suma Theologica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, I, q. 2, a. 3, InC. (quinta vía) (en adelante: S.Th.).*

[39] Garrigou-Lagrange, Reginald, *El realismo del principio de finalidad*, pp. *105-106.*

[40] *Cfr. Alvira, Rafael, La noción de finalidad, Eunsa, Pamplona, 1978, pp. 132-135.*

[41] *Cfr. Alvira, Rafael, La noción de finalidad, p. 135. Hay autores que sostienen que el motor inmóvil de Aristóteles se relaciona con el universo sólo desde el punto de vista del movimiento. Esta relación podría asemejarse en lenguaje contemporáneo a la del Big-Bang como fuerza que impulsa la evolución del cosmos. Sin embargo, otros autores sostienen que se puede entender el motor inmóvil de Aristóteles como causa eficiente. Al respecto, véase: Casanova, Carlos, "Dios como causa*

nociones de acto, potencia y finalidad a las realidades sublunares compuestas de materia y forma. Señala que en la doctrina aristotélica la materia tiene dos funciones: por una parte, permite la multiplicidad y por otra el movimiento. De esta doble funcionalidad surgen dos modos en que la potencia tiende al acto: estableciendo un orden gradual dentro de la multiplicidad de los entes, o a través del amor o la tendencia que tiene como base el movimiento[42]. En la *Suma Teológica*, al introducir el tema de la bienaventuranza humana, Santo Tomás reafirma esta idea al sostener que:

> *Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin.*

Y a continuación sostiene que:

> *Esta determinación la realiza en los seres racionales el apetito racional, que llamamos voluntad; en los demás seres la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural*[43].

eficiente del ser del cosmos, según Aristóteles (y desde Aristóteles)", Acta Philosophica, Rivista internazionale di filosofía, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Vol. 2, Núm. 22, 2013, pp. 297-301.

[42] *Cfr. Alvira, Rafael, La noción de finalidad, p. 136.*

[43] *Tomás de Aquino, S.Th., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010, I-II, q. 1, a. 2, InC.*

Aquí opera la analogía indicada anteriormente, ya que los entes de naturaleza racional se relacionan con el fin conociéndolo. En cambio, aquellos que son movidos por el apetito natural lo conocen de manera instintiva como los animales, o sólo por contacto como los vegetales, porque en su naturaleza está el ser ordenados a un fin que no es determinado por ellos[44]. Entonces, se puede concluir, siguiendo la interpretación de Alvira, que como el acto tiene anterioridad metafísica a la potencia, cada ente está determinado por su perfección a su realización perfecta. Este es su fin específico.

En la misma línea argumenta Garrigou-Lagrange, al sostener que la estructura de la víbora le permite obtener mejor su presa y la del hombre expresar mejor su pensamiento[45]. Sin embargo, aunque Garrigou-Lagrange, al dialogar con Aristóteles, reconoce la superioridad del acto sobre la potencia y el límite de perfección en que consiste la causa formal, ya que al realizarla el ente se actualiza perfectamente, formula dos objeciones a este planteamiento, la primera de ellas a modo de reproche. En su diálogo ficticio increpa a Aristóteles por no descubrir una conexión entre la finalidad de cada ente que es completada al actualizar su forma, con la del universo completo, pudiendo hacerlo porque había concordado con Anaxágoras que sostuvo que el primer principio era una inteligencia. Al no hacer esta asociación, Aristóteles deja la formulación de la causa final incompleta[46].

La segunda crítica se fundamenta en admitir que el ser en su plenitud es actual. Garrigou-Lagrange lo expresa diciendo que el mundo sensible no es el ser primero, por lo que tiene la existencia; lo que hace posible que la inteligencia humana se eleve hacia un acto puro, que es la causa de las causas, razón por la que da cuenta de la existencia completa de cada uno de los entes, y de la totalidad del cosmos[47]. En cambio, Alvira, al asentar su argumento en las nociones aristotélicas de acto y potencia, pone el fundamento ontológico en el mismo ente, y sostiene que el límite de cada ente es su propia perfección. Así, el bien de la víbora es sobrevivir, por tanto, alcanzar su presa y este bien da cuenta de toda su estructura. Lo mismo ocurre en el caso del hombre. Para que sea perfecto debe vivir según la razón, y todo su cuerpo

[44] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 1, a. 2, ad. 2.*
[45] *Cfr.* Garrigou-Lagrange, Reginald, *El realismo del principio de finalidad*, pp. 82-83.
[46] *Cfr. Garrigou-Lagrange, Reginald, El realismo del principio de finalidad, p. 32.*
[47] *Cfr. Garrigou-Lagrange, Reginald, El realismo del principio de finalidad, p. 32.*

está en función de dicho fin. Sin embargo, Garrigou-Lagrange pone el fundamento de la realidad en un principio ordenador externo, tanto el del hombre como el de la víbora, que es el sumo bien, de manera que, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, da un paso más en el fundamento de la noción de causalidad esbozada por Aristóteles. No obstante, ambos autores concuerdan en que la causa final tiene primacía sobre las demás porque indica el límite y la perfección de cada ente. Esta perfección, que es el acto al que tiende todo el desarrollo entitativo, da cuenta de toda la estructura interna de dicho ente y, como su ser es derivado, remite al intelecto humano a la búsqueda de una causa que está más allá del mismo ente a la que todos llaman Dios[48].

2.2. Una visión cosmológica

Si se analizan las causas en su conjunto, se constatará que la causa material, al tener un carácter pasivo, para poder recibir la forma, es potencial, y si se considera la noción en abstracto, ilimitada. No obstante, como la materia sólo existe en concreto en cuanto materia *signata cuantitate*, está limitada tanto por la cantidad como por las cualidades del compuesto concreto en el que se encuentra[49]. Sin embargo, la forma, incluso en cuanto noción, es actual y, por tanto, el límite o la perfección del ente. Es la forma la que determina la materia, es decir, la delimita. Recurriendo a la forma como criterio, el agente discierne sobre el tipo de materia que deberá utilizar. Sin embargo, tanto la materia, como la forma y el agente, tienen como límite la perfección del ente. Ésta es la causa final, en la que se fundamenta el ser del ente generado[50].

[48] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2. a. 3, InC.*
[49] Cfr. Tomás de Aquino, *De los principios de la naturaleza*, Cap. 4.
[50] *Aquí se entiende la finalidad como confín o límite. Para mayor profundización sobre este aspecto, véase: Alvira, Rafael, La noción de finalidad, p. 45.*

Tanto Aristóteles como Santo Tomás, concuerdan en la existencia de un acto puro, que es perfecto y que fundamenta toda la realidad[51]. Aunque la forma es el límite de cada uno de los entes particulares -como los seres sublunares reciben el ser de otro-, se puede sostener que, al tender a su propia perfección se asemejan a él por lo que se puede concluir que la causa final es el fundamento de las demás causas[52].

Santo Tomás destaca esta primacía, y la justifica poniendo el acento en el carácter de bien que tiene la causa final[53]. Aristóteles define el movimiento como el acto de lo que está en potencia en cuanto que está en potencia[54]. Esta actualización de la potencia supone un fin externo al que el ente tiende, se trata de la causa del movimiento. Como el bien es actual, tiene una existencia previa a las demás causas y es el que las pone en acción. Si no existiera el bien como fin o límite, no existiría en el ente una tendencia hacia dicho bien que lo pusiera en movimiento. Esta tendencia es originada por el bien en cuanto fin, es por este motivo que se puede señalar una primacía de la causa final sobre las otras tres[55].

---

[51] Es importante considerar que hay diferencias entre el motor inmóvil de Aristóteles y el acto puro de Tomás de Aquino. En el primer caso se trata de un motor en acto, sin potencialidad, pero no necesariamente infinito. En el segundo caso, se trata de un acto puro, increado, infinito, del que participan las criaturas de manera limitada; tanto por la materia, que actúa de recipiente, como por la forma, que informa de determinada manera dándole al ente posibilidades específicas. Al respecto, véase: Brock, Stephen L., "Tomás de Aquino", *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, 2018, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html

[52] *Para un estudio más detallado del sistema causal en Tomás de Aquino en un diálogo con la física contemporánea, véase: Silva, Ignacio, "Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica. Tomás de Aquino y Werner Heisenberg", Cuadernos de Anuario Filosófico, Departamento de Filosofía, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, p. 56-80.*

[53] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 4, InC.*

[54] *Cfr. Aristóteles, Física,* Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid,1995, pp. 79-87.

[55] *Para una mayor profundización de la idea del movimiento como límite, véase: Alvira, Rafael, La noción de finalidad, p. 95.*

2.3. La perspectiva platónica

En su diálogo *El Político,* Platón pone en boca del extranjero una fábula en la que describe la era de Saturno, en la que el dios gobernaba todo de manera bella y armónica. En este tiempo no había ni vejez ni sufrimiento y cada hombre podía sacar el alimento de los árboles según lo necesitaba[56]. El mundo ideal, sin sufrimiento ni vejez que describe Platón es posible porque el dios, que es el padre de todo, es el que dirige el mundo. Y llega a su fin, cuando *el señor del universo a manera del piloto que abandona el timón, decide ocupar un punto de observación; este abandono de la dirección del navío, junto con el impulso de la fatalidad, arrastraron al mundo siguiendo un movimiento contrario*[57]. Platón utiliza la fábula como paradigma para describir al rey que debe ser el gobernador de la ciudad. Éste, al igual que el dios, debe tener como criterio "lo bueno y lo que es lo mejor" y el bien de cada individuo junto con el de todo el universo. La misma línea de razonamiento, que conecta el criterio de bien con el gobierno del mundo, se encuentra en Santo Tomás de Aquino:

> *Cuando consideramos la bondad divina, que ha dado origen a todas las cosas, como ya hemos dejado asentado pues, por ser condición de las cosas mejores producir mejores efectos, no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca hacia, la perfección a las cosas creadas por El. Pues la perfección última de cada cosa se centra en la consecución del fin. Por eso, a la bondad divina pertenece el que, así como produce el ser de las cosas, así también las lleve a sus fines. Esto es gobernarlas*[58].

La manera en que Dios comunica su bondad a las creaturas, además de creándolas semejantes a él, es atrayéndolas hacia sí. Esta atracción es analógica, ya que ocurre de distinto modo en los entes intelectuales que en aquellos que carecen de racionalidad, y por tanto de libre albedrío.

---

[56] *Cfr. Platón, Diálogos, Gredos, Madrid, 2011, Político, 272a.*
[57] *Platón, Diálogos, Político, 272e – 273e.*
[58] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 103, a. 1, InC.*

Para concluir este apartado, se puede sostener que, para Santo Tomás de Aquino, al igual que para Platón en el *Fedón* y en el *Timeo*, el fin y aquello que es lo mejor tienen primacía sobre las demás causas. El bien, que tiene carácter de fin, es el que hace que todas las demás causas se dispongan para que pueda realizarse lo mejor posible. Con este criterio impulsa al agente a actuar y determina tanto la forma con que lo hace, como los materiales que son más óptimos para que lo lleve a cabo[59].

[59] *Para un estudio sobre la idea de bien como causa de la intelección en Platón, al margen de una teoría de las ideas, y por tanto de una interpretación del bien como causa final, véase: Rojas Jiménez, Alejandro, "El bien y la intelección según Platón", Thémata: Revista de Filosofía, Universidad de Sevilla, Vol. 50, julio-diciembre 2014, pp. 37-67.*

3. La causa ejemplar

Después de haber fundamentado la doctrina de la primacía de la causa final en Santo Tomás de Aquino, se mirará la causalidad final desde el punto de vista de la realización del agente, para lo que se expondrá la causa ejemplar. Aunque Santo Tomás no se refiere a ella en *Los Principios de la Naturaleza,* es fundamental incluirla en esta investigación para poder mostrar, por una parte, la primacía de la causa final, y, por otra, la manera en que la esencia divina se constituye en ejemplar de las criaturas[60].

3.1. Las ideas como arquetipos

En la *Suma Teológica*, el Aquinate sostiene que el vocablo griego "ideas", equivale al latino "forma", y entiende por ellas: *las formas de otras cosas existentes fuera de estas mismas cosas*[61]. *Las* formas o ideas tienen dos funciones: hacen posible que las cosas sean conocidas y actúan como modelo de las mismas. En cuanto principio de conocimiento, pertenecen al intelecto teórico; en cuanto modelo, al práctico. Desde esta perspectiva, se las denomina también causa ejemplar, ya que dichas ideas rigen al agente voluntario cuando realiza una acción productiva. El ejemplo que utiliza Santo Tomás para ilustrar este aspecto es el del artesano que configura su obra según la idea que tiene de ella, y esta idea es el modelo que guía a la acción del agente. Es por este motivo que el ejemplar es causa[62].

---

[60] *Sobre una explicación más precisa de la manera en que las especies inteligibles se identifican con la esencia divina en Dios, véase: Gilson, Étienne, Introducción a la filosofía cristiana,* Prólogo de Juan Miguel Palacios, Traducción de Juan Roberto Courrèges, Encuentro, Madrid, 2009, *p. 124.*

[61] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 15, a. 1, InC.*

[62] *Cfr. Tomás de Aquino, Cuestiones disputadas sobre la verdad, Editor Ángel Luis González, Traductor Jesús García López, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2016, q. 3, a.1, InC.*

Alguno se ha preguntado si Aristóteles admite arquetipos en la mente divina. Para responder recurre a la imagen del artesano, que es utilizada tanto por Platón como por Aristóteles para explicar que Dios es el causante de las realidades sublunares. Todo artesano debe tener en su intelecto arquetipos de aquello que causa. La diferencia entre ambas posturas es que Platón predica las ideas de las cosas unívocamente, en cambio Aristóteles descubre la predicación análoga[63]. Este autor sostiene, fundamentando su tesis en textos aristotélicos, que si existieran formas subsistentes que fueran causas de las cosas, se eliminaría la fuerza causal de las causas segundas, y las cosas sensibles tendrían sólo un ser aparente, ya que el ser real pertenecería sólo a las ideas[64].

Según este autor, Aristóteles soluciona el problema aceptando que la causa primera de todo es un dios con inteligencia y voluntad en el que el arte se identifica con el fin, así como la medicina es de algún modo la salud[65]. Esta interpretación, concuerda con Platón en que la causa primera es una inteligencia con buena voluntad que actúa por un fin, por lo que podría sostenerse que la ciencia divina es el arquetipo de todo lo real. El estudio citado demuestra su tesis señalando que cada especie tiene conductas regulares, pues de ciertas semillas nacen ciertos arbustos y no otros[66].

Si se acepta esta interpretación de la teoría aristotélica, podría sostenerse que prepara la respuesta de Santo Tomás al problema, ya que recoge de Aristóteles la predicación análoga de los atributos divinos, aunque sostiene que en la mente divina hay ideas de todas las cosas. En el *De Veritate*, Santo Tomás define la idea como una forma imitada por otro que está en la intención del agente y que lo determina al fin[67]. Partiendo de la tradición platónica, Santo Tomás entiende la idea como un modelo, pero, en vez de atribuirle una existencia subsistente, la concibe en la intención del agente, y de la tradición aristotélica recoge su relación con el fin.

---

[63] *Cfr. Casanova, Carlos, "Ideas, esencias, conceptos y arte divino. ¿Se puede compatibilizar un aspecto central de la concepción platónica de las ideas con una metafísica de corte aristotélico?", Revista de Filosofía, Universidad Complutense Madrid, Vol. 37, Núm. 2, 2012, pp. 131-150.*

[64] *Cfr. Casanova, Carlos, "Dios como causa eficiente del ser del cosmos...", pp. 284-290.*

[65] *Cfr. Casanova, Carlos, "Dios como causa eficiente del ser del cosmos...", p. 137.*

[66] *Cfr. Casanova, Carlos, "Dios como causa eficiente del ser del cosmos...", p. 140.*

[67] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 3, a. 1, InC.*

3.2. La idea como causa ejemplar

Aunque Santo Tomás explica la causa ejemplar haciendo referencia a las ideas que están en la mente divina, y que son causa efectiva de las cosas, es necesario señalar que la causalidad ejemplar opera en todos los entes intelectuales y que ella hace posible que el fin se encuentre intencionalmente en el agente y, por tanto, tenga primacía sobre las demás causas: la causa final es final porque es buena, y es apetecible por su carácter de bien[68]. Sin embargo, para que el agente voluntario se active para alcanzarla, es necesario que dicha causa se encuentre presente en él de algún modo. Como se trata de un ente intelectual, la forma del fin se encuentra en su facultad intelectiva de manera intencional y sirve de modelo a su acción. Osvaldo Lira, al analizar la causa ejemplar, sostiene que en el hombre la distinción entre causalidad ejemplar y eficiente es real, ya que la causalidad ejemplar hace referencia al principio cognoscitivo que es fundamental para la producción de un efecto; y en cambio, la causalidad eficiente, al principio operativo[69]. No obstante, en la inteligencia divina, que es subsistente, estos dos valores se identifican infinitamente. Si la identificación se diera en el hombre, debería estar siempre creando, asunto que es imposible[70].

En el Libro III de la *Suma Contra Gentiles*, Santo Tomás señala la simultaneidad de la causa ejemplar con la eficiente al hablar del modo en que las substancias intelectuales mueven a los entes irracionales:

> *Mas es preciso que en el entendimiento del agente intelectual preexistan las especies de las cosas causadas e intentadas por él, como preexisten las formas de las cosas artificiales en el entendimiento del artífice; y, además que de ellas pasen a los efectos. Según esto, todas las formas y movimientos*

[68] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 16.*

[69] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría de Comunicaciones, Tomo I, s/f, pp. 120-122.*

[70] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, pp. 120-122.*

que existen en las cosas inferiores se derivan de las formas intelectuales que hay en el entendimiento de una substancia o de algunas[71].

Cuando Lira analiza el acto creador de las naturalezas intelectuales, señala que la causa ejemplar es un instrumento de la eficiente, ya que se trata de una causa que siempre permanece extrínseca al compuesto porque lo informa desde fuera, pues se trata de un acto puro[72]. Es el creador el que, por medio de la causa ejemplar, expresa su personalidad en lo que crea, por lo que es posible sostener que dicha causa se constituye en medida de su obra[73]. Una consecuencia de esto, tanto en el caso de Dios como en el de las criaturas intelectuales, es que la causa ejemplar es de naturaleza estrictamente intelectual, ya que sólo así puede iluminar a la causa eficiente[74]. Santo Tomás traslada a la mente de las criaturas intelectuales las ideas que Platón sitúa en un mundo subsistente y sirven de modelo para el mundo sensible[75]. Sin embargo, las ideas que son arquetipo del universo se encuentran, según Santo Tomás, en la mente divina. El Aquinate define idea divina como la esencia de Dios en cuanto es participable por cada una de sus criaturas[76]. En la primera parte de la *Suma Teológica,* sostiene que las ideas tienen una doble función, puesto que en cuanto principio efectivo pueden ser consideradas causa ejemplar de todo lo creado, y en cuanto principio cognoscitivo se relacionan con todo aquello que es conocido por Dios independientemente de su existencia efectiva[77].

Cuando Lira comenta este aspecto de la cuestión, sostiene que, en el caso de Dios, la distinción entre idea y esencia divina es una distinción de razón, y que, con el plural, el Doctor Angélico quiere señalar que Dios conoce una multitud de entes, de los que algunos tienen existencia efectiva[78]. Si Dios es capaz de infundir en dichos entes su forma substancial, deben existir en él eminentemente todas las perfecciones metafísicas que se encuentren en sus criaturas. No obstante, al hablar de idea divina,

---

[71] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 24.*
[72] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 38.*
[73] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 37.*
[74] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 39.*
[75] *Sobre la causalidad de las ideas en Platón, especialmente en el Filebo, véase: Gerena, Luis, "Las ideas como causa de lo que llega a ser", Revista Filosofía Universidad de Costa Rica, Vol. 46, Núm. 117/118, enero-agosto 2008, pp. 105-117.*
[76] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 15, a. 2, InC.*
[77] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 15, a. 3, InC.*
[78] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 48.*

no se apunta a la esencia de ésta, sino a la existencia en ella de una multitud de razones formales, es decir, de muchas estructuras esenciales de las cosas. La multiplicidad formal es sólo de razón, por lo que hace referencia a una sola y misma esencia divina[79]. Dicha simplicidad tiene dos consecuencias: en primer lugar, que las ideas carecen de una existencia independiente de la divinidad a modo platónico, y; en segundo lugar, que son la causa ejemplar y eficiente de todo lo creado[80]. En el Libro I de la *Suma Contra Gentiles*, Santo Tomás considera el asunto desde el punto de vista de la criatura:

> *El entendimiento divino puede comprender en su esencia lo que es propio de cada ser, conociendo en qué imita su esencia y en qué se aparta de su perfección; es decir, conociendo su esencia como imitable por la vida sin conocimiento, ve la forma propia de la planta; si, por el contrario, la conoce como imitable por el conocimiento no intelectual, ve la forma propia de animal, y así en los otros seres*[81].

El pasaje aclara la noción de idea expuesta anteriormente en el *De Veritate*, ya que explicita el modo en que cada criatura va a imitar al Creador. Esta singularidad, conocida de antemano por Dios, es en lo que consiste la "similitud" que hay de la criatura en la esencia divina, que es a lo que Lira denomina razón formal de la misma[82].

Otro aspecto esencial de la ejemplaridad es su carácter intelectual, pues como afirma Lira, constituye una función privativa del intelecto práctico con afanes creadores. De aquí se desprende que el único que puede ejercer esta operación en un sentido puro es el intelecto divino, porque el creador humano, por ser él mismo imperfecto, crea con más o menos imperfecciones dependiendo del caso[83].

Algunos autores abordan la doble causalidad de la divinidad en las criaturas: por una parte, mirada desde el punto de vista de su intelecto, y, por otra, la que ejerce su

---

[79] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 47.*
[80] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 50.*
[81] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 55.*
[82] *Para una profundización sobre la causalidad ejemplar divina, véase: Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, pp. 42-45.*
[83] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, pp. 54-56.*

misma esencia o naturaleza[84]. En el *Comentario a las Sentencias,* Santo Tomás sostiene que: *(Deus) est forma exemplaris rerum non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet, secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet, attributa*[85].

Con respecto al intelecto, se trata de las ideas que son causa ejemplar de las criaturas. El Aquinate ilustra este aspecto de la cuestión con la imagen del artista que crea su obra según la idea que tiene de ella. En cambio, la naturaleza divina se desempeña como causa ejemplar en cuanto hace posible que las criaturas participen de sus atributos.

A este respecto, Santo Tomás, al hablar de la bondad divina, señala que es causa análoga de la bondad en las criaturas[86]. Este autor destaca la expresión tomista "causalidad eficiente ejemplar", con la que el Aquinate señala el modo en que los atributos divinos se difunden en las criaturas: *Así, cada cosa puede ser llamada buena por bondad divina como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad*[87].

Santo Tomás de Aquino explica la ejemplaridad analógica de los atributos divinos en las criaturas a través del modo en que se asemejan al Creador[88]. Si se admite que la criatura refleja los atributos divinos, y que por este reflejo se hace semejante a él analógicamente, se debe admitir también que toda acción imitativa supone un modelo al que imitar. En este caso, el modelo es el atributo divino, que por serlo hace las veces de causa ejemplar. No obstante, los atributos divinos se identifican con la divinidad, de lo que se puede inferir que el ejemplar es, en último término, la misma esencia divina[89].

Este autor une los dos aspectos de la ejemplaridad divina que se han señalado, distinguiendo dos momentos en la creación: el de la distinción de cada criatura; en el primer momento Dios crea la esencia de cada una de ellas, por la que les da un lugar

---

[84] *Cfr. Monckeberg, Federico, "La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino", Philosophica, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Vol. 9-10, 1986-1987, pp. 155-166.*

[85] *In Sent, d. 2, q. 1, a. 2. En Monckeberg, Federico, "La doble causalidad…", p. 156.*

[86] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 6, a. 2, InC.*

[87] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 6, a. 4, InC.*

[88] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, a. 3, ad. 1.*

[89] *Cfr. Monckeberg, Federico, "La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino", p.165.*

determinado en el cosmos. Y en un segundo momento, cada criatura es reflejo de un aspecto específico del creador, por participar del ser divino en algún respecto. Esta participación de los entes creados en el ser imparticipado, es conocida por Dios y es lo que Santo Tomás entiende por idea divina, como se ha explicado anteriormente. Desde este punto de vista, la esencia divina puede ser considerada como causa ejemplar, ya que la idea divina actúa como modelo de la divinidad en la criatura particular[90].

Como Dios crea para manifestarse fuera de sí mismo, la idea de la expresión de su esencia, que será realizada por cada una de sus criaturas en particular, se constituye tanto en causa ejemplar como final de cada uno de los entes creados. En causa final, porque la realización perfecta de la imitación de este aspecto de la divinidad constituye su plenitud; y en causa ejemplar, porque Dios los crea para que reflejen un aspecto específico de su esencia.

3.3. El verbo como causa ejemplar del universo

Ya se ha explicado que las ideas divinas son causa ejemplar de los entes creados, por lo que reflejan algún aspecto del creador. No obstante, el universo constituye una unidad que se expresa en una sola palabra del Padre. La multiplicidad de la creación está contenida unitariamente en la ciencia divina, que debe ser expresada en un solo verbo, signo de la mirada unitaria del Creador[91]. Santo Tomás pone en relación la ciencia divina con la forma en que el Padre se conoce a sí mismo y a las demás criaturas:

---

[90] *Monckeberg, Federico, "La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino", p. 162.*

[91] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, Cuestión 4 acerca del Verbo, Introducción y Traducción de María Jesús Soto Bruna, Cuadernos de Anuario Filosófico, Núm. 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001, q. 4, a. 4, InC.*

Ahora bien, con su ciencia, el Padre se conoce a sí mismo y, conociéndose, conoce todas las otras cosas. Por ello su Verbo expresa al mismo Padre principalmente, y consecuentemente a todas las otras cosas que el Padre conoce conociéndose a sí mismo; y así el Hijo, por ser un Verbo que expresa perfectamente al Padre, expresa a toda criatura. Y este orden se muestra en las palabras de Anselmo, quien afirma que (el Padre), diciéndose a sí mismo, ha dicho a toda criatura[92].

Todo el cosmos está expresado en el Verbo divino, que es la imagen invisible del Padre y ejemplar de toda la creación[93]. Algunos comentadores señalan que en el Verbo se encuentra una cierta semejanza de las cosas a las que el Aquinate denomina *similitudine creaturae*. En la concepción del Aquinate, la comprensión de la causa ejemplar da un giro con respecto al platonismo. Aunque esta *similitudine creaturae* puede considerarse un modelo del ente creado, no se trata, como ya se dijo, de un mundo modélico subsistente, sino de una cierta semejanza de las criaturas que se encuentra en la esencia del Padre que es Dios mismo. Esta cierta semejanza consiste en la comprensión divina de la forma en que la criatura va a imitarlo. El conocimiento divino de la criatura se expresa en el Verbo, pero como el Verbo y el Padre forman una unidad, no se puede pensar al Verbo como un ente intermediario entre el Creador y la criatura. Este comentador sostiene que las ideas o formas de las cosas están en el Verbo a manera de modelos o ejemplares, ya que están en el origen del ser de cada criatura; por lo que se puede afirmar que cada ente creado tiene su fundamento en el Verbo divino[94]. Ahora se mostrará someramente, cómo Santo Tomás aplica la causalidad ejemplar y la final a la creación:

Y como "lo que es perfectísimo en un género cualquiera es el ejemplar y la medida de todo cuanto está comprendido en él", es preciso que Dios, que es perfectísimo en bondad y la difunde universalmente, sea, al difundirla, el ejemplar de cuantos la difunden. Pero, cuando uno difunde la bondad en

---

[92] *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 4, a. 4, InC.*

[93] *Sobre el Verbo como imagen invisible del Padre, véase: Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 97-102.*

[94] *Tomás de Aquino, De Veritate, Cuestión 4 acerca del Verbo, p. 26. Es importante considerar que el Verbo divino es una persona, y por tanto, es subsistente e incomunicable, y que nosotros somos configurados por esta persona, lo que nos hace semejantes a ella. Al respecto véase: Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 69.*

otros, se convierte en causa de otros. Luego esto demuestra que quien tiende a convertirse en causa de otros tiende también a la semejanza divina, y, no obstante, tiende a su propio bien[95].

En el pasaje se ve con claridad la presencia de la causa final y su relación con la causa ejemplar. Por una parte, Dios, que es el sumo bien, no puede hacer otra cosa que crear un universo bueno y semejante a sí mismo, lo que implica, desde la perspectiva del universo, que tiene a Dios como fin, por lo que uno de sus objetivos es reflejar al Creador. Al establecer la estructura del ejemplar divino, Lira recalca que, aunque para los seres intelectuales creados es inaccesible, dicho ejemplar posee una estructura en la que, por ser simple, sus atributos se identifican tanto con su esencia como con su existencia[96].

Si se interpreta la sentencia joánica que sostiene que todo ha sido hecho por el Verbo desde el punto de vista de la causalidad ejemplar, puede sostenerse que el mundo sensible es un reflejo de las ideas suprasensibles; y en última instancia del propio creador divino. Así como la causa eficiente mantiene en la existencia análogamente, a cada una de sus criaturas; el Verbo, en cuanto causa ejemplar, la configura constantemente, por lo que puede decirse que las criaturas son un reflejo o una imitación del Creador; y si se trata de criaturas racionales, imágenes suyas[97]. De este tema habla Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en el que sostiene:

Todo lo que hay de entidad y de bondad en las criaturas, todo procede del Creador; pero la imperfección no se deriva de Él, sino que se produce por parte de las criaturas en cuanto son hechas de la nada. Ahora bien, lo que es causa de alguna cosa tiene la nobleza de lo causado de modo más excelente y noble. Por lo tanto, es necesario que todas las noblezas de las criaturas se encuentren en Dios del modo más noble y sin imperfección alguna[98].

---

[95] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 24.*
[96] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, p. 21.*
[97] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, pp. 155-156.*
[98] *In sent, Edición dirigida por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2002, I, d.2, q. 1, a 2, InC.*

Los atributos divinos pertenecen a la esencia de Dios y tienen entre sí una distinción de razón, ya que es distinto afirmar de Dios que es bueno, que sabio. Sin embargo, como Dios es simple, estas distinciones se encuentran en Él en un modo unitario y perfecto. Los atributos y las perfecciones divinas son causa ejemplar de las perfecciones de las criaturas, pero la causalidad es analógica porque cada criatura refleja algún aspecto de dichas perfecciones según su propia naturaleza creada[99].

[99] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 15, a. 2, InC.*

II. Dios como causa final y ejemplar del universo

En la primera parte del capítulo se ha destacado la primacía de la causa final en Tomás de Aquino, porque en la presente investigación se mirará al universo desde este punto de vista. Sin embargo, para que la causa final pueda realizarse es necesario que exista un modelo en la mente del agente que sea imagen de aquello que se quiere producir. Entonces, hay una imagen en el intelecto divino del universo que de algún modo corresponde a Dios mismo, pues, una de las razones por las que crea, es manifestarse. Al considerar al universo en general y al hombre en particular desde esta perspectiva, que a la vez hace de causa ejemplar del universo, ya que en este caso, el modelo con el autor se identifican; es necesario caracterizar brevemente a la divinidad para saber de qué tipo de ser se trata, pues servirá de fundamento al universo, porque Dios, por ser el primer agente crea a su semejanza.

1. Descripción general de la divinidad según Santo Tomás de Aquino

Parménides, en uno de los versos más conflictivos de su poema, parece equiparar al ser con el pensar. Esta identificación ha dado lugar a una clasificación de los entes en dos planos: el lógico y el ontológico. No obstante, ambos niveles de la realidad se relacionan, ya que todo lo que es, es también inteligible[100]. Platón, en *El Sofista,* identifica el ser con la unidad y le otorga un cierto carácter divino, porque es la causa de todas las cosas:

[100] *Nosotros no nos ocuparemos del problema de la interpretación del versículo del poema en este trabajo, véase al respecto: Schüssler, I., "La relación entre el pensamiento y el ser en el poema de Parménides", Anuario filosófico, Universidad de Navarra, Vol. 11, Núm. 1, 1978, pp. 197-205.*

Todos los animales mortales y todas las plantas que nacen en la tierra de semillas y raíces, y todos cuantos cuerpos inanimados se constituyen en la tierra, solubles o insolubles, ¿acaso diremos que, no siendo antes, llegan a ser después por obra de ningún otro que no sea un dios productor[101]*?*

Siglos después, Santo Tomás sigue la misma línea de razonamiento y al demostrar la existencia de Dios por medio de sus cinco vías, de las que deduce las perfecciones divinas, describe el modelo de la divinidad que nos interesa conocer para que sea posible mirar la creación desde la causa final. Los atributos divinos se ordenan en tres niveles: características entitativas, operativas y aquellas que tienen relación con las criaturas; es decir, *ad extra* de la divinidad. Se las describirá brevemente siguiendo este esquema.

1.1. Características entitativas de la divinidad

Al inicio de la primera parte de la *Suma Teológica*, después de indicar el objeto de investigación de la obra, el Doctor Angélico prueba la existencia de Dios utilizando cinco vías. Sin embargo, es importante señalar en qué sentido es posible sostener que las vías permiten el conocimiento de Dios[102]. Hay autores que se ocupan del asunto. Uno de ellos, sostiene que Santo Tomás de Aquino formula su teodicea desde un método de conocimiento *a posteriori*, es decir, tomando como punto de partida a la criatura, y de llegada al creador. Para que este conocimiento sea posible, es necesario que se establezca una semejanza entre la criatura y el creador, que tiene su fundamento en el carácter causal del mismo. Así, la criatura tiene algunos atributos del Creador, porque ha sido creada por Él. Sin embargo, como el creador y la criatura difieren en su naturaleza, para ascender en el conocimiento sin caer en una falacia de

[101] *Platón, Sofista, 218c. Uso la traducción preparada por Francesc Casadesús Bordoy, Alianza Editorial, Madrid, 2010.*

[102] *Sobre el alcance metafísico de las pruebas de la existencia de Dios, véase: Gilson, Etienne, El espíritu de la filosofía medieval, Emece Editores, S.A., Buenos Aires, 1952, pp. 86-90.*

composición, es necesario considerar que los atributos se predican de ambos con un sentido analógico[103]. Se trata de una *analogía entis*, en la que Dios es el analogado principal y la criatura el secundario. No obstante, hay que tener en cuenta que los atributos, cuando se predican de Dios, se predican de manera eminente; en cambio, al predicarse de alguna de las criaturas se señala una cualidad de la que ellas participan[104].

En la S*uma Teológica*, Santo Tomás se refiere a este método, y distingue dos modos en los que se predican los atributos de Dios. El primero es metafórico, pues los nombres indican la semejanza de Dios con las criaturas; por lo que se predican primero de ellas y luego de aquel[105]. El segundo es esencial, ya que además de señalar una cualidad de la criatura que tiene su causa en el Creador, explicita un atributo de la esencia divina[106]. El método analógico no nos permite conocer a Dios directamente, sino como causa y fundamento de los entes creados. Sin embargo, es el único método, que, a diferencia de la revelación, nos da acceso a algún conocimiento natural de Dios a partir del universo[107]. Teniendo en cuenta los límites del método *a posteriori*, se expondrán las características entitativas de la divinidad utilizando como punto de partida la tercera y la cuarta vía[108].

---

[103] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 220-221.*

[104] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 219.*

[105] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 13, a. 6, InC.*

[106] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 13, a. 6, InC.*

[107] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, pp. 239-244.*

[108] *Para una discusión sobre el tipo de conocimiento que tenemos de Dios a través de sus características, véase: Castelló, Julio Antonio, "Tomás de Aquino y la teología positiva", Philósophos: Revista de Filosofía, Universidade Federal de Goiás, Brasil, Vol. 16, Núm. 1, junio 2011, pp. 109-136.*

1.1.1. La simplicidad y la unidad

El primer atributo que puede deducirse de las vías, es la simplicidad[109]. Al señalar a Dios con este nombre se destaca su unidad, por sobre todas las distinciones que puedan hacerse cuando se estudia su esencia. Es por este motivo que el Aquinate sostiene que Dios es incorpóreo, ya que el ser subsistente es acto puro; y la corporeidad implica potencia de recibir una forma[110]. Una de las consecuencias de la simplicidad, es que en Dios no hay accidentes: en él todas las perfecciones, que son también nombres divinos, se encuentran simple y unitariamente[111].

A partir de la simplicidad divina, puede deducirse como otro atributo la unidad. Santo Tomás la demuestra utilizando tres líneas de argumentación, dos de las cuales se expondrán a continuación.

La primera toma como punto de partida la simplicidad. Utilizando el ejemplo de Sócrates sostiene que, en el caso de los hombres, hay una diferencia entre aquello que los hace ser hombres, y aquello que los hace ser *este* hombre. En cambio, esto no sucede en el caso de Dios, ya que él mismo es su naturaleza; por lo que no puede haber dos dioses[112]. Al estudiar la estructura del universo se advertirá que una de las maneras en que las criaturas reflejan la unidad del Creador es por medio del género y la especie. Hay muchas criaturas diversas de la misma especie, pero una especie que las unifica a todas[113].

La segunda línea de investigación parte de la unidad del mundo. Éste está compuesto por una multiplicidad de criaturas, incluso de distinto grado de perfección, que están ordenadas armónicamente y que forman un solo cosmos. Para crear un sistema ordenado con elementos diversos se necesita que exista un ser que,

---

[109] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 3, a. 7, InC.*

[110] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 3, a. 1, InC.*

[111] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 13, a. 4, InC. Para un estudio más completo sobre el ser y su carácter analógico, véase: Garrigou-Lagrange, El sentido del misterio, pp. 76-80. Como en Dios no hay ni género ni especie, los atributos se le predican de manera analógica. Para una mayor profundización sobre este asunto, véase: Salas, Mario, "Santo Tomás: Analogía y participación", Revista Filosófica Universidad de Costa Rica, Vol. 41, Núm. 104, julio-diciembre 2003, pp. 153-164.*

[112] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 11, a. 4, InC.*

[113] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 11, a. 1, ad. 1. Nos ocuparemos en más detalle de este punto al final de este capítulo.*

además de ser inteligente, sea uno. En palabras de Santo Tomás: *lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno al que establecen muchos ya que el uno es causa de unidad, mientras que lo múltiple lo es sólo accidentalmente, esto es, en cuanto de algún modo es uno*[114].

En el argumento se vislumbran vestigios de la mente ordenadora que menciona Platón en el *Timeo*, y de la unidad como causa de la multiplicidad mencionada en el *Parménides*[115]. Platón en el *Fedón* sostiene que la causa de las cosas es una mente ordenadora y aquello que es lo mejor. La traducción de esta expresión en lenguaje tomista es lo perfecto, que también es uno de los atributos divinos.

1.1.2. La perfección

El tercero de los atributos divinos que vamos a tratar aquí es la perfección. Alvira sigue a Aristóteles al sostener que el acto es el criterio de perfección de los entes. Así, aquel que es más activo será mejor que aquel que se encuentra aún más en potencia. La materia es el principio potencial, pero en los entes particulares radica en una posibilidad determinada por la forma que le es propia en la que consiste su principio activo y en cuyo cumplimiento se realiza su perfección[116]. Como Dios es acto puro, es perfecto; por lo que los grados de perfección se establecen según el aumento de la potencia en los entes, lo que determina la distancia a la que se encuentran del primer principio. Es más perfecto aquel ente que está más determinado en el ser; es decir, aquel en que su forma se ha actualizado más completamente[117]. Por este motivo, Aristóteles sostiene que los entes más perfectos

---

[114] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 11, a. 3, InC.*

[115] *Para una visión más completa de la relación entre unidad y multiplicidad en el Parménides de Platón, véase: Sanguinetti, Juan José, "La unidad y multiplicidad del universo", Anuario filosófico, Universidad de Navarra, Vol. 12, 1979, pp. 135-170. También: Mié, Fabián, "La relación todo-partes en el Parménides y el concepto de unidad: una reconstrucción parcial de las tres primeras hipótesis", Ordia Prima, Revista de Estudios Clásicos, Universidad de Murcia, Núm. 2, 2003, pp. 119-153.*

[116] *Cfr. Alvira, Rafael, La noción de finalidad, p.66.*

[117] *Alvira, Rafael, La noción de finalidad, p. 67.*

son los cuerpos celestes en los que hay pura actividad sin materia; y Santo Tomás relaciona la perfección divina con su actualidad.

El Aquinate lo muestra recurriendo a la identificación de Dios con el primer principio activo. Este primer principio, es la causa eficiente del universo; por lo que, es necesario que sea perfecto en grado sumo[118].

1.1.3. El acto puro

El último atributo entitativo al que nos referiremos es a Dios en cuanto primer principio activo. Dios, al ser perfecto es acto puro, porque toda potencia, como ya hemos indicado, implica una posible perfección. Sin embargo, Dios crea el universo, por lo que debemos suponer que en él hay una cierta potencia. A esta distinción se refiere Kretzmann cuando sostiene que tres características fundamentales del primer principio son su bondad, su poder y su sabiduría[119]. Pero, al hablar del poder de Dios surge una aparente contradicción: ¿cómo es posible que Dios, que es acto puro, tenga potencia? Santo Tomás de Aquino, en el Libro II de la *Suma Contra Gentiles*, distingue entre una potencia activa y otra pasiva: *la potencia activa es el principio de obrar en otro en cuanto que es otro*[120]; por lo que compete a Dios ya que es el primer principio activo. En cambio, la potencia pasiva es la capacidad de adquirir una determinada perfección y es propia del ser en potencia[121].

Kretzmann sostiene que si se entiende la potencia activa se conoce mejor la esencia divina, ya que cada ente se conoce por su acción. Dios, que es acto puro, tiene el poder de obrar, no sólo inmanentemente -cuando entiende y quiere-, sino

---

[118] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, a. 1, InC. Sobre la diferencia entre una predicación esencial y accidental del ser, véase: Garrigou-Lagrange, El sentido del misterio, p. 79-81. Sobre un análisis de esta característica entitativa a partir de la palabra perfectum, véase: Kretzmann, Norman, The Metaphysics of Creation. Aquina´s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II, Clarendon Press, Oxford, 1999, p. 41.*

[119] *Cfr. Kretzmann, Norman, The Metaphysics of Creation. Aquina´s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II, pp. 18-23.*

[120] *Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 7.*

[121] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 7.*

también de manera transeúnte cuando produce efectos fuera de sí mismo -en lo que consiste la creación-. Según Kretzmann, esta potencia activa consiste en una energía que se identifica con la esencia divina. Santo Tomás de Aquino la describe en estos términos:

> *La potencia activa forma parte de la perfección de la cosa, como se ve por lo dicho. Por otra parte, toda la perfección divina está contenida en su mismo ser, como se ha demostrado en el libro primero (c. 28). Por consiguiente, la potencia divina no es cosa distinta del ser mismo de Dios. Pero Dios es su mismo ser, como consta por el mismo libro (c. 22). Luego es su potencia*[122].

La esencia divina parece ser, pues, una constante actividad, que realiza tanto actos inmanentes como entender y querer, como actos transeúntes al crear cosas distintas de sí misma[123]. Al describir las facultades operativas de Dios, se verá que la voluntad divina consiste en una buena voluntad, por lo que, con palabras de Kretzmann, podría sostenerse que la potencia activa es la "energía" buena por la que esta buena voluntad se difunde. Así, se ve con mayor claridad que la perfección divina consiste en una "energía" que está siempre en acto, no para completarse, porque ya es perfecta, sino para difundir su bondad por medio de la acción[124]. De aquí es posible sacar dos consecuencias: en primer lugar, que para establecer el criterio de lo que es lo mejor, es necesario que exista un principio activo que sea perfecto y; en segundo lugar, que como este principio es inmaterial, es comunicable[125].

---

[122] *Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 28.*

[123] *Kretzmann, Norman, The Metaphysics of Creation. Aquina´s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II, pp. 183-227.*

[124] *Kretzmann, Norman, The Metaphysics of Creation. Aquina´s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II, p. 21.*

[125] *Cfr. Alvira, Rafael, La noción de finalidad, p. 67.*

1.2. Atributos operativos de la Divinidad

Nos referiremos a continuación a los atributos operativos de la divinidad: inteligencia y voluntad.

1.2.1. Dios en cuanto ser inteligente

Como ya se ha demostrado, una de las consecuencias de la simplicidad divina, es que todas las características de Dios se identifican con su esencia[126], de lo que se puede concluir que su misma esencia es inteligente[127]. Y como toda inteligencia es autorreflexiva, puede deducirse que Dios se conoce a sí mismo[128].

Uno de los corolarios de la identificación de la inteligencia divina con la esencia de Dios, es que Dios se conoce a sí mismo primariamente y en cuanto objeto secundario a todo aquello que es distinto de él[129]. Identificar al objeto del intelecto divino con su propia esencia, es consecuencia de las características entitativas que se han mostrado anteriormente. Ya que si el objeto de intelección primaria de Dios fuera externo a él habría una realidad creada que lo perfeccionaría, por lo que su máxima perfección estaría puesta en duda; y algo similar ocurriría con su simplicidad ya que su ciencia sería distinta de Él[130].

Sin embargo, que el objeto primario de conocimiento de Dios sea Él mismo,

no elimina el conocimiento intelectual de la divinidad de objetos distintos de sí. El Doctor Angélico resuelve este asunto utilizando como premisa mayor la condición creadora de Dios. Como Dios se conoce primariamente a sí mismo, entonces es necesario sostener que conoce a los entes creados en sí mismo. Esta hipótesis es

[126] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 3, a. 7, InC.*
[127] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 45.*
[128] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 47.*
[129] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 48.*
[130] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 48.*

posible sólo si Dios es la causa primera de dichos entes. Santo Tomás ha demostrado en la segunda vía que Dios es causa primera de todo lo creado; y en la quinta que es el "ordenador" del universo[131]. Por lo que puede sostener que:

> *Se tiene un conocimiento suficiente del efecto por el conocimiento de una causa, y por esto se dice que sabemos una cosa cuando conocemos su causa, como dice Aristóteles. Ahora bien, Dios es, en virtud de su propia esencia, la causa de la existencia de los otros seres. Y, por consiguiente, es necesario admitir que conoce a los otros seres, por conocer plenamente su propia esencia*[132].

En la quinta vía, Santo Tomás demuestra la existencia de Dios a partir de la observación de la naturaleza. Hay entes que carecen de libertad, que actúan dirigiéndose hacia un fin. Como no se trata de entes autónomos, ya que carecen de inteligencia y voluntad, entonces es posible suponer que hay alguien externo a ellos que los dirige hacia un determinado fin. Esta inteligencia externa es a la que, según el Aquinate, todos llaman Dios[133].

En el libro I de la *Suma contra Gentiles,* al demostrar que Dios es inteligente, Santo Tomás retoma este mismo argumento, en el que sostiene que la naturaleza es determinada hacia un fin por su autor. Si no existiera una intención teleológica externa a ella, entonces la regiría el azar y los entes actuarían de manera irregular y caprichosa, y no según ciertas leyes que les permiten ser útiles unos para los otros[134]. A partir de la constatación empírica Santo Tomás sostiene que: D*ios no podría dictar un fin a la naturaleza sin inteligencia*[135].

Una corriente de autores modernos ha retomado el estudio de la teología natural, y al igual que Santo Tomás, ha utilizado como punto de partida la acción de Dios por medio de un propósito. Esto demuestra tanto la existencia de la divinidad, como el ser intelectual de la misma. En esta línea de pensamiento se encuentra William Paley, que, para probar la hipótesis, utiliza como punto de partida la observación

---

[131] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, a. 3, InC.*
[132] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 50.*
[133] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, a. 3, InC.*
[134] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 44.*
[135] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 44.*

detallada de los órganos de algunos animales; y muestra que su construcción responde de tal manera a un propósito, que la única explicación razonable es que haya sido construido por un diseñador inteligente[136].

Uno de los múltiples ejemplos que utiliza Paley para fundamentar su hipótesis es la observación de los ojos de los distintos animales. Todos ellos son muy similares y están construidos para formar imágenes[137]. La estructura tiene un propósito, por lo que responde a un diseño; y como señala Paley: no puede haber un diseño sin un diseñador. El diseñador utiliza las leyes de la naturaleza para que el hombre, observando el diseño, lo descubra[138].

Al mirar, tanto la estructura interna de las plantas y los animales, como la manera en que interactúan y dependen unos de otros, Paley saca dos conclusiones: tiene que haber un autor inteligente que crea cada cosa con un designio; y además, hay un propósito universal en el que participa todo el conjunto de la naturaleza. De las dos leyes se puede inferir que el autor del universo es una inteligencia con poder de crear[139].

En el parágrafo siguiente se verá que en la voluntad divina ocurre algo similar al caso de la inteligencia: su primer movimiento volitivo es hacia sí mismo, y en orden a Él quiere a todas las demás criaturas[140].

1.2.2. Dios en cuanto ser con voluntad

Santo Tomás demuestra que la voluntad es una facultad operativa de Dios tomando como punto de partida la inteligencia divina. Las facultades apetitivas, tanto intelectual como sensible, son las que hacen posible que el sujeto se relacione con el

---

[136] *Cfr. Paley, William, Teología natural, Oxford University Press, Inc., New York, 2006, p. 191.*
[137] *Cfr. Paley, William, Teología natural, pp. 11-15.*
[138] *Cfr. Paley, William, Teología natural, pp. 32-34.*
[139] *Cfr. Paley William, Teología natural, p. 189.*
[140] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19. a. 2, ad. 2.*

objeto entendido o sentido[141]. La voluntad es el aspecto de la facultad racional con la que el sujeto cognoscente responde al objeto que la inteligencia le hace presente. Por lo que es necesario que todo ser inteligente tenga voluntad, ya que de otra manera no podría querer aquello que entiende que es bueno. Santo Tomás sostiene que Dios, al ser perfecto, tiene la inteligencia en máximo grado, y como consecuencia, con la voluntad no tiende a su perfección sino que se deleita en su bondad[142].

Paley en la obra ya citada, muestra este deleite de la divinidad por ser bueno con sus criaturas, en el placer que les proporciona por medio de sus sentidos. Señala que tanto los animales como las plantas sienten placer al comer o al respirar, aunque el placer sensorial no tenga una relación directa con el propósito funcional. Un ejemplo es la nutrición. Por medio del placer el animal es atraído por algunos alimentos, lo que le permite vivir. Sin embargo, podría ser atraído por la necesidad de comer, o por otro tipo de mecanismo. Por medio de estos ejemplos, Paley quiere mostrar que la sensación de placer es gratuita, y manifiesta a una deidad que es buena por lo que se deleita haciendo un mundo beneficioso en el que habiten seres felices[143].

Ahora veremos dos consecuencias de la facultad volitiva: la autonomía en la acción, y la relación de sus actos con un fin. Con respecto a la capacidad de Dios de actuar por sí mismo, Santo Tomás sostiene que:

> *Es libre lo que es causa de sí mismo, y, por consiguiente, lo libre participa de la razón de lo que es por sí mismo. Ahora bien, la voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar; se dice que uno ejecuta una acción libremente en cuanto la realiza voluntariamente. Por lo tanto, es propio del primer agente obrar por la voluntad, por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo[144].*

El poder de Dios de generar libremente criaturas distintas de Él, es la potencia activa; atributo por el que se lo identifica con el primer agente, y del que hemos hablado en el parágrafo anterior. La identificación no sería posible, si en la esencia divina no existiera una facultad que lo capacitara para obrar. En el trabajo al que se

---

[141] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 72.*
[142] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 72.*
[143] *Cfr. Paley, William, Teología natural, p. 200.*
[144] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 72.*

está haciendo referencia, Paley señala que uno de los atributos divinos es la omnipotencia, y que se trata de una capacidad infinita de crear[145]. El atributo divino que Paley describe como un poder de acción, se encuentra dentro de lo que en lenguaje tomista se denomina facultad volitiva, y consiste en la voluntad divina en cuanto Dios actúa fuera de sí mismo[146].

Con respecto a la relación con un fin, Santo Tomás señala que:

> *La voluntad es la primera entre las fuerzas motrices de los seres que tienen entendimiento: ella aplica todas las potencias al acto, pues entendemos porque queremos, imaginamos porque queremos, y así en las otras facultades. Tiene esta propiedad porque su objeto es el fin, aunque el entendimiento mueva a la voluntad, no a modo de causa eficiente y motriz, sino como causa final, proponiéndole su objeto propio, que es el fin. Por lo tanto, al primer motor le pertenece, mejor que a ningún otro, tener voluntad*[147].

Si se lee el pasaje de Santo Tomás de Aquino, desde la interpretación de Paley, se podría sostener que todo artista que crea con un propósito, y por tanto con una intención, tiene inteligencia y voluntad. Inteligencia, porque tiene un propósito al crear, al que Paley denomina designio, y voluntad, porque es capaz de diseñar de manera que su intención se lleve a cabo. Para explicar el asunto Paley compara el ojo con un telescopio. Ambos tienen como propósito ver imágenes a distancia, sin embargo, los científicos deben utilizar el mecanismo del ojo como modelo para perfeccionar su telescopio[148]. El hecho reduce al absurdo que el ojo tenga como origen de su construcción una combinación azarosa de elementos.

Después de haber mostrado las características operativas de la divinidad, se presentará la manera en que Dios se relaciona con sus criaturas; a la que se ha denominado *acciones ad extra de* Dios porque se refieren a la acción de la divinidad fuera de sí misma.

---

[145] *Cfr. Paley, William. Teología natural, p. 201.*
[146] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 4, InC.*
[147] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 72.*
[148] *Cfr. Paley, William. Teología natural, pp. 16-31.*

1.3. Acciones *ad extra* de Dios

Para mostrar este aspecto de la divinidad se ha tomado como punto de partida la primera y la segunda vía.

En la primera vía Santo Tomás, partiendo de la observación del universo que

es móvil, deduce la existencia de un primer motor que mueve sin ser movido, al que todos llaman Dios[149]. En la segunda vía, el observador hace un giro; y pone su puesto en el lugar del agente. Dentro de la naturaleza es posible constatar muchas cadenas causales que se entrelazan, algunas de las cuales tienen relación entre sí. Sin embargo, para poder dar una explicación exhaustiva, tanto del movimiento como de la capacidad de unos entes de producir efectos en otros, es necesario admitir un agente primero que sea la causa primera de todo el cosmos[150]. Partiendo de estas dos vías, se puede inferir, por una parte, a Dios como gobernador del universo, en cuanto primer motor; y por otra, como creador de todo lo que existe; en cuanto primer agente.

1.3.1. Dios como creador

En el libro II de la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás se refiere a la fuerza creadora de Dios. Uno de los argumentos que esgrime en este capítulo, toma como punto de partida el acto, y lo articula poniendo en relación los distintos tipos de actos con los agentes que los producen[151]. Debe haber una proporción entre el agente y el tipo de acto que produce. Así, un ente creado, que está dentro de un género y una especie determinados, puede causar otro ente semejante a él. No obstante, supone como dado, tanto el género y la especie en la que se encuentra como su propio ser. El

[149] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, a. 3, InC.*
[150] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, a. 3, InC.*
[151] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 21.*

Aquinate concluye este argumento afirmando que el único que puede hacer que un ente subsista, es decir, el que puede otorgarle el ser, es Dios, ya que es el ser infinito; y en el acto de dar el ser a partir de la nada consiste la creación.

Algunos autores definen la creación como una emanación de todos los entes de la causa universal. Como se trata de una emanación sin movimiento, puede sostenerse que consiste en una creación desde la nada[152]. Este principio supone que el mundo ha sido creado por un ser infinito y omnipotente que es Dios, por lo que no necesita de un sustrato material del que derive lo existente, sino que puede crearlo desde el no ser. De aquí se desprende que la creación es un concepto metafísico, y no derivado de las ciencias naturales, ya que consiste en la causa primera del ser de los entes, no en un cambio desde un principio existente, o en una evolución del mismo[153].

La novedad del pensamiento cristiano frente al griego consiste en que al haber una *productio ex nihilo*, hay una dependencia metafísica en el orden del ser de la criatura con el creador, que es mucho más radical que la de la copia con el demiurgo[154].

En el libro II de la *Suma contra Gentiles* Santo Tomás aclara más el asunto, y distingue la generación accidental, como por ejemplo un cambio cualitativo en un ente determinado, de la generación substancial, en la que un ente que no existía comienza a ser. En el segundo caso se habla de creación, y como se trata de un nuevo ente creado de la nada, su único creador posible es el ser subsistente que es Dios[155].

Este autor contrapone el concepto de creación a la máxima griega que afirma que nada puede salir ni volver a la nada, a un principio omnipotente e infinito que no requiere de una materia prima que contenga a las formas de las cosas potencialmente; ese principio absoluto es Dios, y crea desde la nada libremente[156]. Extrae de este principio una consecuencia metafísica: *Dios sin causa material alguna, hace que todas las cosas existan como entidades distintas de su propio ser aunque propiamente dependientes de su causalidad, luego, se sigue que no hay*

---

[152] *Cfr. Casadesus, Ricardo, "Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua", Revista Digital de la Facultat de Filosofía de Catalunya, Universidat Ramón Llull, Vol. 4, 2012, p. 54.*

[153] *Cfr. Casadesus, Ricardo, "Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino…", p. 56.*

[154] *Cfr. Casadesús, Ricardo, "Conservación y creación en Santo Tomás de Aquino…", p. 53.*

[155] *Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 21.*

[156] *Cfr. Casadesus, Ricardo, "Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino…", p. 56.*

ninguna causa material en la creación[157]. Al no tratarse de un cambio accidental, puede considerarse una relación real entre la criatura y el creador, y lógica entre el creador y la criatura ya que Dios al ser inmutable y no poseer accidentes no es afectado por ella bajo ningún respecto[158].

Antonio Millán Puelles, al ocuparse del asunto, sostiene que, en Dios, la actividad creadora coincide con su esencia, y la deduce de sus atributos entitativos, principalmente de la infinitud y la omnipotencia[159]. Para que un agente pueda crear utilizando como sustrato su misma actividad creativa, debe ser un ser infinito y omnipotente. Millán Puelles sostiene que la actividad creadora en Dios supone la creación desde la nada, lo que equivale a decir que Dios no necesita de nada para crear[160]. Como se trata del acto puro, la acción de crear coincide con su esencia y se identifica con ella; Dios es pura actividad, no hay en él ningún paso de la potencia al acto[161]. De la identificación de la actividad creativa de Dios con su esencia, podría inferirse que Dios crea necesariamente ya que la acción creadora corresponde a una de sus propiedades. No obstante, esta tesis es contraria al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, ya que Dios no necesita a los seres distintos de sí, por lo que la actividad creativa es producto de una absoluta libertad, que sólo puede darse así en un ser simple, infinito y perfecto[162].

La dependencia ontológica de la criatura con el creador, demuestra la contingencia de esta última, y su imposibilidad de conservarse en el ser por virtud de su propia naturaleza, de donde se puede inferir que Dios continúa creándola, al hacer que permanezca en la existencia[163]. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino: *Dios está en las cosas como el agente en lo que hace*[164]. De esta afirmación pueden sacarse tres consecuencias. En primer lugar, como Dios es el ser subsistente, causa el ser en sus criaturas, pero no sólo en el primer instante, sino que, durante toda su existencia, así como la luz es necesaria siempre para que los objetos sean visibles. La

---

[157] *Casadesus Ricardo, "Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino…", p. 57.*
[158] *Cfr. Casadesus. Ricardo, "Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino…", p. 60.*
[159] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, Segunda edición, Rialp, Madrid, 2002, pp. 183-194.*
[160] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, pp. 183-184.*
[161] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, . 188.*
[162] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, p. 189.*
Para el problema del panteísmo, véase: Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico. "Creación (y conservación)", pp. 183-194.
[163] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, pp. 192-193-*
[164] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 8, a. 1, InC.*

segunda consiste en que Dios le da el ser a cada criatura según su modo de ser, por lo que se relaciona con cada una de ellas según su propia entidad. Y de la tercera se puede inferir que como el ser es lo más íntimo de cada ente, y Dios es el que les da el ser, entonces establece una relación íntima con cada una de ellas; en la que no sólo las crea, sino que las mantiene en la existencia[165].

Puede explicarse el acto de conservación del mundo por Dios como una "creación continua". Aunque este término es posterior a Santo Tomás; se fundamenta en el principio de causalidad que sostiene que *todo efecto depende de su causa mientras dura la razón de su dependencia*[166]. Como las criaturas son contingentes, para conservarse en la existencia, necesitan que Dios les infunda el ser continuamente. Así, la criatura depende del creador en tres aspectos: en cuanto a su origen, a su conservación en el ser, y en que recibe la fuerza para obrar[167]. El concepto se puede explicar trayendo a colación la distinción tomista entre causa *secundum esse* y *secundum fieri*. La causa *secundum fieri* cesa de actuar cuando acaba la actividad productiva; en cambio la causa *secundum esse*, actúa continuamente para que sus efectos persistan. En este sentido es posible afirmar que las criaturas son conservadas en su ser por Dios[168].

1.3.2. Dios como gobernador del universo

Ahora se expondrá en qué sentido puede decirse que Dios gobierna el universo. En la *Suma Teológica*, al hablar del gobierno del mundo, Santo Tomás lo define como la acción de Dios de llevar a sus criaturas hacia su perfección[169]. Así como la creación del cosmos es el primer efecto de la bondad divina, otra de sus consecuencias es su gobierno, ya que para que la obra de la creación se realice

[165] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 8, a. 1, InC.*
[166] *Casadesús, Ricardo, "Creación y conservación en Tomás de Aquino…", p. 61.*
[167] *Casadesús, Ricardo, "Creación y conservación en Tomás de Aquino…", p. 62.*
[168] *Cfr. Casadesús, Ricardo, "Creación y conservación en Tomás de Aquino…", p. 62.*
[169] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 103, a. 1, InC.*

perfectamente es necesario que cada criatura en particular, y el cosmos en general lleguen a su fin[170]. Santo Tomás muestra que el fin de la creación está fuera del universo, ya que como se trata del bien para el cosmos en general debe consistir en un bien universal; que es Dios[171].

Sin embargo, además de sostener que Dios es el fin extrínseco de todo lo creado, el Doctor Angélico afirma que dirige todo hacia sí, porque en este retorno a Dios consiste la plenitud del universo[172]. En la *Suma contra Gentiles*, el Aquinate trata el asunto y sostiene que Dios gobierna el mundo por medio de su providencia[173]. Uno de los argumentos con los que prueba dicho gobierno es que en el cosmos hay muchos seres distintos, todos de diferente naturaleza; no obstante, todos se insertan en un solo orden cósmico en el que interactúan unos con otros[174]. Esto sólo es posible, porque existe alguien que organiza a los distintos entes dentro de un único orden universal[175].

Pero, no es suficiente saber que Dios gobierna el mundo, sino la manera en que lo lleva a cabo[176]. La acción providente de Dios con las criaturas, que en lenguaje tomista se denomina *concursus divinus*. Consiste en la manera en que Dios se involucra con su criatura para conducirlo hacia la causa final, que es Él mismo[177]. Se trata de la actividad con que Dios gobierna el mundo[178]. El *concursus divinus* activa a las criaturas, haciendo posible que estas actúen; sin embargo, respeta la naturaleza libre de sus actos[179]. Aunque se trata de dos acciones simultáneas, ya que, si bien las criaturas pueden ser causas segundas que cooperen con la conservación de otras, como por ejemplo el macho y la hembra de una especie al procrear colaboran con la conservación de la misma[180]; no pueden serlo de la creación, ya que no tienen la capacidad de dar el ser a algo que no lo tiene[181].

---

[170] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 20.*
[171] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 103, a. 2, InC.*
[172] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[173] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 13.*
[174] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 45.*
[175] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 64.*
[176] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 72.*
[177] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 19*
[178] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 103, a. 5, InC.*
[179] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[180] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 45, a. 5, InC.*
[181] *Cfr. Casadesús, Ricardo, "Creación y conservación según Tomás de Aquino…", p. 66.*

Pueden distinguirse dos planos de la causalidad: uno que hace referencia a la producción de las cosas desde la nada, que compete sólo a Dios en cuanto causa primera[182]. Y otro, que hace referencia a cambios, ya sea esenciales o accidentales, en los que las criaturas actúan como causas segundas[183]*;* siempre que no se trate de producir el ser[184]. Por tratarse de niveles distintos de acción, ambos pueden darse de manera concomitante, ya que Dios infunde siempre el ser a cada una de sus criaturas, conservándola así en la existencia y permitiendo que actúe como causa segunda colaborando con la conservación del cosmos, por ejemplo, si se trata de un ser vivo, en la preservación de su especie, o del medio en que se encuentra[185].

Para saber si Dios puede regir a las criaturas irracionales por medio de las racionales, es necesario averiguar qué influencia tiene Dios en la inteligencia y la voluntad. A este asunto se refiere el Doctor Angélico en la *Suma Teológica* al mostrar la influencia divina sobre la operación intelectiva considerando a Dios como causa de dicha operación. Según el Aquinate, Dios puede ser considerado causa de la operación intelectual en un doble sentido: en primer lugar, en cuanto primer ser inteligente que es el que da la facultad intelectiva a todos los demás entes[186], y, en segundo lugar, porque en la esencia divina se encuentran las ideas de las cosas, que como se mostró al hablar de la causa ejemplar, son "condición de posibilidad" tanto de su subsistencia como de su conocimiento[187]. De esta doble causalidad, el Doctor Angélico infiere una doble consecuencia: Dios es el que da al hombre la capacidad de entender; y también el que en ocasiones extraordinarias como en el caso de la profecía, puede infundir las especies inteligibles para que hacerlo sea posible[188]. De lo que se puede deducir que Dios no se desentiende de su criatura después de que la crea, sino que la sigue manteniendo en la existencia y ayudándole en su operación propia para que pueda llegar a su plenitud[189].

---

[182] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 44, a. 1, InC.*
[183] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 21.*
[184] *Cfr. Tomás de Aquino. S. Th., I, q. 103, a. 5, ad. 2.*
[185] *Cfr. Casadesús, Ricardo, "Creación y conservación en Tomás de Aquino…", p. 67.*
[186] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 105, a. 3, ad. 1.*
[187] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th, I, q. 44, a. 3, InC.*
[188] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 105, a. 3, InC.*
Se ha interpretado así este pasaje, ya que, en los casos ordinarios, el Aquinate acepta la teoría de la abstracción. Al respecto, véase: Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 84, en especial el artículo 6, InC.
[189] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 105, a. 5, ad. 3.*

Una influencia similar ejerce Dios sobre la facultad volitiva. Para demostrarlo, el Aquinate sigue la misma línea argumentativa que en el caso del intelecto. Aquí también se encuentran dos causas del movimiento de la voluntad; su objeto propio que es el bien, y aquel que le da la capacidad volitiva. Desde el punto de vista del objeto propio, aunque la facultad volitiva se pone en movimiento en contacto con cualquier tipo de bien, sólo la llena suficientemente Dios, porque es el bien universal, y, por tanto, su objeto propio[190]. Con respecto a la facultad volitiva, Santo Tomás sostiene que Dios causa la volición, en cuanto causa final, ya que ésta consiste en la inclinación del ente racional al bien, y Dios es el bien universal. Por lo que concluye que como Dios es el último fin, mueve a la voluntad, inclinándola interiormente[191].

Finalmente, Santo Tomás se refiere explícitamente a la influencia que ejerce Dios sobre aquellos entes que tienen la capacidad de actuar por sí mismos. Para mostrarlo recurre a las cuatro causas, y sostiene que tres de ellas son principio de acción y corresponden a la triple influencia que Dios tiene sobre aquellos que actúan. En primer lugar, se sitúa en la causa final, y sostiene que todo agente actúa por un fin que es bueno, ya sea de manera real o aparente. Como se trata de un bien particular, se puede afirmar que es un bien que participa del bien universal que es Dios; por lo que se puede inferir que Dios, en cuanto causa final, causa las operaciones de todos los entes porque los atrae hacia sí en cuanto fin bueno. Desde el punto de vista del agente, Dios es el primer motor, por lo que influye en los demás agentes en cuanto causa primera. Y finalmente, desde el punto de vista de la causa formal, los conserva en el ser, así como el sol ilumina y hace visibles a todos los objetos para que puedan verse. Así, Dios es causa, tanto de la forma operativa del que actúa, como del fin por el que obra, como de su propio ser[192]. Después de establecer esta triple influencia de Dios en los entes intelectuales, se puede constatar que Dios crea el universo y lo conduce hacia su fin que es él mismo, atrayéndolo hacia sí amorosamente por medio de los bienes particulares que participan del bien universal; y conservándolo todo en el ser a cada instante[193].

---

[190] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 105, a. 4, InC.*
[191] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 105, a. 4, InC.*
[192] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 105, a. 5, InC.*
[193] *Sobre el concepto de creación en Tomás de Aquino, y la idea de creación continua, véase: Casadesús, Ricardo, "Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino", pp. 51-72.*

Una de las consecuencias de que Dios tenga inteligencia y voluntad, y que sea capaz de crear, es que lo hace en forma libre, y siguiendo un designio, como ya se ha explicado a lo largo de este capítulo. Esto supone que la creación es un acto contingente, y por tanto gratuito, porque Dios no obtiene nada con su acto creador. Sin embargo, cuando decide crear, debe respetar los principios básicos de la racionalidad, coherencia en la que consiste la necesidad hipotética.

III. La necesidad hipotética como prueba de un Dios que actúa respetando su propia naturaleza

A lo largo de este capítulo, al exponer las características operativas de la divinidad, se ha mostrado que Dios crea con un fin. Esta acción con un fin determinado muestra que el que crea es un Dios inteligente, capaz de fijar sus propios objetivos. Sin embargo, hay una discusión de mitad del siglo XX, en la que el filósofo norteamericano Arthur Lovejoy, sostiene que en la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la creación hay contradicciones. Una de ellas consistiría en que el Aquinate postula que Dios quiere cosas de modo necesario, tanto dentro como fuera de sí mismo. Así, utiliza el principio platónico que declara que "el bien es difusivo de suyo", para afirmar que con la misma necesidad que Dios se quiere a sí mismo, quiere a sus semejanzas creadas[194]. Según este autor, Santo Tomás de Aquino se contradiría al afirmar que Dios crea libremente, porque al ser el sumo bien y este ser difusivo, debe crear por necesidad. Al otro lado de la discusión se encuentra Anton Pegis, que responde a Lovejoy poniendo el acento en la distinción entre querer y crear; ya que la primera se refiere a una acción inmanente, y la segunda a un acto trascendente[195]. El trabajo se adherirá a esta postura, ya que, si se acepta la creación como una consecuencia necesaria de la perfección divina, podría

[194] *Cfr. Argüello, Santiago, "Creación y libertad. La cuestión tras la discusión entre Pegis y Lovejoy", Philosophia: anuario de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Vol. 71, 2011, pp. 25-35.*
[195] *Cfr. Argüello, Santiago, "Creación y libertad…", pp. 29-31.*

sostenerse que el universo emana de la divinidad necesariamente, por lo que se negaría su libre albedrío, al igual que su gratuidad al obrar[196].

Sin embargo, es evidente que Dios al crear, quiere que todos los entes lleguen a su plenitud, como se ha mostrado al sostener que es el gobernador del universo, por lo que crea estableciendo las condiciones necesarias para que cada criatura pueda alcanzar su fin, instituyendo una naturaleza dinámica que tiende hacia su propia perfección[197].

La tendencia al fin de que dispone cada ente particular, supone ciertas condiciones establecidas, tanto por la naturaleza del creador, como por la naturaleza de la criatura. Si bien Santo Tomás formula como un axioma esencial de su teoría de la creación el hecho de que Dios crea a partir de la nada, la explicación de la formación de los primeros cuatro elementos y luego de los cuerpos mixtos es muy compleja. Dicha complejidad responde a que esta teoría pretende dar cuenta tanto de la armonía y belleza del universo, como de una actividad racional de Dios[198]. A las condiciones que en algún sentido estipulan la obra del Creador, Santo Tomás las llama necesidad hipotética. Sin embargo, antes de definirla, y de distinguirla de la necesidad absoluta, se mencionarán algunas consecuencias de la libertad divina que justifican este tipo de necesidad.

---

[196] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 86.*

[197] *Cfr. S. Th., I, q. 103, a. 5, InC.*

Y sobre un estudio histórico más detallado sobre el concepto de creación, véase: Beuchot. Mauricio, "El concepto de creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos", Revista Española de Filosofía Medieval, Vol. 17, 2010, pp. 73-80.

[198] *Para un estudio más detallado sobre la teoría de la creación de Tomás de Aquino, véase el apartado de la creación de: Fraile, Guillermo, Historia de la filosofía, Tomo 2, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 322.*

1. El libre albedrío del Creador como fundamento de la necesidad hipotética

Al hablar de los atributos operativos de Dios se ha señalado que tiene inteligencia y voluntad. Y al describir la facultad volitiva, se ha indicado que consiste en una buena voluntad, que le permite a Dios ser causa agente y determinar la finalidad de su acción. Sin embargo, otra de las características fundamentales de los seres racionales es que poseen libre albedrío. Uno de los métodos que utiliza Santo Tomás para conocer a Dios, es por medio del conocimiento de sus criaturas, porque de algún modo la causa está contenida en el efecto. Al describir la voluntad humana, el Aquinate sostiene que la voluntad no quiere necesariamente aquellos bienes que no tienen relación directa con la felicidad. Estos son bienes contingentes sobre los que se puede ejercer el libre albedrío[199]. En la *Suma Teológica*, al hablar de la voluntad divina, el santo de Aquino mantiene la misma distinción y sostiene que:

> *El libre albedrío lo tenemos con respecto a lo que no queremos por necesidad o por instinto natural. Pues querer ser feliz no pertenece al libre albedrío, sino al instinto natural. Por eso, los animales, que, por instinto, se mueven para algo, no tienen libre albedrío. Así, pues, como Dios, según se demostró, por necesidad quiere su bondad, y no por necesidad quiere lo demás, con respecto a esto último tiene libre albedrío*[200].

El pasaje señala dos aspectos fundamentales para nuestro razonamiento: en primer lugar, el carácter absoluto de la voluntad divina, y, en segundo lugar, su libertad con respecto a aquello que se encuentra fuera de la Divinidad.

Sobre el carácter absoluto de la voluntad divina, el Aquinate se expresa en estos términos:

---

[199] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 82, a. 2, InC.*
[200] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 10, InC.*

Ya es sabido que Dios quiere su ser y su bondad como objeto principal, que es para Él la razón de querer los otros seres. En todo objeto, por lo tanto, quiere su ser y su bondad, como la vista ve la luz en cualquier clase de color. Más es imposible que Dios no quiera algo actualmente; pues, de lo contrario, querría solamente en potencia, y esto es imposible, por ser su querer su propio ser. Es necesario, pues, que quiera su ser y su bondad[201].

Millán Puelles, al referirse a este tema, recalca que la volición divina se identifica con el gozo, y no con el deseo ya que Dios se quiere a sí mismo, y Él no carece de nada, porque consiste en una infinitud perfecta[202]. En Dios se identifica el objeto amado, el acto de amor y aquel que ama. Esta triple identificación es el modo en que Dios se ama a sí mismo, que consiste en un acto de amor subsistente que se identifica con la esencia divina[203]. Se podría objetar que este amor absoluto de sí mismo es egoísta, no obstante, consiste en una expresión de la unidad de todo sujeto racional, que al conocerse se ama. Dios que es bien e intelección perfecta, no puede no amarse, pero al hacerlo incluye a todos los demás entes, a diferencia del amor egoísta que es excluyente[204]. Al señalar las características del amor de Dios a sí mismo, Millán Puelles sostiene que se trata de un amor que aunque es necesario es también libre, porque no está sujeto a ninguna coacción, ya que Dios mismo es su propio principio[205]. Dios, al querer su ser y su bondad necesariamente, y al identificarse con su voluntad a causa de la simplicidad de su esencia, garantiza la actualidad de la voluntad divina, que al querer aquello que es exterior a sí mismo, lo quiere en orden a su misma bondad[206].

Santo Tomás sostiene que Dios posee libre albedrío con respecto a aquello que es distinto de él. Y lo prueba con el siguiente argumento:

El Filósofo enseña en el libro III de los "Éticos" que la voluntad es del fin, y la elección, de lo ordenado al fin. Pues como Dios quiérase como fin, y a los demás seres como ordenados al fin, síguese que, respecto de sí mismo, tiene sólo voluntad, y en cambio, respecto de los demás seres tiene

---

[201] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 80.*
[202] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, p. 607.*
[203] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, p. 608.*
[204] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, p. 610.*
[205] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, p. 614.*
[206] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 2, ad. 2.*

además elección. Y la elección se realiza siempre por el libre albedrío. Luego a Dios le pertenece el libre albedrío[207].

Millán Puelles, al comentar este pasaje, sostiene que el libre albedrío es una característica de la esencia divina, pero que se refiere a las realidades *ad extra* de Dios. Como Dios no necesita de nada para ser la suprema bondad, quiere a los demás seres libremente; por pura benevolencia. No obstante, este amor debe ser efectivo y auténtico, lo que se manifiesta en que Dios les da una índole y unas perfecciones determinadas[208]. Dios al crear libremente establece una concatenación de causas segundas, y la variedad entre ellas:

Como Dios quiere que los efectos tengan sus causas, todo efecto que presuponga otro no depende de la exclusiva voluntad de Dios, sino de algo más. Pero el primer efecto no depende más que de la exclusiva voluntad de Dios. Como si dijéramos que Dios quiso que el hombre tuviera manos para que, haciendo una serie de cosas, sirvieran al entendimiento; y quiso que tuviera entendimiento para que fuera hombre; y quiso que fuera hombre para que Le sintiera, o como complemento del universo. Y esto no es reducir unos fines creados a otros. Pues unos dependen de la exclusiva voluntad de Dios; otros, de la concatenación de otras causas[209].

El pasaje permite mostrar dos cosas: en primer lugar, que el libre albedrío divino es tan radical, que acepta distintos tipos de causas segundas. Y, por otra parte, que los distintos entes creados requieren algunas condiciones para alcanzar su fin, por lo que es posible sostener que, si Dios crea un hombre inteligente, debe darle manos para expresarse y manipular su entorno. De ambos aspectos del problema nos ocuparemos en los siguientes apartados.

---

[207] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 88.*
[208] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, p. 615.*
[209] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 5, ad. 3.*

2. El libre albedrío de la voluntad divina crea criaturas contingentes

En el parágrafo anterior señalamos que Dios quiere a su bondad absolutamente, y a todo lo que es distinto de ella de manera relativa. Esta constatación, además de demostrar que la creación no emana de la divinidad necesariamente, destaca el carácter contingente de todo lo creado. Para mostrar esta distinción con la radicalidad que le es debida, se definirá "lo necesario" con sus características fundamentales[210]. Santo Tomás distingue la necesidad absoluta, que es aquella en la que el predicado está implicado en el sujeto sin que pueda no estarlo; y la necesidad según un supuesto. Si se considera la necesidad en sentido absoluto, no puede sostenerse que en la misma voluntad divina esté implicada la creación, porque aunque Dios quiere necesariamente su bondad, no está obligado a querer crear ninguno de los seres particulares, por lo que estos tienen un carácter contingente[211].

Santo Tomás fundamenta esta contingencia en la diversidad de medios que se pueden querer para alcanzar un mismo fin[212]. El fundamento de este argumento radica en que el fin del querer de Dios, puede alcanzarse por distintos medios, así como el médico puede sanar la enfermedad de un paciente, utilizando para hacerlo diferentes medicinas. La flexibilidad en los medios, les da a éstos un carácter contingente; ya que no son condiciones necesarias para alcanzar un determinado fin. Si el fin pudiera ser alcanzado por un medio específico, este medio sería necesario y no contingente.

Para fundamentar la contingencia de las criaturas, Santo Tomás distingue la posibilidad de querer de la volición en acto. Ilustra esta distinción con el ejemplo del artista que, aunque quiera adquirir un arte, no necesariamente quiere producir una obra de arte determinada[213]. Así, Dios puede querer todo lo que existe en orden a su bondad, pero existen aquellas criaturas a las que no sólo conoce, sino que les da la

[210] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 3, InC.*
[211] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 3, InC.*
[212] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 81.*
[213] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 81.*

existencia libremente y las crea tal cual quiso que fuesen[214]. Esto es posible, porque como la voluntad de Dios se identifica con su esencia, que es su mismo fin, no necesita de los entes distintos de ella para alcanzar nada; sino que los crea gratuitamente para que manifiesten su bondad, razón por la que los ordena a ella como a su fin[215].

No obstante, el Aquinate admite que la voluntad divina opera con una necesidad según el supuesto o necesidad hipotética, ya que cuando quiere algo, no deja de quererlo, porque su volición es eterna. Además, es fiel a su querer procurándole a la criatura todo lo necesario para llegar a su plenitud[216].

3. La libertad de la divinidad admite la necesidad hipotética

Al inicio del capítulo, se ha hecho referencia al sistema causal de Aristóteles al que suscribe Santo Tomás de Aquino, insistiendo en la primacía de la causa final. Para aclarar el concepto de necesidad hipotética, conviene retomar esta perspectiva. La causa final es el proyecto de un agente que aspira a la realización total de aquello que produce; y que en este sentido causa[217]. Este proyecto del agente es lo primero en la intención, y determina la forma y la materia que el agente debe utilizar para realizarlo. El proyecto que está en la intención del agente, es la hipótesis a la que debe ser fiel, y que imprime en su acción un cierto tipo de necesidad. La causa final causa por medio de una inclinación de la propia naturaleza que consiste en la forma que debe adquirir el ente causado; por lo que, en el caso de Dios, la necesidad hipotética consiste en dotar a la naturaleza creada de todas las condiciones que requiere para llegar a su plenitud.

---

[214] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 23.*
[215] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 82.*
[216] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 86.*
[217] *Cfr. Silva, Ignacio, "Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica. Tomás de Aquino y Werner Heisenberg", p. 55-80.*

Si se aplica este concepto a la creación del universo, puede sostenerse que el artista actúa teniendo en consideración la correcta ejecución del fin, que, en este caso, consiste en un cosmos cuya armonía pueda manifestar a su autor[218]. El conocimiento de la totalidad de su obra, implica una cierta necesidad en la elección de los elementos que la componen y en la ordenación de los mismos. Por lo que puede sostenerse que es necesario (con necesidad hipotética) que Dios elija determinados medios para alcanzar cierto fin[219]. Aunque la voluntad divina no está determinada necesariamente por sus efectos, el Aquinate sostiene que debe ser fiel a la hipótesis que ella misma estableció al crear, por lo que puede instaurarse una cierta "necesidad", que está respaldada por la realización del fin, que como ya se ha indicado hace las veces de hipótesis:

> *Quien quiere una cosa quiere también necesariamente todo cuanto ella supone, a no ser por defecto, o por ignorancia, o porque la razón le aparta de elegir rectamente lo que conduce al fin pretendido, pero esto no puede afirmarse de Dios. Si, pues, Dios queriéndose, quiere los otros seres, quiere todo lo indispensable al objeto querido por él, como es necesario que Dios quiera la existencia del alma racional, si quiere la existencia del hombre*[220].

El pasaje es un ejemplo claro de necesidad hipotética, ya que la naturaleza del hombre exige un alma racional para que pueda llegar a su plenitud. Así, una de las razones por las que Dios crea al ser humano dotado de inteligencia y libertad, es que ambas características son indispensables para un óptimo desarrollo de su naturaleza; ya que de las condiciones "debidas" acordes a un fin deriva la necesidad hipotética.

Una prueba negativa de este tipo de necesidad, es que Dios no puede querer algo contradictorio, ya que al ser lo máximamente inteligible, crea respetando las leyes que fundan la inteligibilidad, que son los primeros principios. Si se utiliza el ejemplo del asno transcrito de Santo Tomás, puede sostenerse que el hombre no puede ser asno, porque no puede existir un ente que no respete el principio de contradicción, es

---

[218] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 24.*

[219] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 5, InC.*

[220] Tomás de Aquino, *S. C. G*., I, c. 83. Para una profundización más precisa de los conceptos de necesidad y contingencia en Tomás de Aquino, véase: Argüello, Santiago, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2005.

decir; que tenga la racionalidad y la irracionalidad al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, porque ontológicamente es inadmisible[221].

Este tipo de razonamiento es claro si se reflexiona sobre la omnipotencia divina. Al definirla, el Santo de Aquino afirma que debe entenderse que Dios puede todo aquello que es posible, entendiendo aquí posibilidad como aquella proposición en la que no hay contradicción entre el sujeto y el predicado. Si se aplica esta definición a la producción de un sujeto, es necesario señalar que un agente puede realizar el acto que le es propio por esencia, sobre aquellos objetos que tienen una potencia que se los permite. Por ejemplo, el fuego puede calentar todo aquello que es inflamable[222]. Sin embargo, la omnipotencia divina no puede hacer que el fuego enfríe, ya que, en este caso, habría una contradicción entre los términos del sujeto y del predicado, lo que hace imposible dicha acción, porque no tiene razón ni de posible ni de factible, lo que lo excluye de la omnipotencia divina[223].

Otro ejemplo con el que el Aquinate documenta este tipo de necesidad en su forma negativa, es la incapacidad de Dios de cambiar el pasado. Un cambio de este tipo supondría una contradicción, ya que implicaría que lo que fue, no haya sido[224]. Y esto es imposible, aunque por medio de la gracia, las consecuencias de un acto dañino en una persona puedan ser reparadas[225].

Además de la necesidad hipotética, el Aquinate establece otra más débil, a la que llama necesidad por conveniencia, porque se trata de un medio que sirve a lo querido, aunque no es indispensable para la realización del fin. Así lo expresa en el siguiente pasaje:

> *Supuesto que Dios quiere algo, ha de querer necesariamente lo que es indispensable para eso. Pero lo que impone necesidad a otros es la razón de su existencia. La razón, pues, de por qué Dios quiere lo indispensable a cada cosa, es que exista aquello que lo exige. Y así podemos ir señalando razones a la voluntad divina. Dios quiere que el hombre tenga razón para*

[221] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 84.*
[222] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 25, a. 3, InC.*
[223] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 25, a. 3, InC.*
[224] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 25, a. 4, InC.*
[225] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 25, a. 4, ad. 3.*

que sea hombre; quiere que el hombre exista para complemento del universo, y quiere el bien del universo por ser conforme a su bondad[226].

Las conexiones que se explicitan en este pasaje marcan dos tipos distintos de necesidad: que el hombre tenga razón implica una necesidad hipotética; en cambio, que haya seres que existan como ornato del universo, implica una necesidad por conveniencia, ya que podrían existir otros en su lugar.

La ordenación por conveniencia supone la fidelidad de Dios a un proyecto establecido por él libremente. Para fundamentar este aspecto de la cuestión el Aquinate utiliza la Escritura como argumento de autoridad:

Lo dicho evidencia que, al asignar la divina providencia a las cosas creadas los diversos accidentes, acciones y pasiones y destinos, lo hace con fundamento. Por eso la Sagrada Escritura atribuye la creación y gobierno de las cosas a la sabiduría y prudencia divinas. Pues se dice en los Proverbios: "El Señor fundó la tierra con sabiduría y estableció los cielos con prudencia. (...) "Todo lo dispuso en peso, número y medida". A fin de que por "medida" entendamos la cantidad, o sea, el modo o grado de perfección de cada cosa; por "número", la pluralidad y diversidad de especies resultante de los diversos grados de perfección; y por "peso", las diversas inclinaciones que provienen de la distinción de especies[227].

Así, la ordenación de la multitud de criaturas por especies, es conveniente al designio divino, que fue concebido por la sabiduría divina antes de crear el universo.

4. La bondad divina como criterio de la necesidad hipotética

En el parágrafo anterior, se ha mostrado, que la necesidad hipotética tiene relación con la necesidad divina de respetar algunas leyes de la lógica, que condicionan tanto al Creador como a la criatura. Sin embargo, también se ha dicho que Dios actúa

[226] Tomás de Aquino, *S. C. G.*, I, c. 86.
[227] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 97.*

sabiamente, lo que supone un criterio de acción. En el segundo capítulo de este trabajo, se mostrará que algunos atributos divinos se encuentran en las criaturas como vestigios del Creador, siendo la bondad divina uno de ellos, ya que el bien, según señala el Aquinate citando a Dionisio, es la causa final del proyecto divino[228].

Sin embargo, como Dios comunica su bondad por medio de la naturaleza creada, hay ciertas imperfecciones de la misma, con la que debe contar en la estructuración de su obra[229].

Hay autores que analizan la estructura jerárquica del universo, y postulan que el Aquinate admite un indeterminismo moderado en la naturaleza, porque le otorga cierta independencia a las causas segundas, dentro de las que se encuentran las causas fortuitas y las libres[230]. Sin embargo, sostienen que Santo Tomás no desvincula al mundo de Dios, ya que este es su causa primera y, por tanto, su fundamento; por lo que sin su intervención el orbe no podría permanecer en la existencia. No obstante, se trata de un indeterminismo moderado, porque en el universo hay lugar para las causas libres y para las fortuitas; asunto que enriquece el orden cósmico, ya que éste se transforma en un espacio en el que el proyecto divino puede estar sujeto a ciertas modificaciones accidentales. Así lo expresa el santo de Aquino en el siguiente texto:

> *Así, pues, cuando se busca el porqué de algún efecto natural, podemos dar razón de él por alguna causa próxima, con tal, sin embargo, de que todo lo reduzcamos a la voluntad divina como a su primera causa. Por ejemplo, si se pregunta: ¿por qué se ha de calentar el leño en presencia del fuego?, se dice: porque el calentar es la acción natural del fuego; y esto: Porque el calor es el accidente propio del fuego; y esto: Porque es efecto de su propia forma. Y así sucesivamente hasta llegar a la voluntad divina. Por eso, si alguien, a quien se pregunta por qué se ha calentado el fuego, responde: Porque Dios lo quiso, contesta convenientemente si intenta reducir la cuestión a su causa primera; pero inconvenientemente si intenta excluir las demás causas[231].*

---

[228] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 2, ad. 1.*

[229] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 47, a. 1, InC.*

[230] *Cfr. Zanotti, Gabriel, "De Popper a Santo Tomás de Aquino: Sobre el orden del universo", Quaerentibus. Teología y Ciencia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Núm. 2, enero-junio, 2014, pp. 161-166.*

[231] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 98.*

A diferencia de los autores que postulan un voluntarismo teológico, transformando a los entes creados en títeres que Dios puede mover a su antojo, Santo Tomás de Aquino considera que cada ente se mueve según su naturaleza, que es la causa primera en el orden físico, pero que depende de Dios en cuanto causa primera de la creación[232]. No obstante, tampoco acepta un universo determinado totalmente por leyes universales, como lo postula Newton, ya que al admitir dentro de sus causas segundas a las contingentes, libres y fortuitas, consiente con un cierto grado de error que es imprevisible dentro del universo creado[233]. Esta independencia de las causas segundas, permite que desde la doctrina de Santo Tomás de Aquino, se pueda llevar a cabo un diálogo con la ciencia, concediendo que el fundamento ontológico del universo es Dios en cuanto causa primera[234]. Zanotti dialoga tanto con Karl Popper como con Mariano Artigas, ya que un cierto grado de azar en el universo, permite admitir a un Dios creador en el origen de éste[235]. Sin embargo, que la providencia divina respete la potencia activa de los entes que ella misma crea, refleja mejor la bondad de Dios que la existencia de un universo regido por una ley infalible[236].

Junto con los distintos grados de seres de la creación, es necesario explicar la multiplicidad de ellos, en muchos casos de la misma especie. La multitud de individuos tiene su origen en la condición material de los mismos[237]*;* y su objetivo es que la bondad divina pueda comunicarse de un modo más perfecto[238]. Así, la bondad divina que debe manifestarse en la creación, que por serlo es material e imperfecta, es la razón de la jerarquía y de la distinción de los entes creados; sin embargo, la parcialidad de la perfección de la criatura, junto con su materialidad, son el supuesto

---

[232] *Cfr. Zanotti, Gabriel, "De Popper a Tomás de Aquino…", pp. 161-166.*

[233] *Cfr. Zanotti, Gabriel, "De Popper a Tomás de Aquino…", pp. 160-161.*

[234] *Cfr. Zanotti, Gabriel, "De Popper a Tomás de Aquino…", pp. 161-166.*

[235] *Para un estudio más detallado de este aspecto del problema, véase: Zanotti, Gabriel, "De Popper a Tomás de Aquino…", pp. 159-161; pp. 166-167.*

[236] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 77.*

Para una profundización sobre la falibilidad de la naturaleza en Tomás de Aquino en diálogo con la física contemporánea, véase: Silva, Ignacio, "Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica. Tomás de Aquino y Werner Heisenberg", p. 55-80.

[237] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 20.*

[238] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 47, a. 2, ad. 1.*

con el que Dios crea, por lo que puede decirse, que condiciona su obra en algún sentido[239].

Para explicar mejor el punto, podría partirse de un supuesto hipotético: ¿qué pasaría si la creación tuviera otro sustrato ontológico?, es decir, ¿no fuera material ni espacio-temporal? No podemos saberlo, pero seguramente el cosmos sería muy distinto, ya que las condiciones básicas del vehículo con el que se comunica la bondad divina, cambiarían. No obstante, si se cumpliera el objetivo de la divinidad al crear, que es la comunicación de su bondad a una de las criaturas que está hecha para reconocerla, y se respetaran los supuestos establecidos por el vehículo con el que la divinidad decide comunicar su bondad, se establecería de igual manera una necesidad hipotética, ya que Dios nunca puede contradecirse a sí mismo, ni a la naturaleza de aquello que crea.

[239] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 47, a. 2, InC.*

5. La libertad humana como condición del indeterminismo en el universo creado

Dios crea al hombre a su semejanza, por lo que lo dota de libre albedrío[240]. La consecuencia de su naturaleza racional, demuestra que en la providencia divina hay espacio para la libertad humana, ya que Dios permite ciertos efectos contingentes, que tienen una causa contingente; y otros que se dan en un modo necesario, porque provienen de una causa necesaria. Esta diferencia en la clase de causas hace posible una mayor riqueza y dramaticidad en el universo que si existieran sólo causas de un determinado tipo[241].

La tensión entre causa primera y causa segunda, y en qué sentido hay una dependencia entre ambas, es uno de los problemas más difíciles de resolver en la metafísica tomista. Sin embargo, puede esbozarse una solución si previamente se realizan algunas distinciones. La primera de ellas es la dependencia de la causa segunda con la causa primera en cuanto su capacidad de obrar. El Aquinate lo expresa en estos términos:

> *Toda operación que resulta de una virtud determinada se atribuye, como a su causa, a la cosa que dio tal virtud; por ejemplo, el movimiento natural de los cuerpos pesados y leves, que responde a sus propias formas, por las cuales son pesados o ligeros, y por esto se dice que la causa de tales movimientos es el engendrante que les dio la forma. Mas toda virtud de cualquier agente procede de Dios, como del primer principio de toda perfección. Luego, como toda operación responde a una virtud determinada, es preciso que Dios sea la causa de cualquier operación*[242].

Una explicación clásica de este problema, sostiene que Dios, en cuanto causa primera y por tanto acto puro, es el único agente *per se*, y los demás agentes lo son por participación. Por lo que el primer agente es el que hace posible que la potencia de la causa segunda se actualice para que pueda obrar. Esta acción por la que el Creador activa

[240] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 83, a. 1, InC.*
[241] *Cfr. S. Th., I, q. 19, a. 8, InC.*
[242] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 67.*

la facultad operativa de su criatura, se llama concurso previo[243]. No obstante, existe también un concurso simultáneo entre Dios y su criatura, que consiste en que ambos causan el mismo efecto simultáneamente, pero desde dos aspectos distintos[244]. En este segundo caso se subraya principalmente, que la causa primera le da el poder causal a la causa segunda, produciendo todo el efecto desde un punto de vista universal; ya que afecta a la entidad de la criatura. En cambio, la criatura, realiza el efecto en el plano de lo particular, ya que se trata de una acción determinada[245].

Si se aplican estas categorías metafísicas a la relación entre un Dios que es causa primera, y una criatura libre, es necesario considerar que toda criatura depende de Dios tanto para existir como para obrar, ya que la actividad de esta es creada. Sin embargo, el concurso previo, no destruye el modo de actuar de la criatura, sino que lo produce, porque activa a la potencia operativa.

En el caso de la voluntad, el concurso divino es el que hace posible que esta potencia se active, pero no determina sus actos particulares; éstos ocurren según la naturaleza de la potencia, que en este caso es libre[246]. Entonces puede concluirse que en el acto voluntario actúa Dios por medio del concurso divino activando a la potencia volitiva, y la voluntad determinando sus actos particulares libremente según su naturaleza[247]. De lo que se puede concluir que Dios, al crear seres libres y permitirles actuar, concibe un universo abierto en el que las criaturas libres pueden equivocarse y contradecir, en algún sentido, el plan del Creador. Es por este motivo, que von Balthasar sostiene que Dios al introducir causas libres en el universo, crea un drama representado por criaturas humanas que tienen una libertad imperfecta, en el que Dios actúa como otro personaje de la escena, estableciendo la libertad en el mundo[248].

---

[243] *Cfr. González Álvarez, Ángel, Tratado de metafísica. Teología natural, Editorial Gredos, Madrid, 1968, p. 507.*

[244] *Para una aclaración más completa sobre el concurso simultáneo, véase: González Álvarez, Ángel, Tratado de metafísica. Teología natural, pp. 502-504.*

[245] *Cfr. González Álvarez, Ángel, Tratado de metafísica. Teología natural, p. 505.*

[246] *Cfr. González Álvarez, Ángel, Tratado de metafísica. Teología natural, p. 518.*

[247] *Cfr. González Alvarez, Ángel, Tratado de metafísica. Teología natural, p. 512.*

Para un estudio más detallado del hombre en cuanto ser personal, por tanto, sujeto subsistente de actos libres, véase: Cardona, Carlos, La metafísica del bien y del mal, Eunsa, Pamplona, 1987, pp. 79-84.

[248] *Cfr. von Balthasar, Hans Urs. "Intento de resumir mi pensamiento", Communio. Revista Católica Internacional, Madrid, Núm. 4, julio-agosto 1988, pp. 284-288.*

6. Corolario

Una de las consecuencias del libre albedrío de la voluntad humana es la existencia del mal moral, porque el hombre puede equivocarse al elegir, o ir en contra de su propia naturaleza deliberadamente. No obstante, este no es el único mal que encontramos en el universo, ya que en él hay muchas imperfecciones que si se considera que ha sido creado por un Dios que tiene como criterio su bondad, la existencia de dicho mal resulta al menos paradójico. Uno de los argumentos que explica esta aparente contradicción, es el principio tomista por el cual el bien del todo es superior al bien de la parte, lo que justifica que Dios en cuanto gobernador del universo, tolere algunas imperfecciones dentro de éste, en vistas a la perfección del mismo. Así enuncia este principio el Aquinate:

> *No sucede lo mismo en quien cuida algo concreto que en quien cuida de todo. Pues quien cuida de lo particular, en la medida de lo posible evita los defectos; quien cuida de todo permite que en algo concreto aparezca algún defecto para que no desaparezca el bien del todo. Por eso, en las cosas naturales se dice que las corrupciones y los defectos van contra la naturaleza particular; y, sin embargo, entran dentro del plan de la naturaleza universal en cuanto que un defecto en uno es un bien en otro o en el todo; pues la corrupción de uno conlleva la generación de otro, y así se conserva la especie. Así, pues, como Dios es el previsor universal de todo ser, a su providencia pertenece el que permita la existencia de algunos defectos en cosas concretas para que no se pierda el bien del universo entero. Pues si se impidieran muchos males, muchos bienes desaparecerían del universo. Ejemplo: No existiría la vida del león si no existiera la muerte de animales; no existiría la paciencia de los mártires si no existiera la persecución de los tiranos*[249].

Una corriente de pensamiento sostiene que, aunque la perfección del universo sea una de las causas de la tolerancia de algunos defectos en la naturaleza, el mal en cuanto tal no le confiere ninguna perfección, ya que no se trata de una entidad con

[249] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 22, a. 2, ad. 2.*

consistencia ontológica que forme parte de él; sino de una privación, por lo que sólo puede causar un bien accidentalmente[250].

En el pasaje, el Aquinate se refiere a dos especies de males: el mal físico y el mal moral. Ambos causan el bien por accidente, por lo que son permitidos por Dios. Un ejemplo de este proceso en el caso del mal físico consiste en la corrupción de los elementos que permiten la formación de los compuestos mixtos en la naturaleza, sin los cuales sería imposible la formación del universo[251].

Con respecto a este punto, hay autores que afirman que como el universo está formado por entes que participan del ser en distinta medida, la imperfección de cada uno de ellos colabora con la armonía de todo el universo[252]. Aquí se trata de criaturas que participan del ser y de la bondad divina, pero imperfectamente, por lo que están sometidas a la generación y a la corrupción; asunto que si se mira desde el punto de vista del ser particular puede ser considerado un mal. Estos autores explican la tolerancia de las privaciones en la naturaleza, en vistas a la armonía del universo, por lo que puede sostenerse que Dios tolera el mal en la medida en que colabora con la belleza del conjunto de su obra[253]. Así, la muerte del cabrito por el lobo, es apetecida accidentalmente, en cuanto ayuda a la existencia de todo el ecosistema.

Otro argumento que justifica la tolerancia del mal por la providencia divina, consiste en que Dios le da cierta independencia operativa a las causas segundas, que por ser creadas son imperfectas; de lo que se deduce que los efectos que de ellas se siguen pueden ser también imperfectos. Si Dios no tolerara ninguna posibilidad de error en este tipo de causas, anularía por completo el obrar de las causas subordinadas[254].

El último argumento, hace referencia a la naturaleza de los agentes. En el ejemplo del pasaje que se está analizando, ambos agentes son humanos, por lo que su

---

[250] *Cfr. Echavarría, Agustín, "Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica", Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Vol. 45, Núm. 3, 2012, pp. 527-529.*

[251] *Cfr. Echavarría, Agustín. "Tomás de Aquino y el problema del mal…", p. 528.*

Para un análisis más preciso del mal en cuanto privación, véase: Millán Puelles, Antonio, Léxico filosófico, pp. 486-497.

[252] *Cfr. Boero, Hedy, "El mal y la providencia divina en Tomás de Aquino", STUDIUM, Filosofía y Teología, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Vol. 9, Núm. 17, 2006, p.13.*

[253] *Cfr. Boero, Hedy, "El mal y la providencia divina en Santo Tomás de Aquino", p 11.*

[254] *Cfr. Boero, Hedy, "El mal y la providencia divina en Santo Tomás de Aquino", p. 13.*

naturaleza es intelectual y libre. Santo Tomás sostiene que la naturaleza de un ente tiene una doble función: por una parte, le da el ser; y por otra su capacidad operativa[255]. Por lo que en el caso de los seres intelectuales les permite actuar libremente. Como se trata de naturalezas intelectuales imperfectas, pueden equivocarse y actuar mal, aunque no lo quieran[256]. Pero si Dios impidiera su acción, se contradiría a sí mismo; ya que él las ha creado, y además anularía la libertad de arbitrio[257].

Otra línea de razonamiento postula que Santo Tomás de Aquino es un defensor del libre albedrío, y señala como dos de sus consecuencias la autodeterminación de los actos de las criaturas intelectuales, por lo que son responsables de ellos, y la posibilidad de amar libremente, tanto al Creador como a sus semejantes[258]. Las dos consecuencias del libre albedrío son bienes tan grandes que justifican su existencia, aunque la tercera sea el mal moral. Según esta corriente de autores, es imposible que un ser ame libremente, si no tiene la posibilidad de odiar; asunto que hace que Dios permita el mal moral, ya que de otra manera no podría haber creado un universo con seres con estas características[259].

Otros autores en esta misma línea sostienen que el libre albedrío es la máxima expresión de la dignidad humana, ya que, sin éste, el hombre no podría alcanzar por sus propios medios ni el bien moral, ni relacionarse con el bien que es Dios mismo[260]. Por consiguiente, para que pueda realizar su función a cabalidad, debe poder elegir entre el bien y el mal, porque si pudiera optar siempre por el bien, se trataría de un libre albedrío poco significativo y responsable, ya que, aunque se rescatara la libertad de actuar sin coacción, el hombre se vería privado de una real capacidad de elegir[261].

Esta corriente lleva su hipótesis hasta las últimas consecuencias, y pone en relación el tipo de leyes que rigen a nuestro universo, con la existencia de un hombre

---

[255] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 7.*
[256] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 4.*
[257] *Cfr. Boero, Hedy, "El mal y la providencia divina en Santo Tomás de Aquino", p. 15.*
[258] *Echavarría, Agustín, "Tomás de Aquino y el problema del mal…", pp. 532-540.*
[259] *Cfr. Echavarría, Agustín, "Tomás de Aquino y el problema del mal…", pp. 532-540.*
[260] *Cfr. Rovira, Rogelio, "Si quidem Deus est, unde mala? Examen de la adecuación del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la Teodicea", Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Vol. 43, Núm. 1, p. 130.*
[261] *Rovira, Rogelio, "Si quidem Deus est, unde mala?...", pp. 145-150.*

con libre albedrío. Si el universo estuviera totalmente determinado por las leyes de la naturaleza, en él no podría actuar un hombre libre, pues rompería el sistema natural imperante, introduciendo una indeterminación propia de la voluntad libre. Sin embargo, si se tratara de un universo caótico, sin ninguna ley, el ser humano tampoco podría hacerse responsable de sus actos, porque el caos no le permitiría prever sus consecuencias. Entonces, sólo será un hábitat propicio para un ser humano con estas características, un universo que posea un sistema causal que admita la libertad de arbitrio[262]. No obstante, ambas acciones requieren de un espacio en que la libertad humana pueda ponerse en juego; de lo que se puede concluir que Dios prefiere tolerar algunos males, que anular la libertad de arbitrio, por considerarla indispensable en la perfección del universo.

7. Conclusión

En el presente capítulo hemos mirado tanto al hombre como al universo desde la perspectiva de la causa final, para intentar entender las razones por las que Dios crea. En la tercera parte, nos hemos preguntado si Dios al crear respeta algunos supuestos, a lo que hemos contestado positivamente; asunto que ilumina nuestra investigación, ya que puede suponerse que Dios crea para manifestarse[263]. Esta manifestación se llevará a cabo en su obra, y revelará de Dios, como hemos adelantado al estudiar sus atributos, que se trata de un ser inteligente y libre, capaz de amar a sus criaturas y conducirlas a su plenitud. Con este objetivo crea un universo en el que puedan actuar seres inteligentes y libres, ya que dentro del cosmos hay algunos de este tipo.

La existencia de una criatura libre, además de probar que no todo en el universo ocurre por necesidad, supone una relación entre dos libertades, la de Dios y el

---

[262] *Cfr. Rovira, Rogelio, "Si quidem Deus est, unde mala?...", p. 152.*
Para un estudio exhaustivo de la defensa del libre albedrío y las controversias que a ella se refieren,véase: Rovira, Rogelio, "Si quidem Deus est, unde mala?...", pp. 121-160.

[263] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 1.*

hombre, sin dejar de establecer una ordenación de la creatura con respecto al Creador. El Aquinate lo expresa en estos términos:

> *A quien posee una determinada naturaleza le conviene todo lo que es propio de la misma. La naturaleza humana, por su misma condición, tiene respecto de Dios una triple sumisión: primero, en cuanto al grado de bondad, dado que la naturaleza divina es la misma bondad por esencia, como queda patente por lo que dice Dionisio en el c.l del De Div. Nom.; mientras que la naturaleza creada posee una cierta participación de la bondad divina, estando como sujeta a los rayos de aquella bondad. Segundo, en cuanto al poder de Dios, puesto que la naturaleza humana, como cualquier otra criatura, está sometida a las disposiciones de la providencia divina. Tercero, y de modo especial, la naturaleza humana está sujeta a Dios por un acto propio, a saber: en cuanto que, por propia voluntad, obedece los mandatos divinos*[264].

La triple ordenación del hombre a Dios permite dar cuenta de la relación que se instituye entre el Creador y la criatura humana. En primer lugar, en cuanto criatura, instaura una relación real con Dios, ya que éste es su principio, por lo que su ser esencial está referido a Él[265]. Este tipo de relación creatural, constituye al hombre, en una criatura proyectada hacia su Creador. La proyección creatural hacia su origen es común a todos los entes que tienen el ser por participación. Sin embargo, en el caso del hombre, la adhesión a esa relación originaria debe ser voluntaria y consciente[266].

La segunda ordenación, señalada en el pasaje citado, hace referencia al poder de Dios, que establece ciertas disposiciones para cada una de sus criaturas. En el caso del hombre su plenitud consiste en retornar al Creador, para lo que requiere alcanzar un fin que está fuera de él mismo. Para hacer este camino, que implica una salida del propio sujeto para retornar a su principio, se requiere un actuar libre, ordenado a dicho fin[267].

La acción consciente remite a la tercera ordenación señalada por el pasaje que nos ocupa. Se trata de un acto libre, por el que el hombre obedece los mandatos divinos.

---

[264] *Tomás de Aquino, S. Th., III, q. 20, a. 1, InC.*
[265] *Cfr. Cardona, Carlos. La metafísica del bien y del mal, p. 54.*
[266] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien y del mal, p. 60.*
[267] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien y del mal, p. 65.*

Esta afirmación manifiesta la relación a la que nos estamos refiriendo, ya que supone, tanto la acción libre del hombre, como la propuesta divina de sus mandatos. La relación entre dos libertades es posible, porque el hombre es consciente de que es creado por Dios por amor, y voluntariamente decide responder amorosamente al amor Divino[268]. Esta respuesta consiste en adherir voluntariamente a la voluntad divina, que se le propone al hombre en la ley natural[269]. Así, Dios establece una relación de amistad con el hombre, para que alcance su plenitud libremente. La relación libre entre el hombre y Dios garantiza el indeterminismo en la creación, ya que Dios prefiere permitir un cierto desorden en el cosmos, para garantizar la adhesión libre del hombre a su voluntad, incluso con el riesgo de que pueda rechazarlo. Esta característica del ser humano es el fundamento de la imagen de Dios en el hombre, asunto en el que se ahondará en el tercer capítulo de la tesis.

[268] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien y del mal, p. 96.*
[269] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 91, a. 2, InC.*

CAPÍTULO SEGUNDO: LOS TRASCENDENTALES COMO VESTIGIO DE LA DIVINIDAD EN EL UNIVERSO

Timeo, al disponerse a contar a sus amigos el mito sobre el origen del universo, sostiene que lo primero que hay que dilucidar es si ha tenido un principio o ha existido siempre[270]. A lo que responde que, en efecto, el mundo es visible, tangible, corporal. Todo lo que tiene estas cualidades es sensible: y todo lo que es sensible y está sometido a la opinión acompañada de la sensación, ya lo sabemos, nace y es engendrado[271].

Al afirmar que el universo es engendrado, se infiere que tiene un principio; y al indagar sobre la naturaleza de éste, Platón afirma que como el mundo es la más bella y más perfecta de todas las criaturas, su autor es excelente; y el modelo que mira cuando engendra el universo es el de la razón, de la sabiduría y de la esencia inmutable[272]. Al indagar sobre los orígenes del universo haciendo referencia a un autor que posee las máximas cualidades conocidas, y que es capaz de engendrar un cosmos excelente semejante a él, sitúa la investigación cosmológica en el plano de las causas últimas, dejando atrás las explicaciones mecanicistas, pero además, da pie para que sea posible pensar en que el mundo tiene un autor que es bueno, por lo que no es envidioso, y que es capaz de crear un universo semejante a sí mismo[273]. Esta es la línea de investigación que sigue Santo Tomás de Aquino en la *Suma Contra Gentiles* al sostener que el autor del universo es un intelecto y que lo crea a su semejanza, porque quiere manifestarse[274].

---

[270] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, 1.*
[271] *Platón, Timeo, 28b-c.*
[272] *Cfr. Platón, Timeo, 29a-b.*
[273] *Platón, Timeo, 29e.*
[274] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, 1.*

I. La imagen y el vestigio: dos modos de la comunicación de los atributos divinos

En el primer capítulo, se ha tratado del poder creador de Dios en cuanto atributo operativo. Ahora se abordará esta cuestión desde el punto de vista de la acción creadora de Dios, y del sentido en que al ser causa de las criaturas les comunica sus atributos, comunicación que tiene como consecuencia que en las criaturas haya un vestigio del Creador que nos permite tener de él un conocimiento por analogía.

1. La creación en cuanto acto divino

En el Libro II de la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás explica que todo ser causa algo semejante a sí mismo, por lo que, al ser perfectísimo, y entonces acto puro, le corresponde causar seres en acto[275]. Este tipo de causa es a lo que se llama creación. El Aquinate la define señalando dos características fundamentales: en primer lugar, que es la acción más noble y más perfecta. En segundo lugar, que es la primera de todas por lo que no supone ninguna anterior a ella, pero que es necesaria para todas las acciones posteriores[276]. Le pertenece sólo a Dios porque consiste en la producción del ser en absoluto[277]. Dios es el único capaz de producir el ser desde la nada, ya que es el ser en grado sumo, y, por tanto, causa universal de todos los entes[278]. De lo que puede deducirse que Dios es el único que posee el ser por esencia, y que todos los seres que son creados por Él lo poseen por participación. Así lo expresa Santo Tomás:

[275] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 6.*
[276] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 21.*
[277] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th, I, q. 45, a. 5, InC.*
[278] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 45, a. 1, InC.*

Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente, al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto[279].

El texto da algunas pistas sobre la diferencia del estatuto ontológico del Creador y el de la criatura, de su diferencia y del modo de relacionarse entre ambos. En cuanto a la divinidad, sostiene que es el único en que ser y esencia se identifican, por lo que puede afirmarse con palabras de San Agustín, que se trata del "ser imparticipado"[280]. El "ser imparticipado", es el único capaz de dar el ser a otros entes, cuya perfección depende de la capacidad de su esencia de participar en el ser. Además, es uno y perfecto, razón por la que puede comunicar ambas características a los demás entes. Esta comunicación es la que se lleva a cabo por medio de la acción creadora. Santo Tomás de Aquino, pone en relación la acción del agente con el fin al que tiende, y sostiene también que cuando el agente es Dios este fin no es otro que la comunicación de su bondad[281]. De aquí habría que deducir que Dios al actuar produciendo efectos *ad extra* de sí mismo, categoría a la que pertenece la acción de crear, comunica su bondad a sus efectos.

Artola, al tratar a Dios en cuanto causa eficiente, da algunas luces sobre el modo en que comunica sus perfecciones cuando crea[282]. El primer aspecto que se debe considerar es que uno de los efectos de la perfección de la esencia del sujeto es la

[279] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 44, a. 1, InC.*

[280] *Cfr. Agustín de Hipona, Tratado sobre la Santísima Trinidad, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968-1975, Madrid, vols. 4-5, libro VIII, c. 3, 4.*

[281] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 44, a. 4, InC.*

[282] *Cfr. Artola, José María, Creación y Participación, Publicaciones de la Institución Aquinas, Universidad de Navarra, Madrid, 1963, pp. 65-77.*

operación; que por medio de su propio actuar, comunica fuera de su propia esencia su misma perfección. Este axioma se cumple eminentemente en Dios que es perfectísimo, y, además, el primer principio activo[283]. La actividad divina consiste en un dinamismo vital determinado por la ciencia y el amor, que son los dos rasgos característicos de la esencia divina[284]. No obstante, la acción divina no se remite a la vida intratrinitaria, sino que actúa en cuanto causa eficiente de todo lo que existe; asunto que supone en Dios una potencia activa[285]. Los efectos de los actos divinos que trascienden a la vida trinitaria, aunque desde el punto de vista del efecto son transeúntes, son producidos por una acción inmanente, porque se identifica con la esencia divina. El Aquinate explica los efectos *ad extra* de Dios en la creación, comparándolos con la acción humana:

> *Cuanto es más perfecto el principio de una acción, tanto puede extenderse dicha acción a más y más lejanos efectos; pues vemos que el fuego, si es débil, sólo calienta lo que está cerca; pero, si es intenso, también lo lejano. El acto puro, que es Dios, es más perfecto que el acto mezclado con potencia, como es el nuestro, porque el acto es el principio de la acción; y así, si por nuestro acto estamos facultados no sólo para acciones inmanentes, como el entender y el querer, sino también para acciones que terminan en cosas exteriores, por las cuales producimos ciertas obras, mucho más Dios puede, por razón del acto que es, no sólo entender y querer, sino también producir un efecto. Y de este modo es causa del ser de las cosas[286].*

Podemos comparar la causalidad eficiente en Dios con los agentes creados, que tienen como función informar a una materia *signata quantitate*, es decir, a una materia segunda. Así, el carpintero es causa agente de la mesa, porque le da a la madera forma de mesa. Sin embargo, debemos considerar que Dios es el creador del ente completo, ya que le da tanto el ser como sus perfecciones. Esto es posible porque se trata del primer principio activo, que por ser el ser subsistente y ser perfecto es capaz de causar otros seres subsistentes independientes de él. Como se trata del ser perfecto que por tener potencia activa actúa como primer agente, y según

---

[283] *Cfr. Artola, José María, Creación y Participación, pp. 79-80.*
[284] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th, I, q. 20, a. 1, InC.*
[285] *Cfr. Artola, José María, Creación y Participación, pp. 79-82.*
[286] *Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 6.*

el principio de causalidad causa y efecto son proporcionales y de la misma naturaleza, Dios crea a su semejanza, por lo que hace posible que aquellos entes que crea participen de algunos de sus atributos en la medida en que su grado de perfección se los permita.

2. La semejanza como modo de comunicación de las perfecciones divinas

Ya se ha mostrado suficientemente que Dios es el creador de todo lo que existe, en virtud de su potencia activa. Ahora es necesario aclarar en qué sentido se dice que crea "a su semejanza". El Aquinate conecta la dependencia de las criaturas con Dios, con el modo en el que causa en ellas sus perfecciones[287]. Al relacionar la perfección divina con su capacidad creadora, se puede inferir además de la dependencia de cada criatura con Dios, que en ella hay cierta semejanza con el Creador, ya que todas sus perfecciones están en él eminentemente, porque es su causa primera. Es a este tipo de relación entre Creador y creatura al que nos referimos al decir que Dios crea a su semejanza, asunto que permite deducir la existencia de Dios al contemplar su obra.

La semejanza de las criaturas con Dios puede explicarse desde distintas perspectivas. En primer lugar, consideraremos la participación del acto de ser. Dios crea entes completos, pero compuestos de esencia y existencia. Esto supone que tienen una esencia capaz de recibir la existencia, y aunque existe porque participa del ser imparticipado, y el ser se predica de cada ente en un modo analógico; es posible sostener que hay una cierta semejanza entre el Creador y la criatura, porque ambos existen, uno absolutamente, y el otro en cuanto su ser de criatura limitada se lo permite[288]. De que las criaturas estén compuestas de esencia y existencia, se infiere

[287] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 15.*
[288] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 53.*

que se trata de un sujeto cuya esencia es capaz de recibir el acto de ser, por lo que consiste en un ente subsistente[289].

Que el ente creado participe del acto de ser, tiene algunas consecuencias. La primera de ellas es que se trata de una esencia completa, pero que tiende a la existencia. La tendencia al ser destaca tanto la universalidad de la acción divina, como su potencia, ya que actúa en un modo inmanente en cada criatura[290]. Así expresa el Aquinate la íntima relación entre el Creador y la criatura:

> *Dios está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder. En el VII Physic. Se prueba que el motor y lo movido van juntos. Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad, como quedó demostrado. Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente*[291].

La presencia inmanente de Dios en cada una de sus criaturas dándoles el ser, hace evidente que el acto de ser que vitaliza a cada una de ellas corresponde a las características propias de su esencia, por lo que cada una existe de un modo distinto[292]. El doble juego, entre una existencia según la propia esencia, y la cualidad común de ser, es posible porque el ser es un concepto analógico; en este caso puntual, con una analogía de atribución intrínseca ya que el ser está intrínsecamente en Dios y en las criaturas[293].

---

[289] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 45, a. 4, InC.*
[290] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, p. 136.*
[291] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 8, a. 1, InC.*
[292] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, p. 136.*
[293] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, p. 142. Sobre el tipo de analogía del ser seguimos en este punto la opinión de Artola, aunque estamos conscientes de este debate. Al respecto, véase: Salas, Mario, "Santo Tomás: Analogía y participación", pp. 153-164.*

La predicación analógica, no sólo distingue el modo de ser de Dios y de las criaturas, sino que destaca una semejanza entre ambos, ya que Dios al transmitir el ser, crea entes existentes, semejantes a él en este respecto. Al transmitir la existencia, Dios comunica con ella, algunos de sus atributos, que como veremos a lo largo de este apartado son convertibles con el ser, que también se predican en un modo análogo; pero que plasman en la criatura un vestigio del Creador.

3. Nota sobre el concepto de imagen

Como en esta investigación utilizamos el término "imagen" para hablar del mundo en cuanto signo del Creador, nos ha parecido oportuno señalar que Santo Tomás no es el primero ni el único en Filosofía que utiliza esta expresión. Además, es necesario indicar los sentidos en que emplearemos el término en este trabajo. Con este fin, expondremos brevemente algunos de los modos en que se ha utilizado en Filosofía antes del Aquinate, y también haremos referencia a sus alcances en Teología. Luego, nos remitiremos específicamente a la imagen en relación con el mundo y el hombre en cuanto signo del Creador.

3.1. La imagen en cuanto símbolo

Desde el punto de vista filosófico, puede definirse la imagen como un signo de las cosas que se conserva con independencia de las mismas[294]. Se trata de la percepción humana de la realidad, sobre la que puede reflexionarse sin que esta se encuentre

[294] *Cfr. Abbagnano, Nicola, Diccionario de Filosofía, FCE, México-Buenos Aires, 1963, pp. 651-652.*

presente. No obstante, la representación interna de algo debe permitir el contraste con una realidad externa[295]; si ambas coinciden se dice que es una representación verdadera, de otra manera, se trata de una imagen onírica. Según esta definición, la imagen tiene carácter de signo, porque representa algo distinto de ella. Este es el primer sentido en que hemos usado el vocablo en esta tesis, ya que, al inicio de la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás afirma que Dios crea el mundo para manifestarse[296], de lo que puede inferirse que es una imagen suya.

Para que el universo tenga un carácter simbólico, debe relacionarse con aquello a lo que representa en algún sentido, es por este motivo que la tesis de que Dios está presente en el mundo subyace toda la obra del Aquinate[297]. Tiene su origen en el acto de creación, que consiste en dar el ser a aquello que se crea[298]. El único que puede dar el ser es Dios, ya que es el ser subsistente.

La creación es un acto libre y gratuito de Dios, que se dona sin ninguna mediación creando seres subsistentes *ad extra* de sí[299]. Uno de los modos en que Dios se encuentra en el mundo es la semejanza, pues en las criaturas hay un rasgo de la divina bondad[300]. Esto es posible, porque Dios es causa eficiente del universo, razón por la que le comunica y mantiene en el ser a cada una de sus criaturas. Esta acción se lleva a cabo por medio de la forma, que le comunica al ente, tanto el acto de ser, como las características esenciales de cada ente en particular[301]. Como se trata de un principio activo, hace posible que el objeto se proyecte fuera de sí mismo a modo de imagen, asunto que lo hace cognoscible[302].

---

[295] *Cfr. Ferrater Mora, José, Diccionario de Filosofía, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958, pp. 681-682.*

[296] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 1.*

[297] *Cfr. Campodonico, Angelo, "Il carattere inmediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso D' Aquino", Rivista di Filosofia neo-scolastica, Universita Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 1, anno LXXVI, genaio-marzo 1984, pp. 245-268.*

[298] *Cfr. Campodonico, Angelo, "Il carattere inmediato…", pp. 246-247.*

[299] *Campodonico, Angelo, "Il carattere inmediato…", p. 247.*

[300] *Campodonico, Angelo, "Il carattere inmediato…", p. 250.*

[301] *Cfr. Campodonico, Angelo, "Il carattere inmediato…", pp. 251-252.*

[302] Cfr. Brock, Stephen L., "Tomás de Aquino", Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html

Caracterizar la imagen es fundamental para hablar de la manifestación, y del carácter simbólico del universo[303]. Para que exista una imagen debe haber un cierto tipo de semejanza que sea un signo evidente del objeto representado; lo que ocurre en el caso de la figura, que representa al objeto ya que tiene una cierta proximidad con su forma substancial. Una prueba de esto es que el arte imita a la naturaleza por medio de ella[304]. Toda imagen supone una imitación, por lo que deben considerarse dos extremos: el modelo y lo imitado[305]. La relación que se establece entre ambos es como lo medido a la medida, pues consiste en una relación unidireccional en la que la imagen depende del modelo y no a la inversa[306]. La existencia de un modelo que imitar, supone un agente que lo imite, porque es una relación causal, en la que el fin es la imagen producida por el agente[307].

Si se mira el asunto desde el punto de vista del agente, puede sostenerse que la imagen actúa como un símbolo, ya que manifiesta tanto al modelo imitado, como al agente que lo imita. Un símbolo tiene tres características fundamentales: en primer lugar, se refiere a la totalidad de lo real. En segundo lugar, no es algo arbitrario que evoque una intuición sugestiva a modo de espejismo. Y, finalmente, muestra y oculta algo a la vez. El símbolo da a conocer algo que está escondido, y es el perpetuo recuerdo de esa otra realidad[308]. Tiene una doble cara: por una parte, manifiesta algo distinto de él y; por otra, requiere de un intérprete que logre traspasar la apariencia simbólica para poder descubrir aquello que oculta[309]. El símbolo es uno de los modos que el hombre tiene para relacionarse con el fundamento de las cosas, ya que, al ser racional, puede traspasar la mera apariencia de las mismas[310].

En el siglo XX, Paul Ricoeur, al estudiar el psicoanálisis, fija su atención en el símbolo y lo define como la manifestación de otra cosa que aflora en lo sensible. (…) la expresión de un fondo del que también puede decirse que se muestra y que se

---

[303] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 60.*
[304] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 64.*
[305] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 66.*
[306] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 67.*
[307] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 68.*
[308] *Cfr. Soto-Bruna, María Jesús, La recomposición del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión, Eunsa, Pamplona, 1995p. 41.*
[309] *Cfr. Soto-Bruna, María Jesús, La recomposición del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión, p. 42.*
[310] *Cfr. Soto-Bruna, María Jesús, La recomposición del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión, p. 43.*

oculta[311]. Ricoeur distingue el carácter simbólico del sueño del que se ocupa el Psicoanálisis, del que le confiere a la realidad la fenomenología de la religión; este último es expresión de lo sagrado[312]. Al describir el símbolo como un fenómeno, destaca dos aspectos que se relacionan entre sí: el símbolo muestra algo, pero también lo oculta, por lo que necesita ser interpretado[313]. Tiene un significado literal, que es manifiesto, pero que remite a otro que es espiritual[314]. Una prueba de esto se encuentra en la similitud de significados que el agua tiene para distintas religiones. En todas ellas simboliza el carácter originario, aquello de lo que todo viene. Este significado espiritual se desprende de una característica de los líquidos: son informes y no pueden ser informados. Además, el agua es necesaria para la vida, de aquí se desprende el segundo significado simbólico: la inmersión en el torrente tiene un sentido salvífico, ya que el agua tiene que ver con la renovación de la vida[315].

Sin embargo, es fundamental señalar que es en el lenguaje donde los objetos naturales adquieren su perfil simbólico. Se requiere una estructura lingüística que tenga su correlato en el pensamiento analógico para que un elemento de la naturaleza, con sentido literal, pueda remitir por analogía a otro espiritual[316]. Son el poeta, y el salmista, los que dan a la realidad la posibilidad de ser considerada como un signo. Entonces, para interpretarla, se requiere establecer una conexión racional entre el significado literal del objeto y el analógico al que remite intencionalmente[317]. La tradición medieval sostiene que para que la realidad ponga de manifiesto su estructura simbólica, es necesario que quien interrogue sea un hombre con una mirada aguda, capaz de descifrar los enigmas; éstos, según Hugo de San Víctor, son los hombres espirituales y no los insensatos[318].

El símbolo se distingue de la metáfora, porque esta expresa una idea por medio de una imagen, en cambio, el símbolo une dos ideas distintas en un todo de

---

[311] *Ricoeur, Paul, Freud: Una interpretación de la cultura, Siglo XXI, México D.F, 1970, p. 11.*
[312] *Cfr. Ricoeur, Paul, Freud: Una interpretación de la cultura, p. 11.*
[313] *Cfr. Ricoeur, Paul, Freud: Una interpretación de la cultura, p. 13.*
[314] *Cfr. Ricoeur, Paul, Freud: Una interpretación de la cultura, p. 15.*
[315] *Cfr. Eliade, Mircea, Imágenes y símbolos: ensayos sobre simbolismo mágico-religioso, Taurus, Madrid, 1979, p. 165.*
[316] *Cfr. Ricoeur, Paul, Freud: Una interpretación de la cultura, p. 17.*
[317] *Cfr. Ricoeur, Paul, Freud: Una interpretación de la cultura, pp. 18-19.*
[318] *Cfr. Soto-Bruna, María Jesús, La recomposición del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión, p. 121.*

significación[319]. En el caso de la creación, es posible descubrir que no se ha dado el ser a sí misma; además de la sabiduría y el poder de su autor[320]. Sin embargo, ella tiene una expresividad y una riqueza en cuanto realidad independiente de otro.

En la "filosofía cristiana" la naturaleza está en medio de dos polos: la unidad del Creador, que es su causa, y; la multiplicidad de su ser propio[321]. Al tratarse de una naturaleza creada múltiple por un Dios único, es posible vislumbrar en ella el reflejo del Creador. Por este motivo, para los Padres de la Iglesia, la naturaleza, junto con la escritura, es uno de los dos libros en el que se manifiesta el Creador de todo el universo, y tiene carácter de símbolo porque es posible "vislumbrar" en ella a su artífice[322].

3.2. La imagen como realidad hierofánica

El segundo sentido de la imagen al que aludiremos aquí, consiste en su relación con la divinidad. Ya hemos dicho que el símbolo representa algo distinto de sí. Es por este motivo que muchas veces alude a una realidad difícil de expresar por medio del lenguaje. Suele hacer referencia a la idea total que un hombre en particular, o un determinado pueblo, tiene de su entorno. El símbolo nace de la capacidad del hombre de interpretar la realidad, y pretende revelar el sentido más profundo de ella. Supera los límites del lenguaje y expresa, entre otras cosas, la búsqueda del ser humano. Pone en relación directa al hombre con el mundo y Dios[323]. Así surge el mito, que

---

[319] *Cfr. Soto-Bruna, María Jesús, La recomposición del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión, p. 53.*

[320] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 2.*

[321] *Cfr. Soto-Bruna, María Jesús, La recomposición del espejo: análisis histórico-filosófico de la idea de expresión, p. 69.*

[322] *Para un estudio más detallado de la Locutio Dei en la revelación bíblica, véase: Blanco, Arturo, "La revelación como "Locutio Dei": Estudio del tema en las obras de Santo Tomás de Aquino", Scripta Theologica, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1981, Vol. 13, Núm. 1, pp. 9-61.*

[323] *Cfr. Solares Altamirano, Blanca, "Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico", Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México,Vol. 56, Núm. 211, enero-abril 2011, pp. 13-24.*

atribuye a las fuerzas naturales un carácter divino. Ejemplo de esto es Artemisa, que es la diosa de la caza y que tiene un rito relacionado con la sangre, porque concierne a la fertilidad y al origen de la vida[324]. Y la explicación de Anaximandro del origen del mundo, en la que hay elementos que se pueden encontrar también en el Génesis, como que todo viene de algo ilimitado, que además es inteligente[325].

Este tipo de paralelismos puede encontrarse a lo largo de toda la historia de las religiones, porque el símbolo hace referencia a la necesidad de trascendencia del ser humano, en este sentido, lo pone en relación con ese aspecto de las cosas que no puede percibirse con los sentidos, pero que es lo real por excelencia. Lo sacro tiene que vivenciarse, razón por la que el hombre expresa por medio de un rito su necesidad de conectarse con el origen y el fin de la vida[326].

Mircea Eliade, al describir el fenómeno de lo sagrado, sostiene que los hombres premodernos veían al mundo como una hierofanía, es decir, como una manifestación de la divinidad[327]. En su concepción cosmogónica, lo sagrado es lo real por excelencia, y está cargado de ser. Al participar de lo sagrado se participa de la realidad, y cada uno de los actos que se realizan cobra sentido y dirección. Un objeto hierofánico se transforma en un punto organizador de la realidad, ya que, al darle sentido y orientación, hace que el espacio y todo lo que está en él se convierta en un cosmos[328]. Para que exista un objeto hierofánico tiene que haber un hombre que lo considere como tal, y esto ocurre en el caso del hombre religioso, quien vive en un espacio sagrado que, por serlo, tiene una orientación y un sentido[329]. Una de las particularidades de la hierofanía es que destaca un espacio, sacralizándolo. Este espacio sagrado se transforma en un centro, que es un punto firme que comunica el cielo con la tierra: lo humano y lo divino[330].

---

[324] *Cfr. Cornford, Francis Macdonald, Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego, Visor, Madrid, 1987, p. 254.*

[325] *Cfr. Cornford, Francis Macdonald, Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego, p 237.*

[326] *Cfr. Anton Mlinar, Ivana, "Lo sagrado y la desacralización", Teología y Vida, Vol. 54, 2013, pp. 509-521.*

[327] *Cfr. Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, Guadarrama/Punto Omega, Madrid, 1981, p. 57.*

[328] *Cfr. Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, p. 15.*

[329] *Cfr. Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, p. 15.*

[330] *Cfr. Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, p. 16.*

Eliade, ha descubierto que la simbología de puntos de comunicación entre el cielo y la tierra, llamada técnicamente "simbología de centro", es muy antigua y tiene elementos comunes en distintas religiones, como el árbol y la escala[331]; lo que hace posible sostener que Dios se revela a todos los hombres por medio de la naturaleza, puesto que los estudios de las religiones han encontrado hierofanías en las expresiones místicas de los pueblos más primitivos[332]. Conscientes de que la metafísica cristiana difiere radicalmente de la de los pueblos primitivos, ya que en el último caso suele haber una identificación de la criatura con el Creador, asunto que les permite hacer de fenómenos naturales objetos de culto. Hemos querido hacer alusión a este tipo de hierofanía por dos motivos: en primer lugar, para señalar que la interpretación del cosmos como una manifestación de la divinidad es un acto propio del hombre que está abierto a una dimensión trascendente de las cosas, por lo que forma parte de una teología natural, ya que no requiere de la revelación. Y, en segundo lugar, para contrastarla con la visión cristiana, que pone en su lugar a Dios, que es absolutamente distinto de aquello que crea, pero que, ya que conoce la necesidad del hombre de descubrir el sentido de la existencia, decide entrar en la historia utilizando su omnipotencia y su misericordia al permitir la encarnación del verbo, que es la imagen perfecta del Padre.

3.3. El significado teológico de la imagen

En la tesis abordaremos la imagen desde un punto de vista teológico-filosófico, al utilizar la sentencia del Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*[333], como frase explicativa de que el hombre manifiesta a Dios de modo más perfecto que la totalidad del universo. Al designar al hombre con el concepto de imagen, la Biblia lo pone en relación con Dios, como principal colaborador en el

[331] *Eliade, Mircea, Imágenes y símbolos…, p. 47.*

[332] *Para un estudio más detallado de las distintas hierofanías en las religiones más diversas, véase: Eliade, Mircea, Tratado de historia de las religiones, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.*

[333] *Cfr. "Génesis", Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009, 1, 26-27.*

proyecto de la creación[334]. Ya hemos indicado que la imagen requiere un modelo, que en este caso es Dios mismo, por lo que el verdadero rostro del hombre no puede explicarse desde sí mismo, sino que requiere de una relación con la divinidad. Sin embargo, como Dios es invisible y el hombre un espíritu encarnado, no puede imitarlo si no lo conoce. Por este motivo, Dios se revela en Jesucristo, que, por una parte, es la imagen visible del Padre, y por otra, el verdadero rostro del hombre[335].

En el Antiguo Testamento, igual que en toda la historia de las religiones, puede verse que Dios es invisible y además inalcanzable. Todo aquel que vea su rostro morirá[336]. Sin embargo, establece un diálogo con la criatura, que es absolutamente gratuito, porque no le debe nada[337]. En el Antiguo Testamento los hombres conocen algo de Dios, porque tienen experiencia de algunos de sus atributos. Saben que es el creador, que es omnipotente y bueno. Pero con la encarnación de Cristo, al convivir con Él pueden conocerlo. Cristo es totalmente hombre, pero muy distinto a todos los hombres[338]. Habla con autoridad[339], las fuerzas de la naturaleza le obedecen[340]. Los espíritus inmundos le tienen miedo, y es capaz de curar las enfermedades[341]. Así muestra su omnipotencia, y su origen supra mundano. Por medio de su vida cotidiana, Cristo da testimonio del Padre, y le muestra su gloria a aquel que tenga la disposición de reconocerlo. Cristo es esa imagen de Dios, que el hombre no podía hacer para no caer en la idolatría; y además la causa ejemplar del hombre, que sólo puede ser pleno si somete su voluntad a la de aquel que lo ha creado, es decir, al Padre[342].

Para que la imagen natural de Dios que hay impresa en el hombre se perfeccione, y éste logre asemejarse a su modelo, es necesario el bautismo, pues se requiere la ayuda de la gracia[343]. A esto se refiere San Pablo cuando sostiene que todo hombre

---

[334] *Cfr. Diccionario Teológico Enciclopédico, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1995, pp. 484-485.*

[335] *Cfr. Diccionario Teológico Enciclopédico, p. 487.*

[336] *von Balthasar, Hans Urs, Teológica, Vol. 2. Verdad de Dios, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, p. 68.*

[337] *Cfr. von Balthasar, Hans Urs, Teológica, Vol. 2. Verdad de Dios, p. 69.*

[338] *Cfr. von Balthasar, Hans Urs, Teológica, Vol. 2. Verdad de Dios, pp. 69-71.*

[339] *Cfr. "Evangelio según San Mateo", Biblia de Jerusalén, 7. 29.*

[340] *Cfr. "Evangelio según San Mateo", Biblia de Jerusalén, 8.23, 26.*

[341] *Cfr. "Evangelio según San Mateo", Biblia de Jerusalén, , 8.16.*

[342] *Cfr. von Balthasar, Hans Urs, Teológica, Vol. 2. Verdad de Dios, p. 72.*

[343] *Cfr. Diccionario Teológico Enciclopédico, p. 487.*

ha sido creado a imagen de Dios, no obstante, está llamado a ser su imagen; esta vocación hace referencia al esfuerzo que cada hombre debe realizar por asemejarse a Cristo que es su modelo[344]. Este es el camino del cristiano, pasar de ser un hombre viejo cuyo modelo es Adán, a ser un hombre nuevo que tiene como guía a Cristo[345].

Cuando Dios crea al hombre a su imagen y semejanza, aunque haya entre ambos una distancia infinita, crea una persona; es decir, alguien que puede conocerlo y amarlo. Se trata de un compañero que puede asumir con él, libremente, la responsabilidad de cuidar el cosmos en que habita[346]. Esta responsabilidad compartida tiene sentido, porque el hombre es uno de los fines de la creación, ya que toda ella ha sido puesta a su servicio. Y finalmente, el ser imagen de Dios tiene un aspecto relacional: así como Dios es trino, el hombre no puede ser pleno, sin relacionarse con otro amorosamente. Es por este motivo, que Dios crea a la pareja humana y le ordena multiplicarse y poblar la tierra; para que sea reflejo de la Trinidad y de la sobreabundancia del amor que hay en ella.

Esta reflexión sobre el sentido teológico de la imagen, tiene como objetivo mostrar que la tesis se enmarca dentro de la teología natural, por lo que las conclusiones a las que se llegará consisten en líneas de trabajo posterior, que en general tienen un carácter teológico; ya que como hemos indicado, el hombre no tiene su explicación última en sí mismo, sino en Dios, por lo que para explicar su papel en la creación desde la causa final, debe hacerse referencia a él.

---

[344] *Cfr. Pacomio, Luciano (et al), Diccionario Teológico Interdisciplinar, III, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982, p. 131.*

[345] *Cfr. Pacomio, Luciano (et al), Diccionario Teológico Interdisciplinar, pp. 135-136.*

[346] *Cfr. Pacomio, Luciano (et al), Diccionario Teológico Interdisciplinar, pp. 133-134.*

4. La semejanza en cuanto imagen o vestigio

Según Santo Tomás, el fin último de cada ente es la divina semejanza, por lo que cada uno de ellos al hacer efectiva esta tendencia según su propia naturaleza, se transforma en un signo de la divinidad a modo de imagen[347].

Al distinguir imagen de vestigio, Santo Tomás sostiene que el vestigio es un efecto que evoca a la causa sin representar su forma; como el humo al fuego[348]. Y la imagen en cuanto tal consiste en que el efecto represente la forma de la causa; lo que ocurre en las criaturas racionales, que al tener inteligencia y voluntad representan más explícitamente a la divinidad[349].

Leo Elders explica la diferencia entre estos términos interpretando *II Sent*, *dist.* 16, y define el vestigio como una semejanza vaga y confusa de lo representado con aquello que representa; en cambio, la imagen representa a lo representado según todas sus partes y mantiene la ordenación entre ellas, lo que permite conocer la esencia del ejemplar. Según esta definición de imagen y vestigio, las criaturas irracionales representan a Dios en cuanto vestigio, y los ángeles y Dios a modo de imagen[350].

Después de distinguir la imagen del vestigio, Elders alude a una dificultad señalada por el Aquinate: si entre Dios y la criatura hay una distancia infinita, ¿cómo es posible que las criaturas sean imágenes del Creador? Para resolver el enigma, el Doctor Común hace referencia al significado corriente de la palabra imagen, según el cual se trata de una imagen cuando una cosa expresa la forma exterior y la esencia de algo. Esto ocurre cuando una cosa imita la forma de otra, ya que coincide con su figura y refleja su esencia. De esta definición, surgen dos niveles de imagen: uno en el que la representación tiene la misma especie con aquello a lo que representa[351], y

---

[347] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 19.*

[348] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 46, a. 7, InC.*

[349] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 45, a. 7, InC.*

[350] *Cfr. Elders, Leo J., La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 303.*

[351] *Para un estudio teológico sobre el verbo como imagen visible de Dios y autodonación suya, véase: von Balthasar, Hans Urs, Epílogo, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998, pp. 83-117.*

otro en el que hay una diferencia esencial[352]. Al decir que las criaturas son imágenes de Dios, se toma el vocablo en el segundo respecto, ya que, si bien difieren esencialmente con el Creador, participan de algunas de sus perfecciones, por lo que puede afirmarse que son hechas a imagen de Dios[353].

Para aplicar la teoría a la creación, Santo Tomás transcribe el ejemplo de San Agustín que sostiene que en cada criatura hay un vestigio de la Trinidad, porque al ser algo, evoca al Padre en cuanto *logos*. Al distinguirse de otro evoca al Hijo en cuanto palabra, y al relacionarse con los demás, al Espíritu Santo que es el amor[354]. Dios al ser causa eficiente de sus criaturas e infundirles el acto de ser, les transmite algo de su esencia, y por consiguiente algunos de sus atributos que son convertibles con el ser[355]. Es por este motivo que podemos decir que una flor es buena, y hablar de la belleza de las montañas. Estas características pueden ser signo del Creador, porque hacen suponer que existe la belleza y la bondad en máximo grado, y permiten buscar la causa partiendo del efecto[356].

II. Los trascendentales como condición de posibilidad de una representación a modo de vestigio

En el *Comentario al De Trinitate de Boecio,* Santo Tomás quiere exponer que fe y razón son compatibles. Para hacerlo, muestra en primer lugar el modo en que lo real

[352] *Elders, Leo J., La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios, p. 303.*
[353] *Cfr. Elders, Leo J., La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios, p. 303.*
[354] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 45, a. 7, InC.*
[355] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 115.*
[356] *Para un estudio más acabado sobre el mundo como signo de la divinidad, véase: Zambruno, Pablo, "Revelación divina a través de la belleza. Ver el mundo como un reflejo divino según Tomás de Aquino", In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA, Mar del Plata, Vol. 3, Núm. 1-2, enero-diciembre 2013, pp. 56-68.*

es cognoscible, y luego el tipo de ciencias que se ocupan de ello[357]. Después de distinguir el objeto de la física y de la matemática, se ocupa de la metafísica tratando el asunto en términos de principios[358]. Con este objetivo diferencia tipos entre ellos: los primeros son aquellas naturalezas completas que además causan otra cosa, como los cuerpos celestes que en tiempos del Aquinate se pensaba que eran causa de la vida, o los cuerpos simples que son causa de los compuestos. En segundo lugar, aquellos elementos que no son naturalezas completas, pero que son partes constitutivas de ellas, como el punto de la línea, y la materia y la forma de los cuerpos físicos, estos últimos son estudiados solamente por la ciencia de la que son principios[359]. Sin embargo, según Santo Tomás, los dos tipos de principios no se dan sólo en las ciencias particulares, sino también en la metafísica que es la ciencia de lo ente en cuanto ente, ya que, en el primer sentido, el ser es la causa de todo lo que existe, y en el segundo, hay algunos elementos simples que son convertibles con el ser, y comunes a todos los entes, por lo que hacen posible su existencia[360].

Al inicio del *De Veritate*, Santo Tomás también alude a estos principios:

> *Así como en la serie de las proposiciones demostrables es preciso llegar en último término a algunos principios inmediatamente evidentes para el entendimiento [per se intellectui nota], así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia ni ningún conocimiento de las cosas*[361].

Si para conocer las cosas se debe llegar a algunos principios comunes, puede suponerse que estos son constitutivos de las mismas, ya que para el Aquinate el conocimiento sigue al ser. Una prueba de esto es que el primer principio señalado

---

[357] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Eunsa, Pamplona, 1986, cap. 1 y 2 (pp. 123-270)*

[358] *Para un estudio sobre la unidad de la metafísica en el Comentario al De Trinitate de Boecio, véase: Felipe Mendoza, José María. "Aproximación a una misma ciencia de tres nombres: Methaphysica, Philosophia Prima y Theologia en el comentario de Tomás de Aquino al De Trinitate boeciano, Estudios Filosóficos, Vol. 62, Núm. 179, 2013, pp. 99-114.*

[359] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 2, a. 4, InC.*

[360] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 2, a. 4, InC.*

[361] *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*

por Santo Tomás es el ente que es lo primero conocido por el intelecto, porque da cuenta tanto de la esencia como de la existencia de algo, por lo que nada puede existir sin ser ente. Entonces este principio reúne las características señaladas por el Doctor Común en el *Comentario al de Trinitate de Boecio*, ya que la noción de ente corresponde a un elemento común a todo lo que existe[362]. Sin embargo, el Aquinate se refiere así a la naturaleza de estos elementos:

> *Lo que es principio de ser para todos los entes, debe ser máximamente ente.*
>
> *Por eso, tales principios deben ser perfectísimos y, por tanto, deben ser máximamente acto, sin nada o casi nada de potencia, ya que el acto es anterior y más perfecto que la potencia, como se demuestra en la Metaphysica. Por lo tanto, esos principios tienen que existir sin materia, que está en potencia, y sin movimiento, que es acto del existente en potencia. Y esas son las cosas divinas, pues, como se dice en la Metaphysica, "si hay algo divino, existirá en una naturaleza totalmente inmaterial e inmóvil"*[363].

En el pasaje Santo Tomás de Aquino destaca el origen divino de estos principios, sin embargo, en el *De Veritate* señala que se desprenden de una explicitación de la noción de ente, que como ya se ha señalado, es lo primero conocido por el intelecto, y también, "condición de posibilidad" de cualquier existente; lo que permitiría situarlos en el ámbito de las criaturas[364]. La aparente contradicción se resuelve en *La exposición al de Trinitate*, ya que Santo Tomás señala que los "principios constitutivos" pueden estudiarse desde dos perspectivas: como realidades divinas completas, o en cuanto sus efectos nos permiten conocerlos[365].

Desde la segunda perspectiva, los conocemos por medio de la razón natural, en cuanto son convertibles con el ente, y por tanto constitutivos del ser de todo lo que existe. El conocimiento es analógico, porque, aunque se trata de principios comunes, cada esencia recibe el ser de modo distinto, por lo que cada realidad refleja estos

---

[362] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 5, a. 4, InC.*
[363] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 5, a. 4, InC.*
[364] *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*
[365] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 2, a. 4, InC.*

principios según la perfección desde la que su propia naturaleza se lo permite[366]. Sin embargo, como se trata de realidades divinas, participadas por los distintos niveles de las naturalezas creadas, es posible conocer algo de ellas por medio de sus efectos. La primera perspectiva consiste en conocer a Dios según Él mismo se revela, asunto del que no nos ocuparemos en este trabajo[367].

En el próximo apartado mostraremos en qué sentido los principios constitutivos de todo ente, de los que habla el Aquinate en el *Comentario al De Trinitate de Boecio*, que corresponden a algunos de los atributos divinos que por ser intercambiables con el ser se encuentran de modo analógico en cada una de las criaturas, corresponden con los "principios intercambiables con el ente" que Santo Tomás enumera en el *De Veritate*, y si es posible sostener que los últimos, que en la tradición serán llamados trascendentales, pueden ser considerados el vestigio de Dios en sus criaturas[368].

1. Los trascendentales y los atributos divinos

Al inicio del *De Veritate*, Santo Tomás distingue dos tipos de realidades convertibles con el ente: unas referentes a aquello que existe, como ente, uno y algo; y otras, a la posibilidad del objeto de relacionarse con un sujeto racional, ya sea en un modo intelectual o afectivo: la verdad y la bondad respectivamente[369].

---

[366] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 1, a. 2, InC.*

[367] *Sobre un estudio más detallado sobre los conceptos de inspiración y revelación divinas y su diferencia véase: Elders, Leo J., "Inspiración y revelación según Santo Tomás de Aquino. Esperanza del hombre y revelación bíblica": XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por José María Casciaro (et al), Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Universidad de Navarra, 1996, pp. 181-200.*

[368] *Sobre la controversia acerca del objeto de la metafísica y si éste corresponde o no con la teología y sus consecuencias, véase: Elders, Leo. J., "La naturaleza de la metafísica, según San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino", Scripta Theologica, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Vol. 12, Fasc. 2, 1980, pp. 547-561.*

[369] *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*

En la primera parte de la *Suma Teológica*, describe a la divinidad y señala como uno de sus atributos entitativos a la unidad[370]. De la que se desprenden dos consecuencias: la simplicidad de su esencia, y que posee el ser en grado sumo, ya que al ser Dios es el ser subsistente[371]. Ambos atributos divinos evocan al menos dos de los "principios comunes" señalados en el *De Veritate*: el ente y el uno, pues, aunque en un modo imperfecto, todo lo real existe y tiene su fisonomía propia que lo distingue de lo otro, en lo que consiste su unidad, que por ser creada está compuesta por esencia y existencia[372].

Para explicar este punto, Cornelio Fabro sigue a Proclo en su *Comentario a Parménides*, quien sostiene que el primer principio de todo lo real es el uno, que, al ser participado por lo múltiple, es causa de unidad en las cosas[373]. Este modo de causar es llamado también participación. Fabro citando a Proclo explica esta relación causal utilizando la idea de justicia, y sostiene que todo lo que es justo posee lo esencial de dicha noción, pero según sus propiedades particulares[374]. Lo mismo ocurre en el caso del ser; Dios, que es el ser imparticipado, lo posee esencialmente, en cambio las criaturas, de manera accidental, porque están compuestas de esencia y existencia. No obstante, el ser es un atributo divino, y el ente, que señala el ser de todo lo que existe, el primer "principio común de lo real" indicado en el *De Veritate*.

2. Primer nexo entre los atributos divinos y los trascendentales: la noción de participación

Algunos autores relacionan los atributos divinos que pueden ser intercambiables con la noción de ente, con los trascendentales y sostienen que la noción de

---

[370] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 11, a. 3, InC.*
[371] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 11, a. 4, InC.*
[372] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 3, a. 3, InC.*
[373] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad según Santo Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 2009, p. 289.*
[374] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad…, p. 291.*

participación no sólo distingue al Creador y a la criatura, sino que pone un nexo entre ambos[375]. En la *Suma Teológica*, al hablar de los nombres divinos, Santo Tomás se refiere al modo en que Dios comunica sus atributos[376]. Es posible que el hombre le dé nombres a Dios, porque conoce algo de Él. Para que exista una noción de Dios en el hombre, como el primer dato del conocimiento lo obtiene por los sentidos, es necesario que en las criaturas se encuentre algún atributo del Creador que lo remita, en cuanto sujeto cognoscente, a Dios. La remisión de la criatura al creador, que tiene como origen una cierta coincidencia de características en ambas realidades, es denominada en metafísica teoría de la participación.

Elders explica la posición de Santo Tomás contrastando la teoría de la participación platónica con su refutación aristotélica, y, al aplicar este principio a Sócrates, sostiene que en un sentido primario no se puede decir que Sócrates participe de la especie hombre, porque la posee esencialmente. Ahora bien, en un sentido secundario, puede decirse que participa de ella, ya que no realiza todas las posibilidades de la naturaleza humana, porque es rubio o moreno, pero no posee ambas características[377]. Platón, en cambio, afirma que todas las cosas bellas participan en algún respecto de lo bello en sí, porque poseen algo de la forma de lo bello lo que las constituye en tales.

Santo Tomás de Aquino explica esta noción distinguiendo dos modos de predicar: por esencia y por participación. Ilustra el primero suponiendo que existe una luz en sí misma, cuya naturaleza es en sí luminosa. Aquí sujeto y predicado se identifican. En cambio, si se trata de un sujeto luminoso, el cuerpo no es luz, sino que la tiene; participa de ella[378]. Lo fundamental en esta noción es que algo recibe de manera particular lo que pertenece universalmente a otro[379].

Artola, al describir la participación sostiene que en ella hay tres elementos fundamentales: el participante, la forma participada, y aquel que la posee universalmente[380]. Además de los tres elementos constitutivos, hay una relación entre el participante y el participado que implica un influjo activo del segundo hacia el

---

[375] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 367.*
[376] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., q. 13, a. 2, InC.*
[377] *Cfr. Elders, Leo J., Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino, p. 26.*
[378] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 367.*
[379] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 368.*
[380] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, p. 24.*

primero, que por estar en potencia es capaz de recibir aquella cualidad de la que participa[381]. Señala que la noción de participación es análoga, y que uno de sus modos es la participación por causalidad; la que puede explicarse utilizando el principio aristotélico que sostiene que el ser que posee el máximo de perfección dentro de un género es causa de los grados inferiores de dicha perfección. Santo Tomás de Aquino explica el principio aludiendo a la actividad de aquel que posee las perfecciones en grado máximo, que, por ser un principio activo, las difunde eficazmente en los otros entes del mismo género[382]. La comunicación activa supone una doble dependencia entre los sujetos receptores y el primer principio: en primer lugar, que las perfecciones le vienen de otro, y, en segundo lugar, que para permanecer en ellas requiere mantener la relación con dicho principio[383]. En el pasaje que citamos a continuación se aplica la noción de participación a la relación entre la criatura y el Creador y puede constatarse la doble dependencia:

> *Es obligatorio afirmar, a la luz de la fe y de la razón, que las criaturas son mantenidas en su existencia por Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. 1) Una, indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla. Ejemplo: Si alguien cuida a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice también que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no admiten factores de corrupción de los cuales sea preciso alejarlas para su conservación. 2) Otra es conservar la cosa directa y esencialmente, es decir, en cuanto que lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Este es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina, como dice Gregorio. Insistiendo. Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él*[384].

[381] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, p. 23.*
[382] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, p. 27.*
[383] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, p. 27.*
[384] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 101, a. 1, InC.*

En la segunda parte de la respuesta citada anteriormente, Santo Tomás distingue dos tipos de causalidad: en cuanto al ser, y en cuanto al hacerse. La primera supone la creación esencial de algo, y la segunda sólo una construcción con elementos ya existentes, como el constructor es causa del hacerse de la casa[385]. La participación del ser de la criatura en el ser del Creador consiste en una causalidad del primer tipo, ya que la existencia del hombre depende de Dios, así como la visión de las cosas requiere tanto del aire como de la luz del sol[386].

Elders sostiene que el Doctor Angélico explica la participación de los entes en las perfecciones desde el punto de vista de la causalidad eficiente, porque es Dios quien le da el ser a las criaturas. En este caso, se puede hablar de participación, pues en las cosas hay una gradación. Al haber cosas más bellas que otras, se puede decir que hay algunas que participan más que otras de la belleza. De la gradualidad en que los entes participan de las perfecciones, se desprende que existe una fuente común de todas ellas. El grado de participación de cada una de las perfecciones divinas, depende de la potencia de cada criatura para recibirla; es decir, para actualizarla. Así adquiere fuerza la solución aristotélica que pone el acento en la analogía de las perfecciones y además profundiza en el origen de las mismas[387].

Es por este motivo, como se verá en el apartado siguiente, que la participación en Santo Tomás de Aquino consiste en una relación causal, ya que las ideas del mundo inteligible platónico que son copiadas por el demiurgo, corresponden a los atributos divinos, que son causados en las criaturas por Dios cuando crea. La causalidad es posible, porque los atributos a los que aquí nos estamos refiriendo, que después serán llamados trascendentales, son convertibles con el ser, y Dios es el ser subsistente. Sin embargo, el modo en que estos atributos se predican de Dios y de las criaturas es analógico, porque al no tener de Dios un conocimiento sensible, no podemos representarnos su modo de ser[388].

Si se aplica la relación causal a los atributos divinos y a los "principios comunes a todo ente" señalados en el *De Veritate*, podría sostenerse que Dios posee los atributos esencialmente, en cambio, las criaturas participan de dichos "principios".

---

[385] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 104, a. 1, InC.*
[386] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 104, a. 1, InC.*
[387] *Cfr. Elders, Leo J., Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino, p. 27.*
[388] *Cfr. Gilson, Etienne, Introducción a la filosofía cristiana, pp. 50-52.*

En el caso de la noción de ente, Dios, al ser el ser subsistente, se distingue de las criaturas que lo poseen por participación[389]. Es por este motivo, que en la noción trascendental de ente se distingue el acto de ser de aquello que le da identidad a ese ente en particular. Sin embargo, para que la criatura exista, necesita recibir el influjo divino, ya que, si éste cesara, ella dejaría de existir[390].

3. Segundo punto de contacto entre los atributos divinos y los trascendentales: la relación causal

Si se acepta que la noción de participación entre el Creador y la criatura constituye una relación causal en el ser, es posible sostener que Dios es la causa eficiente de todo lo que existe. Santo Tomás de Aquino plantea el asunto en términos de principios, ya que Dios al ser la causa eficiente del cosmos, es también su primer principio activo; de lo que se desprenden dos de sus atributos: que está en acto y que es perfecto[391].

Fabro explica la causalidad distinguiendo dos planos: causalidad predicamental, y causalidad trascendental[392]. Ambas tienen como antecedentes la teoría causal platónica y la aristotélica. Para Platón, la causalidad es vertical, y la causa del mundo sensible está en los inteligibles, que tienen una realidad subsistente. En cambio, para Aristóteles es horizontal, pues la naturaleza es un compuesto de materia y forma, en el que la forma actualiza a la materia, y mediante su acción es capaz de producir otro individuo de su misma especie[393]. Para ninguno de los dos filósofos griegos era un problema la causa de la totalidad de la especie, ya que para Platón las especies son

---

[389] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, a. 1, InC.*

[390] *Sobre otra visión de la teoría de la participación en Santo Tomás de Aquino, véase: Derisi, Octavio, "La participación del ser. 1. Hacia la verdadera noción de la participación", Sapientia (en línea), Universidad Católica Argentina, Vol. 37, Núm. 143, 1982, pp. 5-10.*

[391] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, a. 1, InC.*

[392] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad, pp. 435-436.*

[393] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad, p. 229.*

eternamente inmóviles en el mundo inteligible; y para Aristóteles, están sujetas a las vicisitudes del mundo físico, que, aunque es siempre cambiante, existe *ab aeterno*[394].

Santo Tomás sintetiza ambas teorías en las dos clases de causas ya mencionadas. La causalidad predicamental es unívoca, y causa a un individuo dentro de su misma especie. Se trata de la causalidad en el plano del devenir, en la que el agente unívoco causa un sujeto singular[395]. Desde este punto de vista, no puede resolverse el problema del origen de la especie, porque dentro de ella, todos los individuos tienen la misma realidad ontológica, por lo que un ente singular no puede ser causa de toda su especie[396].

En cambio, la causalidad trascendental, se mueve en el plano del ser, y el agente causal produce efectos análogos. Esto permite explicar, por una parte, el origen de las especies; y por otra, la dependencia de los entes que poseen el ser por participación del primer principio, que es el ser subsistente[397]. Santo Tomás de Aquino en el siguiente pasaje se refiere al segundo aspecto de la cuestión:

> *Es imposible que algo se pueda decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único. Ejemplo: El sol, siendo una sola energía, produce, en los seres de aquí abajo, múltiples y variadas formas. Igualmente, como ya se dijo, todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única*[398].

El texto muestra que las criaturas poseen las perfecciones de manera limitada según su propia naturaleza les permite recibirlas. La explicación de este hecho consiste en que la forma de cada ente es causa predicamental tanto de su esencia como de sus accidentes; lo que origina el modo en que el ente particular adquiere las perfecciones y también su nivel ontológico[399]. Pero, en la teoría tomista sobre la

---

[394] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad, p. 300.*
[395] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad, p. 302.*
[396] *Cfr. Fabro, Cornelio. Participación y causalidad, p. 302.*
[397] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad, p. 304.*
[398] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 13, a. 5, InC.*
[399] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad, p. 308.*

creación, hay dos principios que dependen directamente de Dios: la materia prima y el *esse*. Según Fabro, de la conservación divina de ambos elementos, depende toda la creación[400]. Según Santo Tomás de Aquino, el término de la creación es el *esse* en el sentido de acto intensivo supremo, porque nada puede ser en acto, si no participa del ser subsistente; de lo que se deduce que todo ser por participación es producido por Dios en cuanto ser subsistente[401].

No obstante, como Dios es el ser imparticipado, crea a su semejanza; y al transmitir el ser a sus criaturas, les comunica algunos de sus atributos. Se puede ejemplificar esta idea utilizando como paradigma la unidad: aunque se dé en cada una de las criaturas en un modo análogo, y aumente en cuanto mayor sea su grado de participación en el ser, en todos los entes hay un grado de identidad que los distingue de otro y les permite identificarse con su propia esencia[402]. Así, al identificar a Dios con el ser imparticipado, del que participa todo existente, y reconocer que los trascendentales son intercambiables con el ser; debemos admitir que son equivalentes a algunos de los atributos divinos que ya hemos explicitado, y que Dios al actuar como primer principio activo los causa en sus criaturas, de lo que puede deducirse que la causalidad pone en relación a los atributos divinos con las nociones trascendentales de las que Santo Tomás hace mención en el *De Veritate*.

4. El tercer punto de contacto entre los atributos divinos y los trascendentales: la analogía

El tercer punto de contacto entre los atributos divinos y los trascendentales que señala Aertsen, es la analogía, noción que aclara en qué consiste este tipo de semejanza. Santo Tomás en el primer libro de la *Suma contra Gentiles* se ocupa del

---

[400] *Cfr. Fabro, Cornelio, Participación y causalidad, p. 320.*

[401] *Para un estudio más detallado sobre la causalidad trascendental aplicada a la creación, véase: Fabro, Cornelio, Participación y Causalidad, pp. 325-327.*

[402] *Sobre un estudio más detallado entre la distinción entre unidad predicamental y unidad trascendental, véase: Vacaro, José Rosario, "La unidad trascendental y la unidad predicamental", Ideas Valores, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, Vol. 3, Núm. 11-12, 1954, pp. 109-123.*

asunto, y sostiene que la semejanza entre Dios y la criatura tiene un carácter causal. Primero, constata que el efecto y la causa difieren tanto en el nombre como en la definición, porque los efectos son más imperfectos que sus causas. No obstante, como el agente al actuar está en acto, por lo que produce efectos semejantes a él, debe aceptarse una relación entre las perfecciones que se encuentran en el agente y que causa en sus efectos. Al aplicar este principio a Dios, en cuanto primer agente, sostiene que hay una semejanza entre Dios y las criaturas, en cuanto Dios posee dichas perfecciones eminentemente y las criaturas las reciben en cuanto se lo permite su naturaleza de tales[403]. En el siguiente pasaje el Aquinate ejemplifica este asunto usando como parangón la bondad divina:

> *Ser bueno le corresponde señaladamente a Dios. Pues algo es bueno en cuanto es apetecible. Cada uno apetece su perfección. En efecto la perfección y la forma tienen cierta semejanza con el agente, ya que el que obra hace algo semejante a él. Por eso, el agente es apetecible y tiene razón de bien, pues lo que de él se apetece es la participación de su semejanza. Como quiera que Dios es la primera causa efectiva de todo, resulta evidente que la razón de bien y de apetecible le corresponde. De ahí que Dionisio atribuya al bien a Dios como primera causa eficiente, diciendo que Dios es llamado bueno como aquello en lo que todo subsiste*[404].

Aertsen, al tratar el punto, explica la analogía utilizando los dos modelos tratados en este capítulo: la causalidad y la participación. Asunto que muestra que los tres caminos se relacionan entre sí y dependen uno del otro. Sostiene que si es posible predicar un atributo de Dios y de las criaturas, la predicación debe ser analógica y el fundamento de ella es la semejanza entre ambos, basada en la relación causal que existe entre el Creador y la criatura[405]. Al destacar la relación causal, expresa tanto la diversidad como la semejanza de aquello que se predica[406].

Si se aplica el modelo al pasaje de Santo Tomás de Aquino citado anteriormente, puede sostenerse que Dios es bueno, porque posee todas las perfecciones, y al crear, causa seres buenos, y en este sentido, semejantes a él, lo que destaca una dependencia de

---

[403] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 29.*
[404] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q, 6, a. 1, InC.*
[405] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 373.*
[406] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 373.*

la criatura con el Creador[407]. El tipo de predicación es válido si se considera que Dios es el que causa los atributos en las criaturas. No obstante, en el caso del conocimiento humano de las perfecciones divinas, sucede a la inversa, porque primero se conocen en las criaturas, y luego se predican analógicamente del Creador[408].

El segundo argumento utiliza como fundamento la teoría de la participación. Y sostiene que al ser Dios el ser subsistente, posee todas las perfecciones en un modo eminente, en cambio las criaturas participan de ellas en la medida en que su esencia se lo permite[409].

Ángel Luis González, al comentar la cuarta vía, se ocupa del asunto y sostiene que existe una analogía entre Dios y las criaturas, porque la relación entre ambos no es simétrica; pues dependen del Creador esencialmente, en cambio, la relación entre el Creador y las criaturas es sólo de razón, porque la esencia divina no depende de nada extrínseco a ella[410]. La asimetría entre ambos extremos hace posible una semejanza no recíproca, ya que las criaturas al recibir el acto de ser se asemejan a Dios. Sin embargo, entre ambos también hay una desemejanza, porque los entes participan del ser, en cambio Dios lo posee esencialmente[411]. La semejanza de las criaturas a Dios tiene su fundamento en que ellas poseen de manera imperfecta algunos atributos como el ser y la bondad, que constituyen la esencia divina[412].

González sostiene que el conocimiento analógico de Dios por medio de sus atributos es posible, porque al ser causa eficiente de las criaturas, Dios las crea reflejando en ellas un aspecto de su esencia, por lo que se constituye también en su causa ejemplar[413]. De la doble causalidad deriva el conocimiento analógico del Creador por medio de ciertos atributos divinos que se encuentran en las criaturas, si se le atribuyen eminentemente. El modo de predicación analógica que manifiesta mejor la relación entre ambos analogados es el de atribución intrínseca ya que además de la semejanza entre ambos expresa la

---

[407] *Sobre otro estudio acerca de la analogía y sus consecuencias en la teoría natural, véase: González Suárez, Lucero. "La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances", Perseitas, Medellín, Vol. 3, Núm. 2, julio-diciembre 2015, pp. 154-174.*

[408] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 374.*

[409] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 372.*

[410] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, pp. 229-233.*

[411] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 235.*

[412] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 235.*

[413] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 236.*

dependencia causal de las criaturas con el Creador[414]. Los dos modelos de relación entre los atributos divinos y los trascendentales que hemos analizado, suponen la identificación del ser subsistente con Dios, argumento que como explicaremos más adelante, además de tener fundamentos filosóficos, está garantizado por la revelación divina[415].

Este nexo entre Dios en cuanto ser subsistente y simple, que además es causa de todas las criaturas, que por ser creadas a su semejanza permiten que el que las observa pueda tener un conocimiento analógico de su creador, por reconocer en ellas algunos de sus atributos; hace posible poner en relación el conocimiento analógico, con la realidad y el lenguaje[416]. Las palabras son signos de las cosas, pero también de los conceptos. Por lo que al hablar de Dios se deben considerar los tres planos. El hombre conoce por medio de los conceptos, que expresan la esencia de las cosas en cuanto que están en el intelecto del sujeto cognoscente. El cognoscente al ser inmaterial, capta la forma de la cosa que es su *ratio*, que es la concepción de la cosa en cuanto conocida y significada por el nombre[417]. De esta manera, el lenguaje refleja la realidad en cuanto conocida, y también el modo humano de conocerla[418]. En este apartado se ha querido mostrar, que hay atributos divinos que se encuentran en las criaturas por participación. El principal de ellos es el ser, y aquellos que son intercambiables con la noción de ente que han sido señalados por el Aquinate al inicio del *De Veritate,* como ya hemos indicado a lo largo del presente capítulo[419].

El acto de ser es el que hace posible tanto la existencia como la inteligibilidad de lo real, por tanto, la posibilidad del lenguaje[420]. En cuanto a la naturaleza divina, nuestro conocimiento es imperfecto ya que parte del reflejo de Dios en sus criaturas, por lo que también lo es nuestro modo de nombrarlo. Sin embargo, como Dios se manifiesta en la realidad, los nombres que se le atribuyen a partir de ella expresan algo de su esencia[421].

---

[414] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 239. Para un estudio más profundo sobre el debate del modo de analogía que debe usarse en el caso de los nombres divinos, véase: Díaz Dorronsoro, Rafael, "La predicación de los nombres de Dios: analogia entis vs. analogia Christi", en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL:* http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia_entis/Analogia_entis.html

[415] *Cfr. Gilsón, Etienne, Introducción a la filosofía cristiana, pp. 39-48.*

[416] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 66.*

[417] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 76.*

[418] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 77.*

[419] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*

[420] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 79.*

[421] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 79.*

El hombre conoce en primera instancia aquello que está compuesto de materia y forma, pero como se trata de un conocimiento racional, es capaz de distinguir en la cosa ambos elementos constitutivos. La capacidad de abstracción le permite captar la naturaleza de la cosa en cuanto participada por sujetos distintos[422]. Así el conocimiento humano asciende de lo sensible a realidades inmateriales como la verdad y la bondad, que pueden ser consideradas en sí mismas. Sin embargo, su modo de significar remite a lo sensible ya que las entendemos en la forma en que se encuentran en las criaturas[423].

Antes de que Santo Tomás utilizara las vías para probar la existencia de Dios, San Agustín había realizado un itinerario parecido, en el que utilizaba como punto de partida a las criaturas, quienes le indican a Dios como a su creador[424]. Ambas pruebas nos permiten sostener que el hombre puede tener un conocimiento espontáneo de Dios que asciende de las criaturas al Creador, porque él es el que les da el ser. Y si ellas tienen el ser por participación, su mismo acto de ser debe remitir a un primer principio que lo posea esencialmente, y que sea distinto de ellas[425].

No obstante, por este camino no se puede llegar al conocimiento de la esencia divina, porque cada criatura refleja un aspecto de la divinidad y en un modo muy limitado[426]. Pero, por medio de este reflejo es posible conocer algunas perfecciones divinas, como su bondad que supera la de todas las criaturas porque es la causa de la bondad que hay en ellas[427]. Así, los nombres de Dios surgen de sus perfecciones que se reflejan en el universo en un modo limitado y dividido, pero que se encuentran en la esencia divina de manera simple y unitaria[428]. Dentro de estas perfecciones hay algunas cuyo significado corresponde más a Dios que a las criaturas, como ente, bondad y vida. Aunque su modo de significar sea imperfecto, porque nosotros las entendemos según la manera en que se encuentran en el universo creado[429].

---

[422] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 80.*
[423] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 94.*
[424] *Cfr. Agustín de Hipona, Confesiones, Obras completas, Vol. II, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2013, X, 6.9.*
[425] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 124.*
[426] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 125.*
[427] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 131.*
[428] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 130.*
[429] *Cfr. Clavell, Luis, El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino, p. 134. Véase también Tomás de Aquino, Exposición sobre el libro de las causas, Pamplona, Eunsa, 2000, pp. 85-91.*

5. La cuarta vía como argumento de síntesis entre la participación y la causalidad

Aertsen analiza el pasaje del *Comentario al de Trinitate de Boecio* del que nos hemos ocupado en el parágrafo anterior[430], y destaca su similitud con la cuarta vía de la demostración de la existencia de Dios[431]. Subraya la noción de principio común a todo ente, citada por Santo Tomás y tomada de Avicena, al igual que su doble significación: por predicación y por causalidad[432].

Santo Tomás centra su atención en los principios comunes por causalidad, y señala que entre ellos hay una reducción: todos los entes se reducen a ciertos principios, pero respetando un orden jerárquico. Los principios de los accidentes se reducen a los de la substancia; y el de las substancias perecederas al de las imperecederas. El último término de esta cadena es el principio del ser de todas las cosas, que a su vez, tiene su principio en aquello que es siempre en acto y que no tiene materia al que todos llamamos Dios[433].

Al igual que en la *Suma Teológica*, en el *Comentario al texto de Boecio*, Santo Tomás llega por medio de una reducción causal a Dios como el primer principio de todo, y, por tanto, como su primera causa. No obstante, en el *Comentario al De Trinitate* se ocupa de la metafísica, cuyo sujeto es el ente en cuanto ente, por lo que al estudiar sus causas considera a Dios en cuanto causa primera. La consideración es posible, porque el hombre por medio de la razón natural puede conocer a Dios gracias a sus efectos, lo que reafirma la tesis de que aquellas características comunes al ente en cuanto ente se asemejan en algún sentido con la causa primera, porque derivan de ella[434].

Así lo expresa Santo Tomás de Aquino en la cuarta vía en la que relaciona el primer principio activo y causa eficiente de todo lo creado con la causa de las

---

[430] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 5, a. 4, InC.*
[431] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, a. 3, InC.*
[432] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales …, p. 123.*
[433] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 123.*
[434] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 124.*

perfecciones en las criaturas; ya que por ser perfecto las posee todas eminentemente[435]. De lo que puede deducirse que las criaturas, en cuanto efectos de la acción causal del Creador, poseen aunque más imperfectamente, algunos de sus atributos, porque toda causa produce efectos semejantes a sí misma[436].

Puede interpretarse esta vía utilizando como clave la teoría de la participación, para extraer de ella tanto sus consecuencias metafísicas como vitales y religiosas[437]. La primera formulación a la que aludiremos, está en el primer libro del *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo:

> *Toda naturaleza que se encuentra en muchos según un antes y un después, conviene que descienda de uno primero del que reside perfectamente. Pues la unidad del principiado remite a la unidad del principio. Del mismo modo que todo calor es originado por algo cálido que es el fuego. Pero es así que la entidad se encuentra en muchos según un antes y un después, luego conviene que haya un ente perfectísimo, por el que todos los entes tienen el ser, y este es dios. En consecuencia, hay un solo dios*[438].

El argumento se articula tomando como hilo conductor los grados de perfección de forma ascendente de la criatura al Creador. Sin embargo, si se observan los distintos grados de perfección de las criaturas, es posible sostener que todas ellas participan de distinto modo de un ser absoluto. Al analizar las distintas formulaciones de la cuarta vía en la obra de Santo Tomás de Aquino, es posible destacar algunas características comunes. Una de ellas consiste en ascender al creador desde el ente causado, que posee algunas perfecciones en sentido relativo, por ejemplo: es perfecto según su naturaleza, pero no absolutamente. La perfección relativa, remite a un ente que sea perfecto en sentido absoluto, que sea causa de éste[439].

---

[435] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, a. 3, InC.*
[436] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, a. 3, InC.*
[437] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 17.*
[438] *Tomás de Aquino, In Sent I, Dis. 2, q. 1, a. 1. Sed contra. En: González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 23.*
[439] *Cfr. González, Ángel Luis, Ser y participación, p. 24.*

Ilustraremos la idea utilizando como hilo rector la teoría de la participación. Todos los seres que son, de alguna manera son por Dios. Éste, al ser el único que tiene el ser por esencia, es la causa de todos los que participan de él. Sin embargo, al participar del ser, aunque sea analógicamente, tienen algo en común con aquello de lo que participan, que es tan íntimo a ambos que es posible sostener que en la criatura hay un vestigio del Creador, que se manifiesta en algunas de sus características concretas y singulares[440]. Sin embargo, es fundamental señalar, que Dios es absolutamente distinto a las criaturas, y que ni con la participación ni con la analogía, logramos conocerlo plenamente; sino que nos aproximamos a vislumbrar, con nuestro intelecto limitado, un pálido reflejo del Autor de todo, que es el absolutamente Otro[441]. Un ejemplo de esta lejana aproximación a la divinidad puede ilustrarse con el verbo ser: por ser seres inteligentes, podemos entender afirmaciones como "el hombre corre" aunque requiramos de una imagen proveniente de los sentidos para hacerlo. Sin embargo, no somos capaces de entender hasta el fondo que Dios es el absolutamente existente; ni que es capaz de engendrarse a sí mismo. A estas realidades nos acercamos utilizando nuestras categorías metafísicas, pero la realidad de Dios se nos escapa igualmente. En este sentido puede sostenerse que permanece misteriosa[442].

[440] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 44, a. 1, InC.*

[441] *Cfr. Tomas de Aquino, Commento ai nomi divini di Dionigi e testo integrale di Dionigi, Traduzione e introduzione a cura di Battista Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2004, Cap. IV, N° 261-270.*

[442] *Cfr. Garrigou-Lagrange, Reginald, El sentido del misterio…, pp. 61-84.*

III. Los trascendentales en cuanto clave cognoscitiva del Creador por medio de la criatura, y como condición de posibilidad de la estructura del universo

En el parágrafo anterior hemos dicho, que es posible conocer algo de Dios por medio de sus criaturas, porque al crear, imprime en ellas un vestigio de su esencia[443]. Las características de este vestigio se identifican con los atributos divinos que plasmados en las criaturas son llamados trascendentales. Para que una perfección sea considerada un trascendental, debe ser convertible con la noción de ente, por lo que se trata de particularidades constitutivas de cada criatura[444]. Al igual que los nombres divinos no son sinónimos, porque explicitan un rasgo específico de la divinidad; las nociones trascendentales manifiestan alguna peculiaridad de la noción de ente[445]. Así, cada una de estas nociones revela un aspecto distinto del Creador en cada una de sus criaturas[446].

1. Noción y división de los trascendentales

Al inicio del *De Veritate*, Santo Tomás se ocupa de la sistematización de los trascendentales y de su jerarquía[447]. Señala que el ente es lo primero conocido por el intelecto, y la "condición de posibilidad" de cualquier conceptualización, ya que no

---

[443] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 44, a. 1, InC.*

[444] *Forment, Eudaldo, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, Universidad de Málaga, Vol. I, 1996, pp. 107-124.*

[445] *Cfr. Cresta, Gerald, "La sistematización de los trascendentales del ser en su desarrollo histórico" Acta Scientiarum, Education, Maringá, Vol. 38, octubre-diciembre 2016, pp. 347-374. .*

[446] *Sobre una perspectiva un poco distinta sobre los trascendentales en Tomás de Aquino, véase: Navarro Cordón, Juan Manuel,"Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino", Anales del Seminario de Metafísica XIX, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 11-62.*

[447] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*

puede conocerse algo que no es, sino en contraste con el ser[448]. La noción de ente es análoga, porque en cada uno de los entes se encuentra con toda su riqueza; no es un género, porque no prescinde nunca de sus determinaciones específicas[449]. No obstante, hay dos tipos de nociones que especifican algunas particularidades del ente: las categorías, que se refieren a los modos especiales en que se da en la realidad; y los trascendentales que son propiedades del ente. Estas propiedades explicitan una de sus características, pero sólo en un sentido conceptual, ya que en su definición hay dos elementos: el ente en cuanto fundamento y aquella peculiaridad que manifiestan. Todas las nociones trascendentales se refieren al ente en cuanto tal, pero resaltando un matiz distinto de éste[450].

Santo Tomás divide estas nociones en dos clases: las que contemplan al ente en sí mismo o nociones absolutas; y aquellas que lo contemplan desde el punto de vista de su conveniencia con otro o nociones relativas[451].

Dentro de las nociones absolutas, la primera es la de cosa, que pone de manifiesto el contenido específico del ente, es decir su *quididad*[452]. La segunda es la de uno, que resalta la indivisión del ente en cuanto que es una esencia particular, lo que destaca su propia identidad al negar su división interna[453]. La primera noción relativa es la de algo, que indica que un ente determinado es distinto de los demás[454]. Hace posible la comprensión de lo múltiple, ya que se trata de muchos algos distintos unos de otros, lo que genera una multitud. Esta noción es contraria a la de uno, pero no la contradice ya que para que exista la multiplicidad se requiere de la unidad interna de todos sus componentes[455].

Hay otros dos trascendentales relativos que destacan la conveniencia de un ente con respecto de otro, lo que requiere de un sujeto cognoscente que esté ordenado a convenir con todo ente, es decir, que sea de algún modo todas las cosas[456]. Este es el caso del alma humana, que tiene dos facultades: la cognoscitiva y la apetitiva. Santo

---

[448] *Cfr. Forment, Eudaldo, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", p. 108.*
[449] *Cfr. Forment, Eudaldo, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", p. 109.*
[450] *Cfr. Forment, Eudaldo, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", p. 110.*
[451] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*
[452] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*
[453] *Cfr. Forment, Eudaldo, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", p. 115.*
[454] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*
[455] *Cfr. Forment, Eudaldo, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", p. 116.*
[456] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*

Tomás señala que la conveniencia del ente con el apetito es denominada bueno, ya que el bien es aquello que todos apetecen, por lo que tiene relación con el fin. En cambio, la conveniencia del ente con el intelecto es lo verdadero, ya que en el conocimiento lo conocido es "asimilado" por el cognoscente; lo que permite una adecuación entre el intelecto y la cosa[457]. El último trascendental que señalaremos aquí es objeto de debate, porque no figura en los elencos explícitos de estas nociones que hace Santo Tomás. Se trata de lo bello. Forment sostiene citando a Tomás de Aquino que se identifica con la bondad, porque ambos se fundan en la forma, pero la belleza hace referencia al conocimiento, ya que consiste en aquello que agrada a la vista[458].

En el apartado anterior hemos mostrado que todos los trascendentales son un reflejo de algún aspecto de la divinidad en cada una de sus criaturas. Ahora nos ocuparemos especialmente de dos de los trascendentales relativos, ya que Dios se manifiesta en el universo a un sujeto racional que es capaz de reconocerlo, y que es atraído hacia el Creador por medio del conocimiento de lo verdadero, del apetito del bien, y de la contemplación de la belleza de la totalidad del universo.

2. La verdad como vestigio de Dios en las criaturas

En el primer capítulo de la tesis hemos mostrado que Dios tiene inteligencia y voluntad, cuyas consecuencias son que crea con un designio determinado, y que su obra se rige por leyes inteligibles que constituyen una necesidad hipotética. Ambos aspectos son el fundamento de la verdad de las cosas, y de que esta pueda considerarse tanto un trascendental como un vestigio de la divinidad.

En la *Suma Teológica* al tratar el tema de la verdad, Santo Tomás la distingue del apetito por su referencia al intelecto, y la define como una adecuación entre el

[457] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a.1, InC.*
[458] *Cfr. Forment, Eudaldo, "La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales", p. 123.*

intelecto y la cosa[459]. Señala que esta adecuación puede ser esencial, si la existencia de la cosa depende del intelecto; o accidental en cuanto es cognoscible por éste[460]. Si se aplica la noción al universo creado y a su relación con el intelecto divino, puede sostenerse que se trata de una relación esencial ya que la existencia de los entes depende de su adecuación con la idea que de ellos hay en la esencia divina que es su causa ejemplar. Santo Tomás esboza la correspondencia en los siguientes términos:

> *Asimismo, se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina. Ejemplo: Se dice que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio[461].*

Fijar al intelecto divino como principio de las cosas, sitúa el primer aspecto de la verdad en una adecuación de la realidad con dicho intelecto. Esta correspondencia tiene dos funciones: por una parte, manifiesta la esencia divina en una multiplicidad de criaturas, y por otra hace posible la existencia de las cosas. En primer lugar, nos ocuparemos del segundo aspecto de la cuestión.

2.1. La verdad en correspondencia con el ente

La noción trascendental de "verdadero" explicita de la de ente su relación con un intelecto, y pone a lo real en una dependencia directa con el intelecto divino, ya que en él se encuentran las semejanzas de todas sus criaturas en un modo unitario, pero que se expresan en una multiplicidad de criaturas. Sin embargo, es necesario indagar en qué sentido se puede decir que todo lo que es verdadero, si esta noción requiere

[459] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 1, InC.*
[460] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 1, InC.*
[461] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 1, InC.*

una referencia a un intelecto, y si la referencia con un intelecto divino es suficiente para fundar dicha noción.

Santo Tomás en el *De Veritate* distingue tres tipos de definiciones de verdad de las que pueden desprenderse tres aspectos de la misma. En primer lugar, transcribe la definición de San Agustín: *la verdad es aquello que es*. O en palabras de Avicena: *la verdad de una cosa es el ser propio de ella según se le ha establecido*[462]. En este nivel, la verdad y el ser son equivalentes, se trata de una verdad ontológica. Como la verdad hace referencia a un intelecto, es necesario considerar dos polos: el intelecto y la cosa. Esta relación se da en el conocimiento: si se trata del intelecto práctico, es la medida de las cosas, y en el caso del intelecto divino, la causa de su ser. En cambio, si se trata del intelecto especulativo, la cosa es la medida del conocimiento y en ella se encuentra la posibilidad de ser conocida ya que su forma puede estar en otro intelecto[463]. De aquí se desprende que, según santo Tomás de Aquino, el ámbito de la verdad y del ser es el mismo, es decir, que si algo está configurado en orden a la existencia, también estará configurado para adecuarse con un intelecto[464].

La equivalencia tiene su origen en la causa primera de todo que es Dios, que como ya se ha explicado a lo largo de este trabajo, tiene inteligencia y voluntad. Y cuando decide crear lo hace según los principios propios de la racionalidad[465].

Pieper sostiene que la verdad es un trascendental, porque el ente no puede existir sin hacer referencia a un intelecto, es decir, sin ser verdadero[466]. La adecuación hace referencia en primer lugar al intelecto práctico del Creador, que es la medida de las cosas, ya que de Él reciben su esencia; en cambio de la potencia divina, su existencia[467]. La doble dependencia del intelecto divino, hace que todos los entes, por tener una esencia sean inteligibles[468]. La inteligibilidad originaria funda en las criaturas la verdad ontológica que tiene sus raíces en la única verdad divina. Así lo expresa Santo Tomás en el siguiente pasaje:

---

[462] *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*
[463] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, Rialp, Madrid, 1974, p. 144.*
[464] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino, p. 248.*
[465] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 5, InC.*
[466] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 139.*
[467] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 145.*
[468] *Cfr. Lira, Osvaldo, El misterio de la poesía, II, p. 189.*

Se ha dicho que la verdad está primero en el entendimiento y después en las cosas, en cuanto que están orientadas hacia el entendimiento divino. Por lo tanto, si hablamos de la verdad en cuanto que está en el entendimiento, según su propia razón, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades; lo mismo que en un solo entendimiento si conoce muchas cosas. Por eso, la Glosa al Sal. 11,2: ¡Cuan pocas son las verdades entre los hombres!, etc., dice que así como por una sola cara humana resultan muchas imágenes en un espejo, así para una sola verdad divina resultan muchas verdades. Y si hablamos de la verdad según está en las cosas, todas serían verdaderas con una sola verdad, a la que cada una se asemeja según su propia entidad. De este modo, aun cuando sean muchas las esencias o formas de las cosas, sin embargo, una sola es la verdad del entendimiento divino, según la cual todas las cosas son llamadas verdaderas[469].

El fundamento de la verdad ontológica está en que todas las cosas están referidas al intelecto creador divino. De aquí puede deducirse, tanto que todas las cosas son conocidas por Dios, como que no hay ningún ente que sea incomprensible en sí mismo[470]. Según esta perspectiva, más bien están las cosas en Dios que Dios en las cosas, ya que las formas substanciales de cada ente son un reflejo de la esencia divina, que constituye un sello de Dios en su criatura[471]. Según este autor, las cosas pueden considerarse desde dos perspectivas: en sí mismas o en el Verbo Divino. Desde el primer punto de vista cada cosa tiene el nivel ontológico que le corresponde, es decir, la piedra no tiene vida, y la tiene el animal. Sin embargo, desde el segundo punto de vista, todas las cosas tienen vida en el Verbo, porque la vida pertenece a la esencia divina. Esta perspectiva nos permitirá mostrar en el 3.2 de este apartado, que por medio de la creación se puede llegar al conocimiento de Dios, porque en algún sentido lo manifiesta[472].

---

[469] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 6, InC.*

[470] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 150.*

[471] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 151.*

[472] *Para un estudio más exhaustivo sobre la diferencia entre el conocimiento platónico y el aristotélico, véase: Fabro, Cornelio, Introducción al tomismo, Rialp, Madrid, 1967, pp. 56-59.*

2.2. La verdad como adecuación

El segundo tipo de definiciones de verdad que transcribe Santo Tomás de Aquino en el *De Veritate* se refiere a su carácter de adecuación: *la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto.* O según San Anselmo: *la verdad es la rectitud que sólo el intelecto puede percibir, pues esta rectitud se dice según cierta adecuación.* O según Aristóteles: *al definir lo verdadero decimos ser lo que es y no ser lo que no es*[473].

El segundo tipo de definición, no hace referencia solamente al intelecto divino en cuanto le da existencia a los entes, o en cuanto los hace cognoscibles; sino también a otro intelecto creado que aunque en un modo imperfecto también es capaz de conocer. En este sentido puede decirse que la realidad se encuentra entre dos intelectos: el divino y el humano[474]. La doble adecuación es posible porque la forma esencial de la cosa desempeña dos funciones: es reflejo de la esencia divina en cuanto se adecua con ella, y es causa del concepto de la cosa en la mente del hombre[475]. Como ya se ha indicado, su adecuación con el intelecto divino es esencial, ya que sin ella no existiría ni sería cognoscible, en cambio la adecuación con el intelecto humano es accidental ya que ni la existencia de la cosa ni su cognoscibilidad dependen de un conocimiento efectivo del hombre[476].

La inmutabilidad de la verdad divina es garantía tanto del ser como de la cognoscibilidad de los entes, por tanto, de que el conocimiento del hombre sea verdadero[477]. Pieper al explicar el asunto sostiene que todo lo real existe gracias al conocimiento divino en acto[478]. La luz intelectual es siempre estable, es el fundamento del conocimiento humano, porque le revela la verdad de las cosas[479]. Como la misma luz intelectual divina es la que le da el ser a la cosa, y la que la hace cognoscible por un intelecto, puede deducirse que todo lo real por el hecho de existir

---

[473] *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*
[474] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 160.*
[475] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 160.*
[476] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 164.*
[477] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 8, InC.*
[478] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p 160.*
[479] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 163.*

puede ser conocido por el hombre, que a diferencia de Dios tiene un intelecto en potencia[480].

Se dice que la relación de lo real con el intelecto del hombre es accidental ya que su existencia no depende del conocimiento humano de ellas. Sin embargo, una de las propiedades de las cosas consiste en poder ser conocidas por el hombre. Esto puede mostrarse por la capacidad de la cosa de originar en nosotros conceptos verdaderos, y porque un juicio es verdadero cuando corresponde con la realidad que enuncia[481]. Ambos movimientos son posibles gracias a la forma, que por una parte es manifestación de la esencia divina al adecuarse con ella y originar un ente verdadero; y por otra, da origen al concepto que hace posible una segunda adecuación, la de la cosa con un intelecto en un intelecto[482].

Millán Puelles, trata el asunto al hablar de la capacidad del hombre de estar en la realidad en un modo intelectual[483]. Gracias a su facultad cognoscitiva, el hombre es consciente de su ser y del de las demás criaturas. Además, es capaz de distinguir esta capacidad de su facultad volitiva, y puede diferenciar cuando dicha facultad está en acto o cuando está sólo en potencia. La autoconciencia de la propia inteligencia prueba su existencia, aunque se admita que se trata de una facultad intelectiva condicionada, tanto a las facultades sensitivas que le proporcionan las imágenes que hacen posible la abstracción, como de una dependencia con el intelecto divino[484]. Es la potencia intelectiva la que le permite al hombre estar en la realidad de un modo intelectual, es decir entendiéndola[485]. Al conocer la realidad de esta forma, el hombre descubre el ser de las cosas, y por medio de él, el ser en general[486]. La relación con el ser hace posible que realice juicios verdaderos y que sea capaz de reconocer el error cuando sea el caso[487].

La relación intelectual del hombre con la realidad es posible porque posee un alma espiritual que le permite estar abierto a ella. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino:

---

[480] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 164.*
[481] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 167.*
[482] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 160.*
[483] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, El interés por la verdad, Ediciones Rialp, Madrid, 1997, p. 58.*
[484] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, El interés por la verdad, p. 62.*
[485] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, El interés por la verdad, p. 63.*
[486] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, El interés por la verdad, p. 71.*
[487] *Cfr. Millán Puelles, Antonio, El interés por la verdad, p. 72.*

Así como se llama bien aquello a lo que tiende el apetito, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro tipo de facultad, está en que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido[488].

Pieper al comentar el pasaje señala que en la esencia del hombre hay dos facultades que le permiten concordar con el ente en cuanto tal: la inteligencia y la voluntad[489]. El alma humana hace posible que la verdad sea un trascendental, porque es capaz de adecuarse con todo lo que tiene ser[490]. Esta adecuación es el fundamento de la verdad, y el conocimiento de las cosas una de sus consecuencias. La adecuación del ente con el intelecto, equivale al adagio aristotélico según el cual el alma humana conoce, porque puede ser en algún sentido todas las cosas[491]. Esta plasticidad es posible, porque estructuralmente está capacitada para conocer lo universal. Por este motivo, puede conocer las formas esenciales de las cosas, que por ser formas son universales, y también la totalidad de ellas[492]. El conocimiento de lo universal es lo que pone en relación al hombre, tanto con el ente en cuanto tal, como con la totalidad de lo creado, abriendo su universo a unas dimensiones infinitas, ya que sus fronteras equivalen a las del ser.

2.3. La verdad como manifestación

El tercer tipo de definiciones que menciona Santo Tomás en el *De Veritate* hace referencia a un efecto de la verdad: *verdadero es lo que manifiesta y declara el ser*. O *la verdad es lo que manifiesta lo que es.*

---

[488] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 1, InC.*
[489] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 196*
[490] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 197.*
[491] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*
[492] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 217.*

Al explicar la verdad como adecuación, se ha señalado que consiste en una relación de la cosa conocida y el intelecto. Esta relación manifiesta el ser de la cosa, y pone al hombre en relación tanto con su esencia, como con la totalidad del ser; por lo que el carácter manifestativo de la verdad consiste en que es capaz de desvelar la totalidad del ente a un ser intelectual[493]. En el tercer capítulo de la tesis se mostrará que la totalidad del universo que está formado por muchas criaturas ordenadas jerárquicamente reflejan mejor la imagen de Dios que una sola de ellas de forma autónoma[494]. De esta idea surgen dos líneas de investigación: la primera se refiere al modo en que la estructura del universo es un icono más perfecto del Creador que una sola de sus criaturas. Y la segunda, al sentido en que Dios se manifiesta en la naturaleza por medio de algunos vestigios. Nosotros nos ocuparemos primero del segundo aspecto de la cuestión, y del primero en el capítulo tercero al tratar la estructura del universo.

La teoría de la manifestación de Dios en el mundo está fundada en que Dios crea a su semejanza, por lo que deja algunos de sus rasgos en su obra a modo de vestigio. Al inicio del capítulo, nos preguntamos si aquellos principios del ser de los que Santo Tomás habla en el *De Trinitate*, pueden corresponder a los trascendentales, y hemos mostrado que es una hipótesis legítima. Ahora mostraremos brevemente en qué sentido puede decirse que la verdad manifiesta al Creador a modo de vestigio.

Al preguntarse si la verdad se encuentra primariamente en la cosa o en el intelecto, y de qué entendimiento se trata, Santo Tomás identifica la verdad con uno de los atributos divinos, por tanto, con su esencia:

> *La verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende las cosas como son; y en las cosas en cuanto que son adecuables al entendimiento. Todo esto es así en Dios en grado sumo. Pues su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y Él mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en Él no sólo está la verdad, sino que Él mismo es la primera y suma verdad*[495].

---

[493] *Cfr. Pieper, Josef, El descubrimiento de la realidad, p. 200.*
[494] Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 4, a. 1, InC.
[495] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 16, a. 5, InC.*

El pasaje analiza el problema desde todas las perspectivas. En primer lugar, señala dos características fundamentales de la verdad: desde el punto de vista del intelecto, consiste en comprender la realidad, y del de la cosa en adecuarse con un intelecto. Ambas características corresponden tanto a la inteligibilidad del objeto, como a la existencia de un sujeto capaz de entenderlo. Estos dos elementos son fundamentales para que exista una relación entre la cosa y un sujeto que la conozca intelectualmente. La relación hace posible que el ámbito del ser se identifique con el de lo cognoscible, y que la verdad se sitúe primariamente en el intelecto y secundariamente en las cosas. Luego describe al intelecto divino y señala, no sólo que es la causa y medida de todo lo que existe, sino de cualquier otro entendimiento. Para terminar destacando que su ser y su conocer se identifican, por lo que puede decirse que Dios es la suprema verdad.

Después de este análisis es posible sacar algunas conclusiones: en primer lugar, que Dios, cuya esencia es inteligencia con un poder creativo, cuando crea lo hace a su semejanza, por lo que el universo está formado por una multiplicidad de seres inteligibles en diverso grado, capaces de ser conocidos intelectualmente. Al existir otro ente fuera de Dios capaz de relacionarse con el universo de manera intelectual, la verdad sale de la divinidad y le permite al hombre además de conocer la esencia de las cosas, deducir la existencia de un ser inteligente capaz de crearlo todo. Así, la verdad, que es el trascendental que abre al ser a la esfera del conocimiento, hace posible que el hombre pueda conocer a Dios por medio de sus criaturas analógicamente. En este sentido, es posible sostener que Dios se manifiesta en el universo de forma intelectual, porque hay una criatura capaz de relacionarse con él de este modo, porque también es espiritual, lo que lo hace semejante a su autor. De este asunto se tratará en el tercer capítulo de la tesis al hablar del hombre como imagen de Dios.

3. El bien como vestigio de Dios en las criaturas

Habiendo tratado de la verdad en cuanto trascendental, y mostrado que por medio de ella se puede conocer un aspecto de la divinidad por analogía, lo que la convierte en un vestigio de Dios en sus criaturas. Nos ocuparemos del bien con el mismo propósito. Entre los autores medievales se discute quien tiene la primacía, si el bien o el ser. La tradición platónica sostiene que la idea de bien es superior al mundo eidético, y sustento de toda bondad y entidad[496]. Plotino, al enumerar las hipóstasis, señala que las tres principales son el bien del que derivan la inteligencia y el alma, estableciendo así la primacía sobre el ser[497]. Aristóteles al restablecer un valor real a las cosas sensibles, sostiene que el bien es aquello que todos apetecen, poniendo en relación la bondad con el apetito. Al establecer la sede de la bondad en las cosas, garantiza la primacía del ser, ya que deben existir antes de ser buenas. En cambio, Plotino, sostiene que la principal característica del bien es su difusividad, lo que tiene como consecuencia que lo bueno sea apetecible[498].

Santo Tomás opta por la primacía del ser ya que conceptualmente es anterior, porque es lo primero conocido por el intelecto[499]. Sin embargo, esta primacía tiene un parangón en la realidad, ya que los filósofos cristianos, a diferencia de los griegos identifican al ser con Dios[500]. La identificación tiene un origen bíblico, pues en el *Éxodo*, Dios declara que su nombre es "*el que soy*"[501]. De esta revelación se siguen algunas consecuencias. La primera es teológica: hay un solo Dios que se identifica con el ser; y la segunda es filosófica: el ser se identifica con la esencia divina, por lo que se trata de un ser verdadero y consistente[502]. Si la esencia de Dios es el ser,

---

[496] *Cfr. González Álvarez, Ángel, Tratado de Metafísica. Ontología, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Madrid, Gredos, 1963-1967, p. 159.*

[497] *Cfr. García López, Jesús, El Bien. Selección de textos, introducción, traducción y notas, "Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria" Núm. 27, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, p. 7.*

[498] *González Álvarez, Ángel, Tratado de metafísica. Ontología, pp. 159-161.*

[499] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 2, InC.*

[500] *Cfr. Gilson, Etienne, El espíritu de la filosofía medieval, Emecé Editores, Buenos Aires, 1952, p. 66.*

[501] *Cfr. "Éxodo", Biblia de Jerusalén, 3.14.*

[502] *Cfr. Gilson, Etienne, El espíritu de la filosofía medieval, pp. 104-106.*

puede inferirse que consiste en un principio activo incausado, porque es perfecto, lo que implica que se vasta a sí mismo, por lo que no puede tener ninguna influencia externa que lo modifique esencialmente en lo más mínimo[503].

Como ya hemos explicado en los capítulos anteriores, Dios en cuanto principio activo tiene inteligencia y voluntad. Como el bien es el ser deseable, Dios que es el ser subsistente y perfecto en primer lugar se quiere a sí mismo, y en orden a él a todas las demás criaturas[504]. Como el bien pone al ser en relación con una voluntad, porque es apetecible, cuando se trata del bien perfecto que es Dios, puede comunicarse creando entes semejantes a él mismo[505]. Como estamos hablando de seres análogos, puede observarse en ellos algunos rasgos de la bondad del Creador, lo que transforma al bien en una noción trascendental[506].

3.1. El lugar del bien en los trascendentales y su aporte

Después de haber mostrado que el ser tiene primacía sobre el bien, expondremos su equivalencia con la noción de ente y aquello que manifiesta dentro de ella, para poder descubrir en qué sentido la bondad es un vestigio de Dios en el universo creado.

Al indagar sobre la distinción entre ente y bien, el Aquinate hace un estudio detallado de los modos en que un ente puede añadir algo a otro[507]. En primer lugar, distingue entre una adición real y otra de razón. En la primera la adición puede darse como un accidente extrínseco a la substancia, como blanco le añade algo a ente; o como la especie que explicita una característica específica de algunos entes dentro de un género determinado y así lo restringe. Sin embargo, el bien no le añade algo al

[503] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 25, a. 1, InC.*
[504] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, a. 1, InC.*
[505] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 45.*
[506] *Cfr. Gilson, Etienne, El espíritu de la filosofía medieval, p. 101.*
[507] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, Traducción y citas textuales de Antonio Osuna Fernández-Largo, 1ra edición, Buenos Aires, Agape Libros, 2007, q. 21, a. 1, InC.*

ente en este sentido, ya que esta noción se encuentra en todos los géneros y en todas las especies[508]. Entonces puede concluirse que consiste en un añadido de razón. En este respecto, el Aquinate hace dos distinciones: por una parte, la privación en cuanto carencia de una cualidad que debiera poseerse, como el caso del hombre ciego; y por otra, una relación. Es una relación de razón, porque hace referencia a una dependencia no real, como la del número con la ciencia matemática, ya que si se tratara de una dependencia real, sería la ciencia la que depende del número y no al revés[509].

En el caso del ente y del bien, es una relación de razón entre lo perfectivo y su objeto. A diferencia de la noción de verdad, la relación se da en el plano de lo real, por lo que la noción de bien tiene carácter de fin, ya que consiste en la plenitud de aquello a lo que perfecciona. Es por esta razón, que una de las características del bien es ser apetecible[510].

Santo Tomás sintetiza la definición de lo bueno como: primaria y principalmente el ente perfectivo de otro a modo de fin suyo; y secundariamente se dice bueno lo que conduce al fin, como acontece en lo útil, que se llama bueno porque puede ayudarnos a alcanzar un fin, como lo sano lo es no sólo por tener salud en sí mismo sino porque produce, conserva y significa la salud[511].

La relación de razón a la que nos referimos anteriormente, hace referencia al apetito en general, facultad por la que los entes se mueven hacia el fin y buscan los medios para alcanzarlo[512]. Para que algo sea apetecible y tenga carácter de fin, debe ser perfecto en algún sentido, y ser capaz de perfeccionar a otro. Estos son aspectos de la noción de bien a las que dedicaremos los tres apartados siguientes.

---

[508] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 1, a. 1, InC.*

[509] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 21, a. 1, InC.*

[510] *Cfr. García López, Jesús, Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural, Segunda edición, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 131-133.*

[511] *Tomás de Aquino, De Veritate, q. 21, a. 1, InC.*

[512] *Cfr. García López, Jesús, El bien. Selección de textos, introducción, traducción y notas, pp. 8-9.*

3.2. El bien en cuanto apetecible

Al mostrar que ser y bien son equivalentes, Santo Tomás explicita la primera característica del bien que es ser apetecible. Para que esto ocurra el ente debe ser perfecto en algún sentido y también estar en acto[513]. Como ambas son condiciones del ser, es evidente que son nociones equivalentes[514]. La correspondencia junto con probar la trascendentalidad de la noción de bien, pone de manifiesto que todo ente por el sólo hecho de existir es bueno y por tanto apetecible[515]. En este contexto la noción de apetito señala la tendencia de todo ser, racional o no, a su conservación en el ser, es decir a su plenitud. La tendencia particular de cada ente a su propio bien, pone de manifiesto que el objeto apetecido es un bien particular proporcionado a cada ente[516].

Sin embargo, a través del bien particular, cada ente tiende al bien perfecto en el que consiste la bondad divina[517]. De aquí puede concluirse que, así como todos los entes son verdaderos porque se adecúan con la esencia divina en cuanto causa ejemplar, son buenos, porque tienden a la semejanza divina en cuanto causa final. Esta tendencia revela, por una parte, que el bien es difusivo, asunto en el que ahondaremos en el próximo apartado, y por otra, que Dios atrae hacia sí a las criaturas provocando en ellas el deseo[518].

Este tipo de atracción es posible, porque al poseer la plenitud del ser, también posee la plenitud de bien, lo que lo convierte en el objeto más deseable. Este deseo equivale al apetito o tendencia de las criaturas por el Creador en cuanto bien supremo. La tendencia del ente hacia su bien particular, y en él a Dios en cuanto fin, supone un movimiento de algo imperfecto a su propia perfección[519]. Aunque todo ente por serlo es bueno, tiene la capacidad de perfeccionarse por actos añadidos a su

---

[513] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 1, InC.*

[514] *Para un estudio sobre la equivalencia de ambas nociones, véase: Aertsen, "Filosofía cristiana ¿Primacía del ser versus primacía del bien?", Anuario Filosófico, 2000 (33), 339-361.*

[515] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 293.*

[516] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales …, p. 193.*

[517] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 24.*

[518] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 37.*

[519] *Cfr. Tomás de Aquino, Comentario de la ética a Nicómaco, Traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, Ediciones Ciafic, 1983, libro I, lec. 1, 9.*

esencia primaria. Así pasa de ser bueno según algún respecto a ser bueno de modo absoluto[520]. Aunque este movimiento se da en todos los entes, hay algunos que son conscientes de su propio fin y de las acciones que deben realizar para alcanzarlo. La autoconciencia supone una mayor perfección, por tanto, mayor bondad. De este aspecto del bien nos ocuparemos en el siguiente apartado.

3.3. El bien en cuanto perfección

La tesis central de este capítulo consiste en mostrar que los atributos divinos equivalen a las nociones trascendentales que sirven de fundamento al ser de las criaturas, por lo que es posible sostener que son un vestigio del Creador. Esta idea se puede expresar con mayor claridad en el caso del bien en cuanto perfección, ya que Dios es el ser perfecto y también el sumo bien[521]. Ambas características revelan un doble movimiento: Dios que es perfecto, por serlo crea a su semejanza, y en este acto creativo hace participar de su bondad a sus criaturas. Y, por otra parte, un movimiento de retorno, por el que las criaturas al actualizar sus potencias se perfeccionan alcanzando su bondad que consiste en asemejarse a Dios que al ser el sumo bien actúa como causa final[522].

El primer aspecto del problema, subraya la bondad de las criaturas *secundum quid*, es decir, desde el punto de vista de su forma; lo que quiere decir que todo ente por ser es bueno en algún sentido. La primera bondad de los entes, destaca la equivalencia entre ser y bondad, igual que en el caso de la verdad en la que todo ente es verdadero, por el sólo hecho de existir[523]. Sin embargo, así como en la verdad hay un segundo nivel que corresponde al conocimiento, en el de la bondad concierne a la acción buena, que es consecuencia de la perfección del ente[524]. La acción es una

[520] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 308.*
[521] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 37.*
[522] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 24.*
[523] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 3, ad. 1.*
[524] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G, III, c. 3.*

perfección del ente, y lo hace pasar de ser bueno *secundum quid*, a ser bueno de modo absoluto.

Aunque en todos los seres vivos hay una actualización de las potencias por medio de la acción, este proceso se da en el hombre en un modo especial, ya que posee una facultad volitiva, que tiende al bien conociéndolo en un modo intelectual. Es por este motivo, que nos ocuparemos de él en este trabajo. En el siguiente pasaje Santo Tomás muestra la forma en que el hombre difunde el bien a los demás, y por tanto se asemeja al Creador:

> *Las cosas tienden a la semejanza divina porque Dios es bueno, según dijimos. Y Dios, precisamente por ser bueno, prodiga el ser a los demás, pues cada cual obra en cuanto que es actualmente perfecto. Luego las cosas, en común, desean ser causas de otras para asemejarse a Dios. Esto demuestra que cuando un ser tiene una virtud más perfecta y sobresale más en el grado de bondad, tiene un apetito más universal del bien y lo busca y produce en las cosas más distanciadas de él. Pues los seres imperfectos sólo tienden al bien propio del individuo; sin embargo, los perfectos tienden al bien de la especie; y los más perfectos que éstos al bien del género; y Dios, que es perfectísimo en bondad al bien de todo ser*[525].

Aquí se ve con claridad el doble movimiento del que hablábamos anteriormente: por una parte, Dios causa el bien, junto con el ser en sus criaturas; y por otra, las criaturas tienden a asemejarse a Dios imitando su bondad. En el caso del hombre que posee una naturaleza racional, tiene dos facultades que lo distinguen de los demás seres vivos: puede conocer intelectualmente y amar libremente[526]. Como el obrar sigue al ser, por medio de estas dos facultades, es capaz de conocer y amar a Dios de un modo semejante al que él se conoce y se ama, condiciones que permiten que la naturaleza humana sea perfeccionable por la gracia[527]. Sin embargo, sin la intervención de la gracia, logra conocer tanto la verdad como aquello que es verosímil, conocimientos que se distinguen por medio de la ley natural, que consiste en una luz intelectual que le permite discernir entre lo verdadero y lo falso. Si se deja

[525] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 24.*
[526] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 106.*
[527] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 106.*

guiar por la verdad, advertirá que su vida tiene un fin sobrenatural, al que debe encaminarse por medio de las buenas obras[528]. De lo anterior, puede deducirse que se perfecciona por medio de su operación, que consiste en actuar guiado por la voluntad, que tiende al bien en cuanto fin[529].

No obstante, la operación en cuanto tal, por tratarse de una acción inmanente, perfecciona al sujeto volviéndolo bueno[530]. Esto acontece cuando el ser humano actúa según la virtud moral, que consiste en un hábito electivo que modera las inclinaciones de los apetitos para disponerlos a actuar según la recta razón[531]. Por medio de la virtud el hombre se perfecciona y es capaz de elegir bien, elección que le permite difundir el bien por medio de sus buenas obras[532]. Así, aquel que es generoso es capaz de dar a cada uno el dinero que necesita sin derrocharlo, y el caritativo de procurar el bien para todos sus semejantes. Entonces, la criatura humana refleja la bondad del Creador, aunque muy débilmente por medio de sus acciones, realizadas libres y amorosamente.

3.4. El bien en cuanto fin

La última característica del bien que destacaremos aquí, es su carácter de fin. Es consecuencia directa del bien en cuanto perfección, ya que el fin de un ente consiste en alcanzar su propia plenitud[533]. El obrar por el bien, puede tener dos acepciones: o permanecer en la existencia o perfeccionarse hasta alcanzar la plenitud de su forma

---

[528] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 108.*

[529] *Para un estudio sobre la acción buena guiada por la inclinación afectiva, véase: Tabossi, Gabino, "El conocimiento del bien por connaturalidad afectiva. El dinamismo integral de la prudencia en la IIae-IIae de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino", Revista Teología, Universidad Católica argentina, Buenos Aires, Vol.53, Núm. 120, agosto 2016, pp. 100-120.*

[530] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, Rialp, Madrid, 1966, p. 16.*

[531] *Cfr. Aristóteles, Ética a Nicómaco, Ed. Bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, libro II., c. 2.*

[532] *Para un estudio más detallado sobre la virtud como hábito electivo, véase: Rodríguez Luño, Ángel, Ética General, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 191-193.*

[533] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 3.*

en la que consiste su propio bien[534]. Hay dos niveles en los fines: en primer lugar, el fin de cada criatura, que consiste en su bien propio; y en segundo lugar, la tendencia de cada ente hacia el último fin, que es también el bien perfecto[535].

Cardona, al explicar los dos niveles de bien al que tienden las criaturas, sostiene, siguiendo a Santo Tomás, que Dios es el bien *simplíciter*, que comunica su bondad a todas las demás criaturas que son bienes participados[536]. Como el bien tiene carácter de fin, Dios en cuanto bien perfecto es la causa final de todo el universo. Sin embargo, como cada criatura participa del sumo bien, porque es creada a su semejanza, su bien particular consiste en alcanzar la plenitud de su forma, por la que es llamada buena[537].

Una de las razones por las que Dios crea el universo según Santo Tomás, es comunicar su bondad[538]. Este objetivo se consigue de mejor modo utilizando una multitud de entes ordenados que uno sólo, ya que las criaturas participan del ser y las perfecciones divinas de un modo particular y por tanto limitado[539]. Entonces, Dios es el bien común de todos los entes, porque es el fin último de cada uno de ellos. Pero las criaturas no pueden alcanzar su propia plenitud de manera individual, deben ocupar el lugar que les corresponde en el orden del universo, porque la totalidad del universo refleja mejor la bondad divina que cada una de ellas[540].

Dios, cuya imagen es el fundamento del orden del universo, es el bien común del que todos los entes participan. La participación del mismo principio genera, según Cardona, una "comunidad causal", ya que todos los entes han sido creados buenos por Dios que es el sumo bien[541]. Esta multitud se ordena utilizando como criterios los distintos tipos de fines: los bienes honestos son aquellos que tienen carácter de fin, por lo que son apetecidos por sí mismos. Estos fines se ordenan al fin último, y orientan hacia él a las distintas criaturas. Existen también fines intermedios que, aunque son apetecidos por sí mismos, por lo que tienen carácter de fin, también son

---

[534] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 16.*
[535] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G, I, c. 16.*
[536] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, p. 26.*
[537] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, p. 27.*
[538] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 17.*
[539] *Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 45.*
[540] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, p. 45.*
[541] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, p. 30.*

apetecidos por otro, por lo que constituyen un medio para alcanzar un fin mayor. En cambio, los bienes útiles sólo conducen a los entes a la participación de un fin distinto de ellos[542].

El cosmos constituye una comunidad de orden en la que los entes más perfectos poseen las cualidades de los más imperfectos de un modo superior, por lo que les ayudan a orientarse hacia el último fin[543]. Aunque Dios en cuanto bien supremo es extrínseco a la creación, cada criatura y el conjunto de ellas se orienta hacia él para manifestar su bondad[544]. En el próximo capítulo nos ocuparemos especialmente del orden del universo, y del modo en que comunica la bondad divina. Ahora queremos destacar que hay algunas criaturas, que, por poseer un apetito racional, son conscientes del fin al que tienden, y así como conocen la verdad pueden amar el bien[545]. El amor se enciende en ellas al constatar la bondad y la belleza de las criaturas, por medio de las que reconoce al Creador como el sumo bien[546].

Reinhardt, al explicar en qué consiste la imagen natural de Dios en el hombre, sostiene que se trata de su capacidad de conocer y amar a Dios. Esto es posible, porque tiene un alma espiritual con inteligencia y voluntad, que le permiten amar y conocer la verdad y el bien[547]. En la racionalidad consiste la imagen natural de Dios en la criatura humana, que se perfecciona amando el bien y la verdad y actuando con ellas como modelo. Así, la imagen natural de Dios adquiere una semejanza con la divinidad consentida libremente por el individuo virtuoso que se encamina hacia el Creador por medio de sus buenas obras[548].

Santo Tomás sostiene que es posible conocer a la causa por medio de sus efectos de distintos modos: si el efecto se adecúa completamente a la causa nos permite conocer de ella su *quididad*, cosa que no ocurre en el caso de las criaturas y el Creador. Otro modo más imperfecto consiste en que los efectos, por el hecho de existir, nos revelan la existencia de la causa; y la revelación puede ser más completa,

---

[542] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, p. 27.*
[543] *Cfr. Cardona, Carlos, La metafísica del bien común, p. 32.*
[544] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G, III, c. 17.*
[545] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 109, a. 2, ad. 1.*
[546] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 2.*
[547] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 109.*
[548] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 162.*

mientras más perfecto sea el efecto[549]; es el caso de los entes creados, que al estar más alto en la escala del ser, más expresivamente manifiestan a su Creador. Es por este motivo, que el hombre al ser bueno y hacer el bien a aquellos que lo rodean, se asemeja más al Creador y además de su existencia nos permite conocer su bondad.

Sin embargo, existe otro camino de ascenso de las criaturas hacia Dios, que consiste en la contemplación del universo creado. Al descubrir algunos rasgos de bondad y belleza en el mundo sensible, el corazón humano se inflama de amor y busca al autor tras su obra[550]. Además de ser atraídos por el amor del bien y el conocimiento de lo verdadero, el hombre puede descubrir a Dios en el universo por medio del deleite de los sentidos. Es por este motivo, que la tercera noción trascendental que abordaremos aquí es la belleza.

[549] *Cfr. Tomás de Aquino, Exposición del "De Trinitate" de Boecio, q. 1, a. 2, InC.*
[550] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G, II, c. 2.*

4. La belleza como derivada del bien y la verdad

Cuando Santo Tomás enumera en el *De Veritate* las nociones trascendentales, no incluye en su lista a la belleza, asunto que genera un debate sobre la categoría trascendental de la misma[551]. Una corriente de pensamiento lo admite como un trascendental y sostiene que lo que explicita del ente es el deleite a la vista, lo que implica una relación con la facultad cognoscitiva[552]. Sin embargo, otros autores refutan este argumento ya que la relación con el intelecto es propia de la verdad y el deleite del bien, por lo que la belleza más que un trascendental independiente sería una noción derivada de ambos[553]. El argumento se ve reafirmado porque las veces que Santo Tomás habla de la belleza en la *Suma Teológica* lo hace en relación al bien y no le dedica a ella una cuestión específica[554].

En este trabajo nos inclinaremos por la última línea de pensamiento, ya que uno de los objetivos del presente capítulo es relacionar los trascendentales con los nombres divinos, y aunque Dios es reconocido como la fuente de la belleza, no figura como uno de sus atributos en la primera parte de la *Suma Teológica*, sino que se trata de una conclusión a la que el observador debe llegar por medio de un acto contemplativo[555]. No obstante, puede considerársela como un vestigio de Dios en su obra, ya que al complacer a los sentidos genera en el hombre una búsqueda intelectual del autor de todo lo creado.

---

[551] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 325.*
[552] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza, Barcelona, Editorial Herder, 1965, pp. 66-68.*
[553] *Cfr. Forment, Eudaldo, "La trascendentalidad de la belleza", Thémata. Revista de Filosofía, Universidad de Barcelona, Núm. 9, 1992, p. 181.*
[554] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 341-343.*
[555] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 180, a. 2, ad. 3.*

4.1. La belleza y el deleite

En el siguiente pasaje Santo Tomás compara el bien y la belleza:

> *Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso se canta al bien por bello. Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de fin, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello aquello cuya vista agrada. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal*[556].

Si bien ambas nociones se relacionan con la forma, parecen distinguirse en el efecto que producen en el sujeto, ya que el bien al ser apetecible adquiere carácter de causa final, en cambio la belleza al deleitar a los sentidos, en particular a la vista y al oído, se relaciona con la causa formal. Sin embargo, todo aquello que es apetecido y alcanzado por aquel que lo apetece, tiene como consecuencia el deleite, sea en un plano sensitivo o en uno intelectual.

La relación del placer estético con la facultad cognoscitiva del hombre le añade a la belleza una condición de sobreabundancia, ya que el acto contemplativo deja libre al objeto contemplado, porque al tratarse de un goce intelectual no requiere poseerlo[557]. El hombre puede gozar de la belleza en ámbitos muy distintos: en la contemplación de la naturaleza, de un razonamiento bien hecho o de un acto virtuoso, gracias a su condición trascendental que la pone en relación con el acto de existir[558]. Son bellos todos los existentes, en cualquier categoría que se encuentren que causen placer a la vista, es decir, al hombre que los contempla. Como se trata de

---

[556] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 4, InC.*
[557] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 69.*
[558] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 71-72.*

un sujeto racional, puede ascender por los seres singulares bellos, desde aquellos que ostentan una belleza que es producto de sus cualidades físicas, como la inmensidad del mar, hasta aquellos que poseen una belleza espiritual, como los hombres buenos; hasta llegar a descubrir la belleza del Creador de todas las cosas bellas[559]. El ascenso por los entes bellos hasta la raíz de la belleza, nos hace preguntarnos por su esencia, asunto del que nos ocuparemos en el próximo apartado.

4.2. Los componentes de la belleza

Ya hemos dicho que una de las características esenciales de la belleza es que agrada a la vista, lo que admite en ella una perfección que radica en su forma[560]. Esta perfección supone tres elementos que Santo Tomás recoge de la tradición agustiniana: modo, especie y orden[561]. Aunque atribuye las tres cualidades a la "condición de posibilidad" de la existencia del objeto bueno, al estar erradicadas en la forma del objeto pueden identificarse con la belleza y dar cuenta del goce estético[562].

En Aristóteles y en Santo Tomás, la forma es uno de los modos de entender la substancia, ya que la causa formal es la que comunica tanto el ser a la materia como su modo de actuar[563]. Es por este motivo, que una perfección de la forma tiene como consecuencia una proporción entre los elementos que componen el objeto, una cierta integridad o plenitud de la causa formal, ya que la mutilación no es considerada bella; y una cierta claridad o resplandor, que es causada por las dos propiedades anteriores[564].

---

[559] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 74-76.*
[560] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 4, ad. 1.*
[561] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 5, InC.*
[562] *Cfr. Eco, Umberto, Il problema estético in Tomaso D' Aquino, Valentino Bompiani, Milano, 1970, pp. 265-267.*
[563] *Cfr. Tomás de Aquino, El ente y la esencia, Pamplona, Eunsa, 2002, n. 5.*
[564] *Cfr. Aertsen, Jan A., La filosofía medieval y los trascendentales…, p. 328.*

Los tres elementos corresponden al modo en que se estructura un ente individual bello, y también un conjunto de entes que producen a la vista un resultado armónico. Así, los tres componentes formales fundamentarán tanto la estructura de los entes particulares, como la del universo en general, asunto del que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

4.2.1. La armonía o proporción

La proporción consiste en la conveniencia entre los principios de un ente[565]. Esto se da en un primer momento entre la materia y la forma, ya que la forma no puede concretarse en una substancia si no está en una materia, luego entre la substancia y los accidentes, y finalmente entre esencia y existencia, ya que el acto de ser perfecciona a la forma. Entre ambos hay una relación de conveniencia, puesto que a la esencia que tiene la capacidad de existir, le conviene el acto de ser[566]. La conveniencia entre los principios constitutivos del ente, convierte a la proporción en un elemento metafísico, puesto que un ente sin ninguna proporción entre sus partes no podría ser, ya que en él no habría unidad substancial; lo que implica que cada ente, por el sólo hecho de ser, es también proporcionado y por tanto bello[567].

Las criaturas participan de la belleza supra-sustancial que es Dios, que la posee en un modo simple y unitario, según los tres elementos señalados anteriormente[568]. En consecuencia, como Dios crea a su semejanza infunde su armonía en todos los ámbitos de la vida: así, puede ser bello por ser proporcionado tanto un acto honesto, como la estructura del cuerpo humano[569].

---

[565] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 90-91.*
[566] *Cfr. Eco, Umberto, Il problema estético in Tomaso D' Aquino, pp. 111-115.*
[567] *Cfr. Eco, Umberto, Il problema estético in Tomaso D' Aquino, pp. 113-115.*
[568] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 5, n. 340.*
[569] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 145, a. 2, InC.*

La proporción se manifiesta en el universo de tres modos: por medio de la simetría, la armonía y el ritmo[570]. La simetría consiste en un conjunto acompasado de partes que forman un todo. La figura simétrica por excelencia es el círculo, cuyas partes son todas equidistantes del centro. Implica orden y proporción entre las partes, lo que produce un goce estético en el observador. Puede darse tanto en la naturaleza, como en la arquitectura y las artes plásticas[571]. En cuanto al orden en la naturaleza, pueden observarse tres niveles: en primer lugar, hay un orden de las partes con respecto a un todo, que hacen posible la existencia del ente. En segundo lugar, hay un orden entre los distintos tipos de entes, que permiten formar un todo armónico que compone el universo en su totalidad[572]; y finalmente, cada ente en particular, y también la totalidad del universo, se ordenan a Dios en cuanto último fin, deseando retornar a él que es tanto su primera causa como su causa final[573].

El segundo aspecto de la proporción es la armonía, concepto que tiene su origen en la música y consiste en un acorde simultáneo de sonidos[574]. Al aplicarse a la proporción, se refiere a la relación de distintos elementos con una unidad como referencia[575]. A diferencia de la simetría, puede darse en todos los ámbitos de la experiencia, ya sea sensible o intelectual[576]. Desde el punto de vista ontológico, consiste en la adecuación del ente consigo mismo, y desde el cosmológico, tanto con la causa ejemplar como con la realización de su propia finalidad[577]. Ambos órdenes garantizan una armonía interna del ente, y una relación armónica con el conjunto de entes con el que compone un todo que hace referencia a una unidad superior[578].

Desde el punto de vista cosmológico, el ejemplo más ilustrativo en Santo Tomás es el mundo en cuanto unificador de una multitud de entes que se ordenan de múltiples maneras, pero que forman parte de un mismo universo. La creación en su totalidad, puede ser considerada una imagen de la providencia divina, ya que además de mantener en la existencia a cada ente individual, los ordena a todos hacia Dios en

---

[570] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 91.*
[571] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 92.*
[572] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 5, n. 340.*
[573] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 3, n. 307.*
[574] *Cfr. Lovato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 92.*
[575] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 34-35.*
[576] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 180, a. 2, ad. 3.*
[577] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 73, a. 1, InC.*
[578] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 6, n. 363.*

cuanto causa final[579]. En cambio, desde el punto de vista antropológico, hay una proporción armónica entre el sentido externo del hombre y el objeto que percibe, entre su inteligencia y el objeto conocido. Este tipo de conveniencia funda el valor estético, ya que la belleza consiste en la contemplación de una verdad proporcionada a nuestra capacidad cognoscitiva[580]. Desde el punto de vista moral, hay armonía en los actos del hombre virtuoso que están regulados por la recta razón y tienen como resultado la paz del espíritu que es producto de la armonía interior[581].

El tercer elemento de la proporción es el ritmo. También proviene del lenguaje musical y consiste en una sucesión de sonidos ordenados con distinta duración e intensidad entre ellos[582]. Puede aplicarse a todas las realidades en que existe movimiento, como el movimiento de los cuerpos celestes o las estaciones del año que se suceden a intervalos regulares. Todos los entes constituidos por materia y forma están sometidos al movimiento, por lo que tienen una existencia rítmica[583].

4.2.2. La integridad

El segundo elemento esencial de la belleza es la integridad, que consiste en una cierta perfección que implica que un ente determinado posee todas sus partes esenciales[584]. La integridad supone una cierta perfección en la forma, por lo que se trata de un grado de plenitud al realizar la propia naturaleza, esta concordancia en cuanto a su causa formal hace que percibamos al ente como bello[585]. Esta característica de la belleza se relaciona también con la causa ejemplar, ya que una

[579] *Eco, Umberto, Il problema estético in Tomaso D' Aquino, pp. 121-123.*
[580] *Cfr. Eco, Umberto, Il problema estético in Tomaso D' Aquino, pp. 123-125.*
[581] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 145, a. 4. InC.*
[582] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 93.*
[583] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 93.*
[584] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 86.*
[585] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 87-89.*

naturaleza íntegra es aquella que se adecúa con dicha causa, realizando así la verdad ontológica[586].

La adecuación de la cosa con su causa ejemplar, atrae tanto a la vista como al apetito del hombre y la convierte en un objeto digno de ser amado y contemplado, ya que lo bello y lo bueno son cualidades que hacen amables a aquellos que las poseen[587]. Una consecuencia del amor que suscita la belleza de los objetos íntegros, consiste en que a partir del amor de las realidades sublunares, que por ser materiales son imperfectas, los hombres buscan la belleza perfecta en la que consiste Dios, que es digno de amor por sobre todas las cosas[588].

4.2.3. El esplendor o claridad

La tercera característica esencial de la belleza es el esplendor o claridad. Surge de la nitidez de los colores, que al ser resaltados por la luz exterior agradan a la vista. Así, los colores brillantes son considerados bellos[589]. Sin embargo, este término también se utiliza en el caso de las ideas, que para ser inteligibles deben ser "claras y distintas"[590]. Esto es posible gracias al intelecto agente que las abstrae de los entes materiales iluminando el fantasma que se encuentra en la imaginación[591]. Tanto la claridad de la imagen que agrada a la vista, como la evidencia intelectual, surgen de la forma, ya que hace que la cosa sea lo que es, y además que sea inteligible; por lo que puede sostenerse que es la manifestación del ser de la cosa. Así, cuando dicha forma resplandece es considerada bella[592].

---

[586] *Cfr. Eco, Umberto, Il problema estético in Tomaso D' Aquino, pp. 129-131.*
[587] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 9, n. 407.*
[588] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 9, n. 421.*
[589] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 96.*
[590] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 97.*
[591] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 84, a. 6, InC.*
[592] *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 98-99.*

Santo Tomás, comentando a Dionisio, sostiene que Dios es la fuente de la belleza y que cada una de sus criaturas participa de ella según su naturaleza se lo permite[593]. Utilizando la imagen de la luz afirma que el resplandor es consecuencia de la perfección de la forma, por lo que aumenta en las criaturas más perfectas[594]. Los rayos divinos también son fuente de la iluminación intelectual, ya que tienen la fuerza para remover la ignorancia e infundir a los intelectos la energía para poder entender[595]. Así, el resplandor tiene un aspecto que agrada a la vista, y otro que ilumina al intelecto.

El último aspecto del resplandor que abordaremos hace referencia a la vida espiritual[596]. En el caso de la honestidad, se considera bella porque es regulada por la razón. Los actos virtuosos por ser razonables le otorgan cierto resplandor a aquel que los realiza, y pueden ser captados por un hombre puro de corazón y de mirada limpia, apto para las realidades del espíritu[597]. En este hombre, el resplandor de la honestidad inflamaría su corazón de amor y de gozo. El último ejemplo supone una relación entre un acto honesto y un hombre que lo conoce[598]. El primero resplandece porque encarna la imagen ideal del hombre que vive según la razón, y el segundo puede conocerlo, porque gracias a su inteligencia es capaz de captar la forma, que es aquello que es inteligible en las cosas. Entonces puede concluirse que el resplandor al igual que todas las características de la belleza, pueden ser conocidas por el hombre que es inteligente, porque brotan de criaturas que tienen una estructura inteligible. Es por este motivo, que la belleza aumenta de grados desde las criaturas sensibles hasta la que puede encontrarse en los hombres virtuosos o en las realidades inteligibles.

---

[593] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 5, n. 339.*
[594] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 5, n. 345-347.*
[595] *Cfr. Tomás de aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 4, n. 327.*
[596] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th, II-II, q. 145, a. 2, InC.*
[597] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th, II-II, q. 145, a. 2, ad. 2.*
[598] *Cfr. Eco, Umberto, Il problema estético in Tomaso D' Aquino, pp. 148-150.*

4.3. La belleza como vestigio de la divinidad en la construcción del universo

A lo largo del parágrafo hemos mostrado que el bien se identifica con la belleza, porque es causa de deleite. Sin embargo, se distingue de ella, porque al deleitar a la vista tiene una relación con el conocimiento, aspecto en el que se asemeja a la noción de verdadero[599]. No obstante, podemos identificar algunas características propias de la noción de belleza, como la proporción, la integridad y el resplandor, que hacen posible el deleite en aquel que contempla algún objeto, ya sea natural o artificial, que las posee.

Las tres condiciones se encuentran en el universo creado, porque Dios que es la bondad y la belleza por excelencia, al crear, al igual que todos los artistas, deja su huella en aquello que crea[600]. La belleza cósmica, que puede observarse en los distintos planos de la existencia, nos muestra que el universo ha sido creado siguiendo parámetros racionales que le permiten a un hombre inteligente deleitarse al descubrirlos.

Así, el científico se deleita al contemplar los movimientos de los electrones en el átomo, y un astrónomo al mirar por el telescopio las órbitas de los distintos planetas. El deleite contemplativo sólo es posible para un ser racional, porque se trata de un goce estético causado por propiedades de los entes que superan a la captación sensible. Así, la belleza, igual que la verdad, implica una relación de un Creador inteligente que, por identificarse con ella en su máximo resplandor, crea seres bellos; con un hombre inteligente capaz de deleitarse al contemplarlos[601].

Ya hemos dicho, que cada criatura participa de la belleza del Creador según su propia naturaleza se lo permite. Esto supone que en el cosmos hay tantos grados de belleza como de perfección, que están determinados por los diversos grados de participación en el ser de cada una de las criaturas[602]. En el hombre Dios manifiesta

---

[599] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 4, InC.*
[600] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 3, n. 307-310.*
[601] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, a. 3. InC.*
[602] *Cfr. Tomás de Aquino, Commento ai nomi divini de Dionigi, cap. IV, lec. 6, n. 363-364.*

su destreza de artista creando un ser entre el cielo y la tierra, capaz de utilizar la creación a su servicio, pero de reconocer y adorar al Creador de todo. En el próximo capítulo veremos en qué sentido el universo es imagen de Dios de un modo más completo que cada una de sus criaturas, y cómo el ser humano, por ser espiritual, lo manifiesta más perfectamente que la totalidad del cosmos.

CAPÍTULO TERCERO: EL UNIVERSO Y EL HOMBRE COMO IMÁGENES DEL CREADOR

De acuerdo con lo que se ha hecho hasta aquí, parece que los trascendentales son vestigios de la divinidad en la creación, y que cada criatura es signo del Creador, así como una obra de arte lo es de su artista; razón por la que ahora indagaremos en qué sentido el Aquinate sostiene que todo el universo representa mejor a su autor que una sola de sus criaturas, constituyendo una imagen imperfecta de él.

I. El universo como manifestación de la divinidad

Para introducir esta perspectiva, se retomará el *Timeo* de Platón. En el diálogo, el discípulo de Sócrates se pregunta por la causa del universo y sostiene que, para investigar su origen, hay que distinguir dos realidades: lo que existe siempre sin haber nacido; y lo que nace siempre sin existir nunca[603]. Y a continuación afirma que todo lo que nace proviene de una causa, porque sin una causa nada puede nacer[604]. Finalmente, concluye que, cuando el artista utiliza como modelo aquello que es inmutable y se inspira en su virtud, construye una obra buena. Pero, cuando utiliza como modelo eso que es perecible, su obra es mala y falta de belleza[605]. En el argumento se ve con claridad que Platón atribuye la causa del mundo sensible al mundo de las ideas y a un demiurgo que lo crea utilizándolo como modelo[606].

---

[603] *Platón, Timeo, 28 ab.*
[604] *Platón, Timeo, 28 ab.*
[605] *Cfr. Platón, Timeo, 28 ab.*
[606] *Hay una amplia literatura que discute si el demiurgo se identifica con las ideas y sobre el carácter noemático del mismo; asunto que no se discutirá en este trabajo. Sin embargo, la mayoría de los autores concuerdan en admitir que tanto las ideas como el demiurgo tienen*

Según algunos autores de la tradición de la escuela de Tubinga, hay una doctrina no escrita en Platón que sostiene que la causa de todo se reduce a unos pocos principios. Según el testimonio de Aristóteles, son dos: el uno y la diada, que son causa de la forma y de la materia, e incluso del bien y del mal, ya que son causa, por una parte, de todo lo unitario que se encuentra en la realidad, y por otra, de todo lo múltiple que hay en ella[607].

El proemio del *Timeo* puede interpretarse siguiendo la doctrina no escrita de Platón, es decir, en clave de principios causales. Por lo que puede sostenerse que los tres tipos de realidades que se han señalado anteriormente son axiomas del mundo sensible: A) La distinción entre lo que siempre es y lo que deviene. B) Todo lo que deviene tiene una causa. C) La excelencia de lo producido está determinada por el modelo que contempla el artífice[608]. Así, tanto las ideas, que son las realidades que siempre son y nunca devienen, como el artífice, que en el *Timeo* puede identificarse con el demiurgo, son causas de aquello que deviene, es decir, del mundo sensible.

Otra obra platónica en que lo sensible y lo inteligible se ponen en relación es *La República*. En este texto, Platón relaciona las dos realidades a través de la alegoría de la caverna. Los prisioneros que están obligados a mirar solamente las sombras de los objetos que se proyectan en la pared, descubren que lo percibido es el reflejo de las cosas, cuando uno de ellos es liberado y obligado a ascender al mundo real, orbe que debe ir descubriendo paulatinamente para no quedar cegado por la luz del sol vista directamente[609]. En el diálogo, el interior de la caverna representa al mundo sensible que siempre cambia y es conocido por los sentidos, y el mundo exterior, a la realidad inteligible que se capta con la inteligencia. Las dos realidades se relacionan porque la primera es un pálido reflejo de la segunda; lo que puede probarse, porque el

---

para Platón un carácter de principio del cosmos sensible. Sobre este problema véase: Tonelli, Malena, "La compleja relación entre el Demiurgo y la Khóra del Timeo y la doctrina de los principios atribuida a Platón," Actas de la VIII Jornada de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 27 al 29 de abril, 2011, pp. 1-14, y también: Reale, Giovanni, Platón: En busca de la sabiduría secreta, Empresa Editorial Herder, Barcelona, 2002, pp. 175-197.

[607] *Cfr. Tonelli, Malena, "La compleja relación...", p. 3.*
[608] *Cfr. Tonelli, Malena, "La compleja relación…", p. 8.*
[609] *Cfr. Platón, República, Gredos, Madrid, 2011, p. 514a -515e.*

prisionero debe adaptar paulatinamente su órgano cognoscitivo y no puede conocer el mundo exterior inmediatamente. Platón describe el ascenso desde la caverna en pasos sucesivos en los que el prisionero va adaptando la vista a la luz exterior. Con este objetivo, en primer lugar, mira el reflejo de los objetos en el agua, luego los objetos mismos. Después el cielo de noche, y finalmente dirige su vista al sol y descubre que es el que hace visible todas las cosas[610].

En la doctrina de Santo Tomás de Aquino, tanto el demiurgo como las ideas del mundo inteligible que son contempladas por él, se identifican con la Divinidad, que contiene en su esencia las ideas de todas las cosas que va a crear, y que tiene la fuerza creadora para producir entes subsistentes[611]. Algunos autores distinguen la idea del concepto, definiendo la idea como aquello que prefigura una cosa que está por hacerse[612]. Desde esta perspectiva, puede considerarse a las ideas como causas ejemplares, ya que uno de sus efectos es la producción de lo entendido a manera de imitación de dicha idea[613]. Por este motivo, la idea debe pensarse como externa a la cosa, por lo que se encuentra en un mundo inteligible, al modo platónico, o en un intelecto que tiene relación con la cosa. Santo Tomás resuelve el dilema situando las ideas en el intelecto divino, ya que el universo no es producido por azar, sino que corresponde a la economía de la inteligencia supra mundana que lo ha causado, lo corrige y complementa[614]. De aquí es posible inferir que el mundo ha sido creado por Dios según su designio, y que en la esencia divina hay una idea del universo que cumple la función de causa ejemplar[615].

Si la esencia divina y la idea que sirve de causa ejemplar se identifican, puede sostenerse que aquello que es creado utilizando a la idea como modelo, la manifiesta en algún respecto, porque, como ya hemos explicado en el segundo capítulo de este

---

[610] *Cfr. Platón, La República, 516a-516e.*

[611] *Es importante tener en cuenta que para Santo Tomás, la idea es el modo en que cada ente participa de la esencia divina, asunto que se ha explicado en el primer capítulo de la tesis.*

[612]Sobre este asunto véase: Sacchi, Mario E., "La causalidad ejemplar de las ideas divinas," *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Tomo 30, Núm. 61, 1er semestre 1993, p. 47.

[613] *Cfr. Sacchi, Mario E., "La causalidad ejemplar de las ideas divinas", p. 46.*

[614] *Cfr. Sacchi, Mario E., "La causalidad ejemplar de las ideas divinas", p. 49*

[615] *Cfr. Sacchi, Mario E., "La causalidad ejemplar de las ideas divinas", p. 51.*

trabajo, por medio de la observación del mundo es posible conocer al Creador, aunque sea de un modo analógico[616].

Como hemos indicado en el capítulo anterior, antes que Santo Tomás, San Agustín utiliza el universo como un camino para encontrar a Dios, cuando interroga a las distintas creaturas por su creador:

> *Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Se engaña Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron[617].*

Aquí el orbe de lo creado actúa como un signo de su autor, porque hay un hombre que sabe interrogarlo. Es por este motivo que puede sostenerse que la creación manifiesta y oculta al mismo tiempo, ya que Dios le permite al hombre que lo descubra si quiere. Así lo expresa San Agustín:

> *Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él». Y exclamaron todas con grande voz: Él nos ha hecho. Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza[618].*

A continuación de este pasaje, el Santo de Hipona sostiene que los hombres que logran interrogar a las cosas y entender su respuesta son aquellos que pueden contrastar lo que ven con la verdad interior. En este caso el cosmos manifiesta algo

---

[616] *Sobre la multiplicidad de atributos divinos y la simplicidad de la esencia de Dios, véase: Herrera, Juan José, "Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos, ¿una contradicción?" Scripta Medievalia,, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Vol. 4, Núm. 2, 2011, pp. 45-62.*

[617] *Agustín de Hipona, Confesiones, L. X. 6.9.*

[618] *Agustín de Hipona, Confesiones, L. X. 6.9.*

más que su mera apariencia, permitiéndole al hombre buscar la causa de su existencia y descubrir así algunos vestigios de su autor[619].

1. Realidad, bondad y verdad

San Agustín, puede llegar a un conocimiento natural de algunas características del Creador por medio de las criaturas, porque en ellas hay vestigios de su autor. Estos vestigios son una primera manifestación de Dios en su obra. Nosotros nos ocuparemos principalmente de tres de ellos: la bondad, la verdad y la belleza, y en este apartado los relacionaremos con la noción de realidad con el fin de fundamentar posteriormente la idea de Santo Tomás de que el universo es imagen de Dios, manifestándolo así de modo más expresivo y completo. Para poner en relación el concepto de realidad con las nociones de verdad y bondad, partiremos definiendo estas expresiones. El vocablo "realidad" deriva del latino *res*, que indica todo aquello que existe con independencia del hombre, tanto de sus percepciones sensitivas como de sus constructos intelectuales[620]. Lo real en sentido clásico se opone tanto a aquello que es posible, y a lo que es meramente pensado; es decir, a los entes de razón. Se entiende por real aquello que está siendo ahora y que no depende en absoluto del observador; lo que lo constituye en una realidad objetiva. Esta realidad objetiva tiene dos características fundamentales: es buena y es verdadera[621].

La bondad de las cosas hace referencia, en primer lugar, a la tendencia de cada ente a su completa realización, es decir, a actualizarse totalmente, y a adecuarse con la razón que de ella hay en el intelecto divino. Santo Tomás se refiere a este asunto al investigar si Dios está compuesto de materia y forma. El Aquinate señala que Dios es sólo forma porque es bueno por esencia, y bondad, acto y forma se relacionan; en cambio, los entes creados son buenos por participación, por lo que están compuestos de una materia que se

[619] *Agustín de Hipona, Confesiones, L. X. 6.9.*
[620] *Cfr. Pieper, Joseph, El descubrimiento de la realidad, p. 16.*
[621] *Cfr. Pieper, Joseph, El descubrimiento de la realidad, p. 16.*

va actualizando poco a poco hasta alcanzar su plenitud, es decir, su forma completa[622]. La realización de su forma concuerda con el movimiento del ente hacia su fin, que coincide con su adecuación con la causa ejemplar.

Cuando Santo Tomás describe el acto creador de Dios, distingue tres momentos. En el primero da cuenta de la razón divina, de la acción creadora en general, y sostiene que Dios crea para comunicar su bondad. Sin embargo, inmediatamente señala el modo en que dicha comunicación se lleva a cabo: manifestándose en el universo. Y finalmente justifica la multiplicidad de criaturas que se ordenan formando una unidad, en vistas a la manifestación de la Divinidad señalada anteriormente[623]. El triple movimiento es posible gracias a que se trata de un Dios inteligente y libre, que crea seres bellos y buenos.

Osvaldo Lira, al estudiar los trascendentales según el Aquinate, identifica la belleza y el bien desde el punto de vista formal, ya que ambos hacen referencia a la plenitud y a la perfección del ente[624]. No obstante, admite que se diferencian en que la belleza tiene razón de causa formal, y la bondad de causa final, por lo que la bondad da a la actividad del agente la dirección del fin impulsándolo hacia éste por medio del deseo; y la belleza lo representa para que se deleite al conocerlo[625]. El atractivo del objeto a nivel del conocimiento, es el que pone en actividad al agente para realizar una obra; es decir, una idea bella es el origen de una obra buena[626].

Lira sostiene que la inteligencia y la voluntad se relacionan con la belleza y la bondad analógicamente. Y define la belleza como una posesión intencional representativa, ya que depende del conocimiento; y al bien como una posesión físico-entitativa, porque depende de la voluntad[627]. El doble correlato tiene algunas consecuencias: la primera de ellas es que el bien es deseado por la voluntad, porque se trata de un ente que tiene todas sus perfecciones, y la plenitud de un ente, que consiste en la realización completa de su forma, resulta atractiva. De aquí se desprende la segunda consecuencia: si la voluntad alcanza su objetivo, se deleita en su posesión. Algo similar acontece en el plano

---

[622] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 3, a. 2, InC.*
[623] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 47, a. 1, InC.*
[624] *Cfr. Lira Pérez, Osvaldo, La vida en torno, Centro de Estudios Bicentenario, Santiago de Chile, 2004, p. 12.*
[625] *Lira Pérez, Osvaldo, La vida en torno, p. 14.*
[626] *Cfr. Lira Pérez, Osvaldo, La vida en torno, p. 15.*
[627] *Cfr. Lira Pérez, Osvaldo, La vida en torno, p. 16.*

cognoscitivo: la belleza es el resplandor de la forma. Y dicho resplandor produce en aquel que lo contempla un gozo espiritual.

Como hemos señalado en el capítulo anterior, la belleza es consecuencia de la bondad y la verdad. Para que un ente real exista, son necesarias dos formas: una interna, que lo hace ser esto, y otra externa, que constituye su causa ejemplar y, por tanto, la medida externa del ente[628]. Santo Tomás sitúa las causas ejemplares en la esencia divina, por lo que la cosa real es verdadera si se adecúa con la idea; este ser verdadero es "condición de posibilidad" de su existencia, ya que, si la adecuación no se lleva a cabo, el ente no llega a existir[629].

Como ya hemos indicado, una de las características de la verdad es el desocultamiento de algo. Si se mira el asunto desde la Divinidad, es posible sostener que la cosa real se encuentra entre dos entendimientos: el humano y el divino. El intelecto divino tiene fuerza creadora, por lo que la causa ejemplar de las cosas que se encuentra en él hace posible tanto su existencia como su posibilidad de ser conocidas. En cambio, el intelecto humano conoce las cosas porque fueron creadas por otro intelecto, lo que las hace inteligibles. Así, la esencia de los entes reales consiste en una adecuación cognoscitiva, ya que está entre dos intelectos: por una parte, su verdad consiste en la adecuación con el intelecto divino y, por otra, son la medida del conocimiento humano. La doble adecuación arraiga al ente real en una verdad ontológica, ya que el encontrarse entre el conocimiento humano y el divino es "condición de posibilidad de la existencia de la cosa"[630].

La condición de verdadero hace posible que, a partir del conocimiento intelectual del mundo, el hombre pueda llegar a descubrir algunas características de su creador. Esto es posible porque, el intelecto divino tiene fuerza creadora y el intelecto humano puede sacar conclusiones a partir de algunos indicios. Así, la realidad, que es una creación divina, se transforma en signo de su autor, si es observada por una criatura inteligente, creada con un corazón deseoso de descubrir la causa primera de todas las cosas[631].

---

[628] *Cfr. Pieper, Joseph, El descubrimiento de la realidad, p. 27.*
[629] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 15. a. 3, InC.*
[630] *Cfr. Pieper, Joseph, El descubrimiento de la realidad, p. 137.*
[631] *Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 2.*

2. El universo en cuanto imagen de Dios

Un segundo modo en que puede considerarse el mundo, como manifestación de su autor, es en cuanto imagen, por cuanto una de sus características consiste en representar algo distinto de ella. Aunque hemos dicho que las criaturas irracionales son vestigios de Dios, y las racionales son imágenes suyas, Santo Tomás sostiene que el universo es imagen de Dios. Para aclarar este asunto precisaremos un poco más esta noción. Al distinguir la imagen del vestigio, Elders alude a una dificultad señalada por el Aquinate: si entre Dios y la criatura hay una distancia infinita, ¿Cómo es posible que las criaturas sean imágenes del Creador? Para resolver el enigma, el Doctor Común hace referencia al significado corriente de la palabra imagen, es decir, algo que expresa la forma exterior y la esencia de algo. Esto ocurre cuando una cosa imita la forma de otra, ya que coincide con su figura y refleja su esencia. De la definición fluyen dos dimensiones de la noción de imagen: una en la que la representación tiene la misma especie que aquello a lo que representa, y otra en la que hay una diferencia esencial[632]. Al decir que las criaturas son imágenes de Dios, se toma el vocablo en el segundo respecto, ya que, si bien difieren esencialmente con el Creador, pueden participar de sus perfecciones, por lo que se afirma que son hechas a imagen de Dios[633].

Para que exista una imagen, es necesario que haya un modelo que sea anterior a ella, pues resulta de la imitación de éste[634]. La relación implica una semejanza que se da en distintos niveles: el primero es el de la forma, que representa la esencia de lo imitado, por lo que es un signo expreso del modelo[635]. El segundo es el de la medida a lo medido, relación que corresponde a la causa ejemplar con la imagen[636]. En la causa ejemplar hay que tener en cuenta tres aspectos: el modelo a imitar, que puede estar en la mente del artista o fuera de ella; aquel que lo imita, que es la causa

[632] *Cfr. Elders, Leo J., La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios, p. 303.*
[633] *Cfr. Elders, Leo J., La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios, p. 303.*
[634] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios…, p. 66.*
[635] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios…, pp. 60-64.*
[636] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios…, p. 67.*

eficiente; y la imagen en cuanto representa al modelo, que es la causa final[637]. Si se aplican las características de la imagen a las criaturas irracionales, puede sostenerse que son imágenes de Dios en cuanto que son causadas por él de este triple modo, y en que participan de sus perfecciones analógicamente. Así, como explicaremos en el próximo apartado, algunas criaturas participan sólo de la existencia en cuanto se lo permite su esencia; otras también de la vida, y finalmente, las criaturas racionales también de la vida intelectual.

Otro rasgo fundamental de la imagen consiste en poner en relación un sujeto con un objeto, lo que es posible porque se le aparece al sujeto evocando un objeto que existe más allá de ella. Las imágenes en sí carecen de existencia real, pero representan a un objeto que la posee. La imagen evoca algo fuera de sí misma, por lo que hace las veces de signo[638]. Al considerar el universo como una imagen de la divinidad, es necesario suponer que existe un sujeto que puede descubrir a Dios al contemplar el mundo[639], porque el cosmos, con su existencia caduca y cambiante, compuesto por una multitud de criaturas diversas, deja entrever la existencia de un ser inteligente, único y que posee el ser y la existencia de modo absoluto[640]. Así, el firmamento se transforma en un signo de su Creador, que siendo uno y simple se esconde y se manifiesta en una multitud ordenada de criaturas. Por este motivo, Santo Tomás sostiene que la totalidad del orbe representa mejor al Creador que una sola de sus criaturas[641]. De lo que podría deducirse que constituye la segunda representación del Creador. En qué sentido es esto posible, se intentará mostrar en los siguientes apartados.

---

[637] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios…, p. 68.*

[638] *Cfr. von Balthasar, Hans Urs, Teológica, Vol. 1. Verdad del mundo, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, pp. 67-68.*

[639] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*

[640] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 39.*

[641] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 45.*

3. Dos elementos de la estructura del universo: multiplicidad y jerarquía

Se utilizará la noción de jerarquía para explicar la semejanza del universo creado con la divinidad. En *El Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, el Aquinate parte de dos premisas con las que muestra que hay una semejanza entre el Creador y la criatura: por una parte, que Dios crea libremente y; por otra, que Dios que es uno y simple origina un universo múltiple y complejo[642]. Para resolver la paradoja y dar una explicación metafísica de la relación entre el Creador y la criatura, Santo Tomás utiliza como puntos de apoyo los conceptos de manifestación y de semejanza. Resuelve el dilema utilizando el principio tomista según el cual toda obra debe ser semejante a su autor[643]. Si se aplica el principio a Dios y su creación, puede decirse que la creación debe ser semejante a Dios. Dicha semejanza se manifiesta principalmente en dos aspectos de la Divinidad: su bondad y su perfección[644]. Para que la manifestación de la bondad divina sea plena, Dios crea una multiplicidad de seres con distintos grados de perfección: los corpóreos, los espirituales, y aquellos que son tanto corpóreos como espirituales. La multiplicidad de seres que se ordena jerárquicamente según su participación en el ser, asegura la manifestación completa de la perfecta bondad del Creador[645].

Sin embargo, es necesario aclarar que la semejanza del Creador con su criatura tiene su fundamento en la causa ejemplar, ya que en la esencia divina se encuentran las nociones de todo lo creado y la plenitud de toda criatura consiste en asemejarse lo más posible a este modelo; así como la casa debe parecerse a la idea que el constructor tiene de ella[646]. Las múltiples nociones de las criaturas están en la mente divina respetando su unidad, la que se ve representada por medio de una multitud de

---

[642] *Cfr. Perpere Viñuales, Álvaro, "Manifestar a Dios en el ser y en el obrar: la creación como orden jerárquico en el Comentario a las Sentencias de Sto. Tomás de Aquino", Revista Española de Filosofía Medieval, Núm. 21, 2014, p. 106.*

[643] *Sobre la analogía de este principio hemos hablado suficientemente en el capítulo anterior, en el que nos hemos hecho cargo de la diferencia de su aplicación a Dios y a los entes creados.*

[644] *Cfr. Perpere Viñuales, Álvaro, "Manifestar a Dios en el ser y en el obrar…", p. 107.*

[645] *Cfr. Perpere Viñuales, Álvaro, "Manifestar a Dios en el ser y en el obrar…", p. 107.*

[646] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 19.*

entes que ordenados jerárquicamente componen un solo universo[647]. Esta estructura es posible, porque existen criaturas que participan del ser en distintos grados por lo que entre ellas hay un orden jerárquico[648].

Uno de los criterios de jerarquización de los elementos constitutivos del universo consiste en que cada uno de los entes, además de a su fin propio, tiende como fin último a representar la bondad divina, es decir, a asemejarse a su creador[649]. Así, los minerales y los seres inertes se asemejan a Dios en que existen, los vegetales y los animales en que existen y viven, y los seres racionales en que tienen una vida intelectual[650].

La relación jerárquica supone, sobre todo en los grados superiores, que cada uno de los seres transmite y recibe un aspecto de la esencia divina[651]. Así, gracias al orden del universo, cada criatura puede imitar al Creador y manifestarlo con la participación en algunos de los atributos divinos, que al identificarse con la noción de ente son equivalentes a los trascendentales, que por ser convertibles con el ser se encuentran en todas las criaturas de algún modo. Como ya hemos dicho, algunas imitan a Dios en su existencia, por lo que manifiestan su bondad por el hecho de existir, en cambio, aquellas que existen y viven alcanzan un grado mayor de perfección que les permite imitar a Dios causando otros entes semejantes a ellas, porque son capaces de engendrar[652] . Y finalmente, los seres racionales, al imitar a Dios en la operación intelectual, participan de la acción divina, por lo que son signos de la divinidad, tanto para criaturas semejantes a Él, como para otras de menor grado en la escala jerárquica[653]. Un ejemplo de esto es que los hombres al hacerse el bien mutuamente o al cuidar la naturaleza difunden la divina bondad imitando así a su creador[654].

---

[647] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 44, a. 3, InC.*
[648] *Cfr. Perpere Viñuales, Álvaro, "Manifestar a Dios en el ser y en el obrar…", p. 110.*
[649] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 19.*
[650] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[651] *Cfr. Perpere Viñuales, Álvaro, "Manifestar a Dios en el ser y en el obrar…", p. 111.*
[652] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 21.*
[653] *Cfr. Perpere Viñuales, Álvaro, "Manifestar a Dios en el ser y en el obrar…", p. 109.*
[654] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*

Toda jerarquía implica una unidad compuesta por diferentes partes. Así lo expresa Santo Tomás de Aquino en el siguiente texto:

> *Esta es la razón por la cual el mundo es uno: Porque todas las cosas se deben armonizar en un solo orden y orientarse a un mismo fin. Por lo cual, Aristóteles, en XII Metaphys, partiendo de la armonía que se da en las cosas, llegó a la conclusión de la unidad del Dios que las gobierna. Y Platón, a partir de la unidad ejemplar, prueba la unidad del mundo como algo imitado*[655].

La unidad del universo prueba la existencia de un Dios creador. Junto a ello, el hecho de que esté compuesto por una multitud ordenada de criaturas, prueba que se trata de un Dios que actúa respondiendo a un proyecto. El plan consiste en manifestarse a un ser racional que necesita contemplarlo para ser pleno, pero que como está encarnado conoce en primer lugar por los sentidos, y abstrae desde las imágenes las verdades inteligibles. Se trata del hombre, que como veremos en el número IV. de este capítulo, es una imagen más perfecta de Dios que la totalidad del universo.

II. La quinta vía como manifestación de la existencia de Dios

Los conceptos de orden y finalidad se articulan en la quinta vía de la demostración de la existencia de Dios de Santo Tomás, que sostiene que la articulación de muchos elementos distintos supone un orden que tiene como objetivo la realización de un plan[656]. Uno de los fundamentos de la hipótesis consiste en considerar que, si el orden se mantiene en el tiempo, y la conducta de sus componentes es siempre la misma, se podría suponer que existe alguien inteligente

[655] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 47, a. 3, ad. 1.*
[656] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 13.*

externo a la ordenación que dispone las cosas de este modo con un objetivo determinado; es a este ser inteligente al que el Aquinate llama Dios[657]. Santo Tomás formula el argumento a partir de la observación de la naturaleza, en la que hay ciclos que se repiten regularmente, como las estaciones del año. Y conductas de los animales que revelan su tendencia a sobrevivir, utilizando como criterio de acción aquello que es lo mejor[658]. Sin embargo, se debe considerar, que ni los animales ni los astros tienen conocimiento del bien y del fin, porque no son seres racionales; por lo que no están capacitados para dirigir sus movimientos siempre por el mismo camino, ni para buscar el alimento que más les conviene. Los dos tipos de regularidades permiten suponer la existencia de un ser inteligente que gobierna el mundo buscando lo más conveniente, tanto para cada una de las criaturas, como para la totalidad de la creación[659].

Para que el argumento sea probatorio, es necesario establecer una causa sin la que no pueda producirse ese efecto. Se llama causa propia y es imprescindible para la producción del efecto. En el caso de la quinta vía se debe buscar una causa capaz de producir tendencias que tengan como objetivo un bien futuro[660]. Para idear este tipo de tendencias, no sólo se requiere ser inteligente, sino tener como objetivo comunicar la bondad y utilizar como medio el orden y la armonía no sólo como estructura general del universo, sino como fundamento de cada una de sus partes[661]. Así, el universo es inteligible desde sus partículas más pequeñas, hasta su composición general[662]. Entonces, tanto la tendencia de cada uno de los entes al bien, como la belleza de la totalidad del cosmos se transforman en signos de algunos rasgos del Creador[663].

---

[657] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 44.*

[658] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 20.*

[659] *Cfr. Barbés, Alberto, "El argumento de diseño y la quinta vía de Santo Tomás", Scientia et Fides, Universidad Nicolás Copérnico de Torun, Polonia, Vol. 3, Núm. 2, 2015, pp. 119-120.*

[660] *Cfr. Barbés, Alberto, "El argumento de diseño y la quinta vía de Santo Tomás", pp. 129-130.*

[661] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 20.*

[662] *Para un debate entre los nomoteístas y la quinta vía de Tomás de Aquino, véase: Azar, Miguel Roberto, "Realismo nomológico, una forma de nomo-teísmo", Ideas y Valores, Universidad Nacional de Colombia, Vol. 65, Núm. 161, 2016, pp. 127-137.*

[663] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 20. Para un estudio sobre el conocimiento analógico de la quinta vía al conocimiento de Dios, véase: Parrilla Martínez, Desiderio, "La estructura analógica*

1. El orden y la regularidad como signos de una inteligencia creadora

Sostener que hay orden en la naturaleza parece una afirmación evidente. Sin embargo, es necesario aclarar brevemente qué se entenderá en este trabajo por esta noción. En primer lugar, se trata de partes distintas que al tener cierta disposición forman una unidad. Esto supone una relación entre ellas, lo que hace del orden un concepto relacional[664]. Dentro de la naturaleza encontramos dos clases de orden: uno interno a ella, y otro externo; ambos hacen referencia a un plan. A este último nos referiremos al final del apartado[665].

Uno de los tipos de orden que se da en la naturaleza es la organización, que consiste en la colaboración que existe entre los miembros de un sistema. Un ejemplo de ello puede ser el sistema respiratorio en el que los diversos miembros forman una unidad que realiza una función determinada que no podría darse sin colaboración mutua[666]. Estos sistemas suelen funcionar según pautas de conductas repetitivas lo que nos muestra otro aspecto del orden natural que consiste en la regularidad[667]. La regularidad puede encontrarse tanto en el tiempo como en el espacio. En el primer caso se trata de secuencias que al tener una dirección determinada pueden señalar una tendencia a obtener un objetivo. Y en el segundo, constituyen la base de la estructuración de la naturaleza[668]. Tanto las pautas regulares como las tendencias, pueden encontrarse en estructuras tan pequeñas como un ADN, como en la organización de la galaxia.

Al hablar de la belleza, a la que hemos considerado como la consecuencia del bien y la verdad, hemos señalado dentro de sus elementos fundamentales el resplandor, la

---

de la quinta vía de Santo Tomás de Aquino", Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, Universidad de Málaga, Vol. 22, Núm. 2, 2017, pp. 173-188.

[664] *Cfr. Artigas, Mariano, La inteligibilidad de la naturaleza, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona, 1992, p. 232.*

[665] *Cfr. Artigas, Mariano, La inteligibilidad de la naturaleza, p. 234.*

[666] *Cfr. Artigas, Mariano, La inteligibilidad de la naturaleza, p. 235.*

[667] *Cfr. Artigas, Mariano, La inteligibilidad de la naturaleza, p. 237.*

[668] *Cfr. Artigas, Mariano, La inteligibilidad de la naturaleza, pp. 238-240.*

integridad y la proporción. Los tres elementos hacen referencia a la perfección del ente y a una plenitud causada por la actualización de sus potencias, es decir, por su forma[669]. La perfección entitativa hace posible que al mirar al ente se produzca el deleite[670]. La complacencia ocurre, porque la percepción sensible en el hombre está conectada con la facultad cognoscitiva[671]. Así, este deleite causado por la belleza es signo de una inteligencia que es capaz de construir la naturaleza de manera armoniosa y ordenada desde sus partículas más pequeñas. Es por este motivo por el que un físico puede deleitarse con la contemplación de una cadena molecular, y un astrónomo, con la aparición de una nueva estrella[672].

Según Santo Tomás, la forma del ente es signo del resplandor de Dios[673]. Esta afirmación implica que el Aquinate reconoce a Dios como el Creador inteligente de todo lo que existe, y a la belleza como un vestigio de su presencia en el universo[674]. Para reafirmar la idea compararemos al autor de la naturaleza con un artista que hace una pintura, quien puede crear, porque al ser hecho a semejanza divina tiene un poder que se lo permite[675]. Toda creación artística tiene una duración en el tiempo, y, algunas de ellas, para permanecer en la existencia requieren que se las esté ejecutando[676]. Lo segundo es más claro en el caso de la música y el teatro, cuyas obras no existen en acto si no hay un director que las ponga en escena. Algo similar ocurre con el cosmos, tiene un inicio temporal, y requiere que su autor lo mantenga en el ser en cada instante[677]. El artista utiliza su mano para plasmar en su pintura la idea que tiene en el intelecto. Se trata de un trabajo práctico, que consiste en la realización de un proyecto[678]. La idea es la causa de la elección de los materiales a utilizar y del modo en que se encontrarán en la obra. Algo similar ocurre en la naturaleza, en ella hay estructuras tan complejas que no pueden tener otra causa que la existencia de un proyecto, ya que la disposición de los elementos que la componen

---

669 *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 83-102.*
670 *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 67-69.*
671 *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, pp. 64-66.*
672 *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 77.*
673 *Cfr. Lobato, Abelardo, Ser y belleza…, p. 82.*
674 *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 145, a. 2, InC.*
675 *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 19*
676 *Cfr. Gilson, Etienne, Pintura y realidad, Traducción del inglés de Manuel Fuentes Senot, Aguilar, Madrid, 1961. pp. 33-35.*
677 *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 8, a. 2, InC.*
678 *Cfr. Gilson, Etienne, Pintura y realidad, pp. 27-29.*

es tan precisa que sería poco plausible que se debieran a una causa accidental como el azar[679].

Así como las pinturas auténticas nos permiten reconocer a su autor, por el tipo de material y de colores que utiliza[680], también la naturaleza, si se tiene la disposición de hacerlo, permite por medio de sus estructuras y sus tendencias, reconocer algunos rasgos de su creador; entre ellos que se trata de un ser inteligente que está llevando a cabo un designio, asunto que puede vislumbrarse por la coordinación de los distintos tipos de orden que ya hemos señalado[681]. En el próximo apartado nos ocuparemos de la tendencia al fin de la que habla el Aquinate en la quinta vía.

2. La finalidad como signo de la inteligencia divina

El segundo argumento que utiliza Santo Tomás en la quinta vía para probar la existencia de Dios, consiste en mostrar que tanto los seres racionales, que son conscientes del objetivo que buscan, como aquellos irracionales que lo ignoran, obran por un fin. De lo que puede deducirse que existe un gobernador externo del mundo[682]. En el primer capítulo del trabajo nos hemos ocupado de la finalidad, ya que esta es la perspectiva en que pretende mirar al universo la presente investigación. Sin embargo, antes de aplicar esta noción a la naturaleza, destacaremos algunas de sus notas fundamentales.

Una de las características del fin consiste en ser el motivo de la acción del agente, y desde esa perspectiva tiene una fuerza causal, ya que pone al sujeto en acción[683]. No obstante, dicha acción tiene una dirección determinada ya que alcanzar un fin

---

[679] *Cfr. Collado, Santiago, "Análisis del diseño inteligente", Scripta Theologica, Universidad de Navarra, Vol. 39, Núm. 2, 2007, pp. 580-590.*

[680] *Cfr. Gilson, Etienne, Pintura y realidad, pp. 66-70.*

[681] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta. Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía, Segunda Edición, Eunsa, Pamplona, 1980, pp. 284-288.*

[682] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 2, a. 3, InC.*

[683] *Cfr. Vicente Burgoa, Lorenzo, El problema de la finalidad, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p. 55.*

consiste en cumplir un objetivo, es decir, realizar un proyecto[684]. Sin embargo, el proyecto debe ser conocido por el agente, por lo que constituye una causa ejemplar. Pero, para que el agente se ponga en acción, el objetivo debe ser percibido como bueno, o consistir en la perfección del sujeto, la que alcanza por la actualización de sus potencias[685]. En los agentes irracionales suelen ser específicas y tender a actos determinados. Así, el acto del ojo es ver, y el del oído oír[686]. Esto no ocurre en los entes racionales, que son capaces de dirigirse libremente al fin que se proponen por lo que la naturaleza no siempre los determina a actuar en una sola dirección. No obstante, es importante señalar, que todo agente, sea racional o no, actúa por un fin, razón que determina tanto la dirección como la naturaleza de sus efectos[687].

Al igual que en el caso del orden, al observar la naturaleza pueden encontrarse algunas estructuras que nos hacen suponer que en ella existe una causa final. Mencionaremos tres de ellas. La primera es la direccionalidad que consiste en algunas potencias que al actualizarse consiguen resultados constantes. Esto permite pensar que se trata de una tendencia a una meta precisa. Un ejemplo de direccionalidad consiste en el desarrollo de los genes que al actualizarse forman un órgano determinado con una función fija[688]. No obstante, en la naturaleza también pueden encontrarse potencias que no llegan a actualizarse porque las condiciones ambientales, entre otras, no se los permiten; lo que no anula la existencia de potencialidades que llegan a buen término[689].

La segunda es la cooperatividad, que consiste en potencialidades que integran distintos factores en un resultado unitario. A partir de las nuevas conexiones se producen dinamismos distintos a las estructuras iniciales. Esta propiedad se encuentra en la base de la especificidad de la naturaleza[690]. Si se admite que los individuos actualizan sus potencias según sus necesidades y las condiciones propicias del medio ambiente, podría atribuirse a la cooperatividad entre la potencia

---

[684] *Cfr. Vicente Burgoa, Lorenzo, El problema de la finalidad, p. 54.*
[685] *Cfr. Vicente Burgoa, Lorenzo, El problema de la finalidad, pp. 54-55.*
[686] *Cfr. Vicente Burgoa, Lorenzo, El problema de la finalidad, pp. 59-61.*
[687] *Cfr. Vicente Burgoa, Lorenzo, El problema de la finalidad, pp. 61-68.*
[688] *Cfr. Artigas, Mariano, "¿Hay un sentido en el universo?", Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Vol. 16, Núm. 3, 2008, pp. 551-552.*
[689] *Cfr. Artigas, Mariano, "¿Hay un sentido en el universo?", p. 552.*
[690] *Cfr. Artigas, Mariano, "¿Hay un sentido en el universo?", pp. 553-554.*

del sujeto, las condiciones climáticas y las necesidades nuevas del individuo, la aparición de un cambio en su organismo para ejecutar una nueva función.

La tercera propiedad es la funcionalidad, que consiste en la tarea que realiza un elemento determinado dentro de un sistema más complejo. Esto ocurre de modo más evidente en los organismos vivos que están formados por órganos que realizan funciones específicas. Sin embargo, en los ecosistemas interactúan animales, vegetales y minerales realizando tareas que ayudan a la vida de cada uno de sus miembros. Así, los fines particulares de los miembros del ecosistema, se subordinan al fin general que puede consistir en hacer posible la vida humana[691].

Las estructuras señaladas anteriormente permiten vislumbrar una intencionalidad en la naturaleza, que es semejante a la que Santo Tomás llama fin en la quinta vía. No obstante, esta no es una noción que sea observable por los sentidos, lo que la pone más allá del ámbito de la ciencia. Se trata de una noción metafísica que permite explicar fenómenos naturales de modo racional[692]. La otra explicación posible es el azar, asunto del que nos ocuparemos en el próximo apartado.

La explicación finalista de la naturaleza no se contradice con la mecanicista, ya que una se ocupa del funcionamiento de la naturaleza, y la otra de la causa de dicho funcionamiento. La segunda permite observar los fenómenos naturales con mayor profundidad, y dar una explicación total de ellos[693].

Santo Tomás, al explicar la creación del mundo, plantea el asunto desde un plano metafísico, en el que quiere mostrar la dependencia de cada ente con Dios. Esto supone una creación desde la nada, como hemos explicado al inicio del capítulo, y una intención al crear que se vislumbra tanto en la estructura de cada ente, como en la subordinación de unos entes con otros[694]. Ambos tipos de finalidad muestran que la naturaleza es inteligible por el hombre, lo que revela que ha sido creada por un ser inteligente, hecho incluso evidente para Aristóteles, que, según la interpretación de Gilson, aunque sin saber de qué inteligencia se trata, compara a la naturaleza con la

---

691 *Cfr. Artigas, Mariano, "¿Hay un sentido en el universo?", p. 554-556.*

692 *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 24-27.*

693 *Cfr. Carrol, William E., La creación y las ciencias naturales. Actualidad de Santo Tomás de Aquino, Traducción de Óscar Velázquez, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2002, p. 26.*

694 *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 28-36.*

obra de un artista que elige los materiales necesarios para expresar en su obra la intención que hay en su alma[695]. Sin embargo, un asunto que parece tan evidente en la cosmovisión de Santo Tomás, no lo es en la cosmovisión actual, que busca explicar la naturaleza desde sí misma, sin tomar en cuenta ninguna causa trascendente. De la visión contraria nos ocuparemos en el siguiente apartado.

3. Una opinión contraria

Los hombres de todas las épocas han intentado dar una explicación del origen del universo, y de su formación, así como del instante en que surge la vida. Estas ilustraciones cosmológicas difieren entre sí según la época y el lugar en que se desarrollen. La diferencia tiene como fundamento las distintas cosmovisiones en que han tenido lugar. En este trabajo consideraremos tres de ellas que enmarcan tanto la explicación evolucionista de la creación, contraria a la quinta vía, porque no admite una explicación teleológica de la misma, como otra, ya sea evolucionista o no, abierta a reconocer en la finalidad que se encuentra en la naturaleza, un signo de una inteligencia que la trasciende, por lo que podría considerarse que se trata de un Dios creador.

3.1. Las tres cosmovisiones

La primera de ellas es la cosmovisión griega, en especial de los Jonios, que considera a la naturaleza como un organismo vivo (hilozoísmo). En ella hay movimientos ordenados y regulares, que son signos de una inteligencia inmanente a

[695] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 38-39.*

la naturaleza. Los griegos admiten que todos los seres vivos que componen el universo, están organizados de tal modo, que hacen evidente que la naturaleza esté impregnada de vida, y de vida racional[696]. Sin embargo, esta cosmovisión no considera la posibilidad de que además de la inteligencia inmanente a la naturaleza, exista otra trascendente que posea una fuerza creadora. No obstante, los filósofos medievales integran la cosmovisión griega con la teoría de la creación cristiana sin mayores dificultades, ya que no tienen problema en admitir dos órdenes de causas concomitantes: la causa primera, que es creadora, y las causas segundas que actúan de manera independiente constituyendo el engranaje vital del universo. A la vida inteligente de la naturaleza es a la que los griegos llamaban inteligencia del mundo[697].

La segunda cosmovisión que vamos a considerar surge en el Renacimiento, y utiliza como metáfora explicativa una máquina, se trata del mecanicismo. Aquí la naturaleza tiene movimientos internos que son ordenados por leyes externas, ya que la materia en cuanto tal no posee inteligencia. La responsable de la organización de la materia es la inteligencia divina que gobierna el universo imponiéndole fines con leyes que lo trascienden[698]. Aunque niega la finalidad interna del cosmos, los autores cristianos de la época la adoptan con comodidad, ya que destaca la superioridad del espíritu, pues la materia está gobernada por fuerzas ciegas y azarosas[699]. No obstante, de la explicación mecanicista del mundo, junto con la teoría evolucionista, surgirá una tercera cosmovisión que en algunos casos prescindirá de Dios para dar cuenta tanto del origen como de la creación del cosmos.

La tercera perspectiva utiliza como idea central la de cambio o proceso, por lo que su metáfora característica será un paralelismo de la historia con las ciencias naturales. Así como el hombre supera etapas en los procesos históricos, la naturaleza adquiere nuevas funciones gracias a los procesos biológicos. La vida deja de tener un carácter cíclico, para adoptar un progreso lineal[700].

---

[696] Cfr. Artigas, Mariano, *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 115.

[697] *Cfr. Artigas, Mariano, La mente del universo, p. 117.*
[698] *Cfr. Artigas, Mariano, La mente del universo, p. 117.*
[699] *Cfr. Artigas, Mariano, La mente del universo, p. 117.*
[700] *Cfr. Artigas, Mariano, La mente del universo, pp. 118-120.*

3.2. La teoría de la evolución

En esta cosmovisión encontramos dos corrientes, una que admite la teleología como parte del proceso, y otras que lo explican todo con fuerzas ciegas de la naturaleza que al cambiar adquieren necesidades nuevas. En el último grupo encontramos a Lamarck, que sostiene que la multitud de individuos surge de algunos organismos primitivos que van cambiando según lo hagan las condiciones vitales en que se encuentren. Si estos cambios son sostenidos en el tiempo, generan nuevos órganos que responden a una necesidad nueva producto del cambio climático[701]. En la teoría lamarkiana, las especies ya no son fijas, pues es posible admitir una transformación de individuos que tiene como finalidad adaptarse a las exigencias de su entorno[702]. Según Lamark, lo que origina la morfología de un individuo es su manera de vivir, así, a los animales que necesitaron nadar, de tanto juntar los dedos les salieron membranas entre ellos[703].

Aunque Lamark no cree en la existencia de un creador de la naturaleza que tiene un proyecto cuando la crea, al parecer, no logra desprenderse de la idea de finalidad, ya que los peces tienen aletas porque necesitan nadar. Aquí la diferencia es que primero necesitan nadar, y luego, gracias a su sensibilidad, le surgen las aletas[704]. No obstante, el concepto de finalidad opera igualmente.

Charles Darwin da un segundo paso en esta línea argumentativa, y además de adherir a Lamark en cuanto a la adaptación de los individuos, sostiene que, gracias a una selección natural, sobreviven los mejor adaptados. Sin embargo, para que esto ocurra, es necesario que exista una adaptación estable en una variedad de individuos, estabilidad que se verifica a lo largo del tiempo. Además, como van progresando en complejidad, se requeriría un criterio que dirigiera este proceso.

---

[701] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 96-100.*
[702] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, p. 101.*
[703] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 106-109*
[704] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 112-116.*

Según Darwin, en el caso de los vertebrados, se trataría de la columna vertebral y de la inteligencia, ambas características que tienen al hombre como modelo[705]. A diferencia de otros evolucionistas, Darwin sostiene que la naturaleza se mueve según leyes, a las que es posible acercarse por la semejanza de los individuos entre sí, aunque reconoce que le faltan elementos fósiles en la cadena que le permitan dar una prueba concluyente[706]. A diferencia de sus seguidores, no niega la creación de la vida por Dios, ni siquiera la de unas pocas especies iniciales, sino la creación de un universo fijo, tal como existe ahora[707]. Sin embargo, algunos darwinistas niegan todo tipo de finalidad en la naturaleza, y atribuyen el progreso del proceso evolutivo sólo a la selección natural, la que no actúa siguiendo un proyecto ni una inteligencia inmanente a la naturaleza, sino sólo la lucha por la sobrevivencia[708].

El tercer nombre que sobresale en esta corriente es Spencer, cuya teoría es de corte mecanicista y que se fundamenta en cinco principios: la materia eterna, el espacio infinito, el tiempo indefinido, el movimiento y la fuerza. Esta teoría es más bien cósmica, y sostiene que la materia evoluciona desde un caos indiferenciado, hacia porciones de materia más heterogéneas y definidas, que dan lugar a la formación de los individuos. Este proceso es posible gracias a la evolución, que consiste en el paso de una masa homogénea incoherente, a otra heterogénea, pero coherente y diferenciada. Según el científico, el cosmos surge de una nube informe que se va ordenando y diferenciando hasta adquirir las características actuales. El equilibrio máximo llegará cuando el hombre logre armonizar sus condiciones psíquicas con sus necesidades básicas. No obstante, a la evolución total del cosmos le sigue una gran disolución, por lo que todo está destinado a volver al caos inicial[709].

Aunque Darwin no habla de evolución en los primeros escritos de su obra *la formación de las especies*, admite que entre los objetivos que tenía al escribir su libro, estaba mostrar la evolución de las especies por selección natural, en contra de una teoría creacionista; y también, que siempre reconoció que había una intención

---

[705] *Cfr. Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución. ¿Ciencia o filosofía?, Inie Editores, Chile, 2014, pp. 49-46.*

[706] *Cfr. Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución…, pp. 55-56.*

[707] *Cfr. Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución…, p. 61.*

[708] *Cfr. Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución…, p. 66-67. Véase este capítulo para una controversia más detallada respecto a Darwin y el darwinismo.*

[709] *Cfr. Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución…, pp. 56-60.*

inmanente tras ese proceso[710]. Las últimas afirmaciones hacen evidente que Darwin no elimina a Dios de la naturaleza, porque admite que es el creador de una energía inicial que hace posible la vida, y también, que es capaz de orientar a las fuerzas de la naturaleza hacia una finalidad determinada.

La discusión surge por la tendencia de cierta tradición cristiana, de leer la Biblia en un modo literal, entendiendo como una teoría cosmológica un texto que pretendía ser doctrinal[711]. Una prueba de esto es que dentro de la tradición clásica hay quienes aceptan razones seminales, como San Justino y San Agustín. Ambos sostienen que la naturaleza está preñada de semillas que irán cobrando vida a lo largo del tiempo. La teoría supone un universo en evolución en el que la vida se actualiza poco a poco, porque está en él latente desde el principio[712].

Tanto la teoría que sostiene la creación fija de las especies, como aquella que afirma que hay una evolución entre ellas, se mueven en un plano científico, que, al no tener pruebas concluyentes, es hipotético. Sin embargo, la idea de la creación es metafísica y también teológica, ya que como se ha explicado al inicio del capítulo, postula la dependencia metafísica en el plano del ser, de la criatura con el Creador[713]. Una prueba de la diferencia de planos gnoseológicos es que la Iglesia Católica acepta la evolución como un instrumento de Dios en su plan creativo, haciendo una sola salvedad: aunque pueda admitirse como origen del cuerpo humano, su alma debe ser creada directamente por Dios[714].

No obstante, la teoría evolucionista da pie para que algunos científicos postulen la existencia de un mundo autocontenido, que evoluciona desde una nada energética que se expande y organiza con el tiempo, según un criterio interno debido sobre todo al azar. La explicación cosmológica, se complementa con la explicación biológica de la evolución de las especies, que explica la existencia de los individuos en su estado actual, por adaptación y selección natural[715]. Los darwinistas más ortodoxos

---

[710] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 139-140.*

[711] *Sobre la postura de la Iglesia ante estos temas, véase: Chaberek, Michael O.P., Catholicism and Evolution. A history from Darwin to Pope Francis, Angelico Press, Ohio, 2015, pp. 301-307.*

[712] *Cfr. Gilson, Etienne, De Aristóteles a Darwin y vuelta…, pp. 118-120.*

[713] *Cfr. Carrol, William E., La creación y las ciencias naturales, pp. 47-49.*

[714] *Cfr. Artigas, Mariano, La mente del universo, pp. 169-170.*

[715] *Cfr. Carrol, William E., La creación y las ciencias naturales…, pp. 77-80. Véase este capítulo para un estudio más detallado de las posturas a favor y en contra de la intervención divina en la creación.*

sostienen que las condiciones de vida actuales pueden explicarse desde fuerzas ciegas de la naturaleza combinadas al azar, que son organizadas por la selección natural, la que les da una apariencia de finalidad[716]. Esta línea de pensamiento, explica la formación del universo prescindiendo de Dios y de un proyecto en el que se ordenan porque tienen una función que cumplir, todos los seres creados[717].

Sin embargo, desde la cosmovisión contemporánea, que como hemos dicho utiliza como metáfora la evolución histórica, surge otra corriente científica que utilizando la observación de la naturaleza postula otra teoría que admite un diseño inteligente y también a un diseñador. De esto nos ocuparemos en el siguiente apartado[718].

3.3. Similitudes y controversias entre La teoría del diseño inteligente y la quinta vía

En contraste con Darwin que ve como causa del nacimiento de las especies la adaptación y la selección natural sin un propósito determinado, hay otros científicos que hacen hincapié en aspectos de la naturaleza que no logran explicarse desde el azar y la selección natural. Se trata de sistemas muy complejos formados por una multiplicidad de piezas con funciones tan específicas dentro del mecanismo, que si una de ellas no existiera no podría funcionar.

Para ejemplificar este tipo de sistemas complejos, Michael H. Behe, que es uno de los máximos representantes de esta corriente, utiliza como ejemplo la trampa de ratón. En ella todas las piezas son imprescindibles, y si una funciona mal, la trampa no funciona. Por lo que su origen no podría ser explicado por una causa azarosa. Este tipo de mecanismos se encuentra también en el cuerpo humano. Un ejemplo de ello

---

[716] *Cfr. Carrol, William E., La creación y las ciencias naturales. En este pasaje se muestra con más profundidad que la revolución de Darwin consiste en eliminar a Dios de una explicación científica, al explicarlo todo desde las causas materiales, pp. 107-110.*

[717] *Cfr. Artigas, Mariano, La mente del universo, pp. 165-168.*

[718] *Para profundizar sobre este asunto, véase: Chaberek, Michael O.P., Catholicism and Evolution…, pp. 32-71.*

es el flagelo bacteriano que hace posible que la bacteria se propulse en distintas direcciones. Se trata de un pequeño motor compuesto por treinta proteínas distintas, cada una con una función determinada. Este tipo de mecanismos, no sólo no pueden ser explicados por la selección natural, ya que necesitan funcionar de una sola vez con todas sus piezas, sino que manifiestan la existencia de un diseño, porque su estructura y su funcionamiento son consecuencia de una intención determinada[719]. El autor de *La caja negra de Darwin*, sostiene que la naturaleza funciona impulsada por máquinas moleculares, que están compuestas por distintos tipos de proteínas, con funciones muy específicas. Las máquinas revelan tanto un diseño como a un diseñador; ya que sino no podría explicarse su existencia, así como no podría entenderse la existencia de un reloj sin relojero.

Otro representante de esta corriente es William Dembski, que desde la *Teología Natural* de Paley, se pregunta si es posible inferir el diseño en la naturaleza, y después de dar una respuesta afirmativa, da una clave para realizar dicha interpretación. Para esto se requieren tres nociones básicas: contingencia, complejidad y especificación. La noción de contingencia se relaciona con la de potencia. Dembski la ilustra con la imagen de la ordenación de las fichas en un tablero de ajedrez, que, aunque está dentro de sus posibilidades que sea ordenada de esa manera, esa ordenación determinada, no puede deducirse de su forma; por lo que es contingente, ya que podría ser de otro modo. El segundo elemento en cuestión es la complejidad que consiste en un sistema formado por una multitud de elementos que funcionan si están en un determinado orden, por lo que su construcción por azar es casi imposible, ya que las probabilidades de acertar son muy bajas[720]. El tercer componente de la clave es la especificación, que consiste en explicar un conjunto de hechos utilizando un parámetro a priori. Dembski ejemplifica esta noción con un conjunto de flechas clavadas en un tablero. Lo que hace comprensible la posición de las flechas es su cercanía con el blanco, que nos permite deducir la habilidad del arquero. Este es el criterio que nos permite interpretar la posición de las flechas aunque no lo hayamos visto disparar. El patrón conocido previamente, nos permite

[719] *Cfr. Collado, Santiago, "Análisis del diseño inteligente", pp. 580-583.*
[720] *Collado, Santiago, "Análisis del diseño inteligente", pp. 584-585.*

proyectar lo que debe suceder, en este caso estamos ante un sistema de complejidad especificada[721].

Según los autores de esta corriente, tanto la especificidad, como los sistemas irreductiblemente complejos, son una muestra de que existe un diseño en la naturaleza, y por tanto también un diseñador. Además de las proteínas, que como ya hemos visto son muy específicas, estos mecanismos funcionales son autónomos, por lo que no pueden ser producto de un proceso evolutivo que consiste en seguir un plan a largo plazo[722]. Al aceptar la existencia de un diseñador en la naturaleza, es posible admitir que tiene un propósito, y que para realizarlo utiliza materiales específicos. Así se pueden entender los mecanismos desde su finalidad, asunto que permite una comprensión completa de los mismos, que incluso pueden tener beneficios a nivel médico. Según estos autores, los seres vivos se entienden mejor desde el todo hacia la parte, ya que este tipo de comprensión nos permite entender las partes del individuo desde su función, es decir, desde su finalidad[723].

Los argumentos del diseño inteligente tienen en común con la quinta vía que ambos señalan la presencia de la causa final en la naturaleza. Sin embargo, hay algunas diferencias entre ellos: la primera consiste en que los autores del diseño inteligente, al ser biólogos, observan la anatomía de los individuos, y basan su argumento en las funciones de algunos de sus órganos que, tanto por su especificidad, como por su complejidad, serían muy difíciles de explicar por medio de la evolución y del azar; y cuya observación nos permite suponer un diseñador[724].

No obstante, este diseñador no necesariamente coincide con el sumo bien, como en la argumentación de Santo Tomás. Para el Aquinate, Dios es el bien perfecto, y su proyecto al ser bueno, facilita la plenitud de todos los entes. Sin embargo, en el caso de la teoría del diseño inteligente, no es tan clara la bondad del proyecto del diseñador, ya que no necesariamente todo plan tiene un fin bueno. Esta aclaración es fundamental, sobre todo desde un aspecto ético, ya que no se puede desprender de la existencia del diseñador inteligente, la de la ley natural. Sin embargo, es importante

---

[721] *Cfr. Collado, Santiago, "Análisis del diseño inteligente", p. 586.*
[722] *Cfr. Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución…, pp. 192-195.*
[723] *Cfr. Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución…, pp. 195-205.*
[724] *Cfr. Barbés, Alberto, "El argumento de diseño y la quinta vía de Santo Tomás", pp. 120-121.*

destacar dentro de la discusión sobre la formación del cosmos, la existencia de un proyecto como explicación alternativa a la del puro azar.

La segunda diferencia consiste en que los argumentos de la quinta vía son cosmológicos, y ponen el acento en la conducta regular de los seres irracionales, que parecen tender siempre al mismo objetivo. Así, la vaca va siempre hacia el pasto, porque necesita comer. Esta tendencia, que surge de la naturaleza misma de la vaca, es la que hace pensar a Santo Tomás en la existencia de un gobernador inteligente que procura el bien estar de todas sus criaturas[725]. Sin embargo, ambos argumentos se complementan, mostrando que la causa final está presente en distintos niveles en la naturaleza, y que desde ella puede surgir una explicación razonable no sólo en cuanto una orientación final de causas segundas, para alcanzar un proyecto común, sino en cuanto el modo en que Dios, como un diseñador inteligente, crea cada uno de los entes que componen el cosmos[726].

No obstante, además de un orden que fundamenta la existencia de cada ente en particular, existe otro orden que coordina una multiplicidad de entes con fines específicos formando un universo. De la estructura global del universo nos ocuparemos en el próximo apartado.

III. La creación del hombre como fundamento de la estructura del universo

Si observamos la totalidad del universo, podemos constatar que los distintos individuos dependen unos de otros, permitiendo así la formación de los ecosistemas. Esta interdependencia también la observa Santo Tomás, que como hemos señalado al inicio del capítulo, concluye que la diversidad de grados de participación en el ser y en aquellos atributos divinos que son intercambiables con la noción de ente, son

[725] *Cfr. Barbés, Alberto, "El argumento de diseño y la quinta vía de Santo Tomás", pp. 123-124.*
[726] *Ossandón Valdés, Juan Carlos, La teoría de la evolución…, p. 219.*

fundamentales para que la totalidad del universo refleje mejor a su autor. Sin embargo, el Aquinate explicita dos fines del universo: la comunicación de la bondad, y la creación del hombre[727]. En este apartado articularemos uno y otro, para mostrar la dependencia de ambos y la unidad entre ellos.

1. La bondad divina como amor gratuito de Dios

En el Libro III de la *Suma contra Gentiles*, Santo Tomás, al hablar del gobierno del mundo, sostiene que Dios crea libremente; es decir, por medio de su inteligencia y voluntad. Y señala que el fin del acto creador no puede ser otro que su bondad, o sea, el comunicarla a las cosas[728]. Dios quiere su bondad como fin, y todo lo demás como ordenado al fin. Su bondad es, por lo tanto, la razón de querer los seres distintos de Él[729]. Para precisar mejor qué quiere decir el doctor Angélico al afirmar que el fin de la creación divina es la comunicación de su bondad, relacionaremos los conceptos de amor y bien. Al distinguir las nociones de bien y de ser, señala que se trata de una distinción de razón, en la que la noción de ser destaca aquello que hace al ente existir en acto, mientras que la de bien pone el acento en aquello que tiene de perfecto, por lo que es apetecible[730]. El apetito del bien en los entes intelectuales que actúan después de hacer un juicio libre, es la voluntad, y su tendencia al bien honesto, el amor de amistad o benevolencia[731].

En el primer capítulo del trabajo se ha mostrado que Dios es bueno, y que en él hay inteligencia y voluntad. Como Dios es bueno por esencia, y la voluntad se deleita en el bien, y la esencia divina es simple, la voluntad realiza un acto reflejo con el que ama a Dios y se extasía en Él, que es el sumo bien[732]. Que la voluntad divina se

[727] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 22.*
[728] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 64.*
[729] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 86.*
[730] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 1, InC.*
[731] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 26, a. 1, InC.*
[732] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 1, ad. 2.*

deleite en la misma divinidad a la que pertenece, permite probar que, en el caso de Dios, su voluntad no requiere un objeto externo para ser movida, ya que Dios en primer lugar se quiere a sí mismo[733].

Algunos autores destacan la influencia agustiniana en el Aquinate al afirmar que Dios tiene "buena voluntad", y utiliza como criterio de su acción creadora lo mejor y más perfecto que es Él mismo[734]. La "buena voluntad" de Dios es la que hace que comunique su bondad del único modo que puede hacerlo: creando seres semejantes a él[735]. Entonces, se da un éxtasis en Dios, de modo que él sale de su propia inmanencia para entrar con su presencia en todas las cosas a través de los efectos de su bondad. La trascendencia de su bondad asegura la presencia de Dios en el universo[736], porque por amor crea criaturas buenas y las ordena para que reflejen la bondad divina[737]. Esta idea se ve con claridad en el siguiente pasaje de la Suma contra Gentiles:

> *El fin es causa de que la voluntad quiera, y el fin de la voluntad divina es su bondad. Esta es pues, la causa de querer Dios, que es también su mismo querer. De entre los seres que Dios quiere ninguno es causa del querer divino, más unos son causas de los otros en orden a la bondad divina[738].*

Al interpretar este pasaje, se alude a un principio neoplatónico que sostiene que cada efecto tiende a volver a su causa en la que encuentra su plenitud[739]. Al aplicar esta circularidad al fragmento que nos ocupa, se señala que Dios, que es el sumo bien, ama su bondad, y que el amor es la causa de que la comunique a otros por medio de su creación para que disfruten de él gratuitamente[740]. Sin embargo, la comunicación de la bondad divina se lleva a cabo porque Dios crea criaturas buenas semejantes a él y las ordena según una jerarquía en la que el conjunto de entes lo manifiesta de modo más expresivo.

---

[733] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 1, ad. 3.*
[734] *Cfr. Ramos, Alice, "La causalidad del bien en Santo Tomás," Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Vol. 44, Núm. 1, 2011, pp. 111-127.*
[735] *Ramos, Alice, "La causalidad del bien en Santo Tomás", p. 116.*
[736] *Ramos, Alice, "La causalidad del bien en Santo Tomás", p.117.*
[737] *Cfr. Ramos, Alice, "La causalidad del bien en Santo Tomás", p. 119.*
[738] *Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 87.*
[739] *Cfr. Ramos, Alice, "La causalidad del bien en Santo Tomás", p. 119.*
[740] *Ramos, Alice, "La causalidad del bien en Santo Tomás", p. 126.*

Al diferenciar el amor divino del humano, Santo Tomás señala que Dios cuando ama puede crear aquello que quiere; acción con la que sale de sí mismo[741]. El movimiento gratuito de salida, es al que se le llama éxtasis: El que ama sale de su interior y se traslada al del amado en cuanto que quiere su bien y se entrega por conseguirlo, como si fuera para sí mismo. Por eso, en el c.4 *De Div. Nom*., Dionisio dice: *Hay que arriesgarse a decir en nombre de la verdad que El (Dios), causa de todo, por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para colmar todo lo existente*[742]. La salida amorosa a la que se refiere aquí Santo Tomás citando a Dionisio, es un movimiento de éxtasis, que tiene como causa el amor benevolente de la divinidad, por cada una de sus criaturas por las que decide salir de sí mismo.

En el *Compendio de Teología*, al mostrar cómo las personas de la Santísima Trinidad se identifican con el amor, la inteligencia y la palabra, Santo Tomás explica de qué modo entiende que Dios es bueno por esencia. En este pasaje señala sintéticamente que la esencia de Dios se identifica con su bondad, y que las criaturas han sido creadas para que alcancen su perfección cuando se asimilen a ella[743]. No obstante, en la misma obra señala:

> *Teniendo el bien amado razón de su fin, y haciendo el fin bueno o malo el movimiento de la voluntad, el amor que tiene como objeto al Sumo Bien, o lo que es lo mismo a Dios, necesariamente ha de estar caracterizado por una bondad eminente, bondad que expresamos con el nombre de Santidad, ya se dé a la palabra Santo la acepción de puro, como lo hacen los griegos, porque en Dios la bondad es perfectamente pura, sin defecto alguno, ya se le dé la acepción de estable o fecunda, como lo hacen los latinos, porque en Dios la bondad es inmutable*[744].

En el texto puede verse que, cuando Santo Tomás hace referencia a la bondad divina, alude con ello a la volición de Dios, que, por identificarse con su esencia, es buena porque quiere el sumo Bien, que es su fin, que es la misma esencia de la divinidad. Esta volición es pura, ya que está ordenada al sumo bien, y también

---

[741] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 20, a. 2, InC.*
[742] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 20, a. 2, ad. 1.*
[743] *Cfr. Tomás de Aquino, C. T., Rialp, Madrid, 1980, cap. 100. Véase también:* http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/compendio-de-teologia/
[744] *Cfr. Tomás de Aquino, C. T., cap. 47.*

fecunda, porque como la esencia divina es perfecta, asunto del que se ha tratado en el primer capítulo del trabajo, el amor hacia dicha esencia, que es en lo que consiste la bondad divina, es inmutable. La atracción con la que Dios reconduce a sus criaturas hacia sí, es la que origina el movimiento de retorno que tiene como objetivo reconducir al universo hacia su Creador[745].

Que la bondad divina sea el criterio de Dios para actuar, tiene como consecuencia práctica una multitud de entes ordenados jerárquicamente que constituyen un cosmos[746]. En el Libro III de la *Suma contra Gentiles*, se reafirma la idea, porque el Aquinate sostiene que:

> *El fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo. Así, pues, lo que más cuida Dios en las cosas es el orden universal*[747].

En el texto, se menciona el orden del universo, señalando que hay una subordinación de unas criaturas a otras, formando así un todo. Esta subordinación de criaturas que forma un todo, constituye una jerarquía, que tiene como criterio la bondad divina. Al crear así, Dios se da a conocer mejor por medio de su obra y cada ente comunica su bondad a los demás miembros de la escala jerárquica[748].

La comunicación de la bondad divina se concreta en la creación, al establecer un ambiente propicio para la vida humana. Así, un ser dotado de pocas herramientas por la naturaleza, puede sobrevivir, porque encuentra en su entorno los elementos necesarios para hacerlo; y además como se trata de un ser espiritual, es capaz de reconocer que tanto él como su entorno han sido creados por alguien providente[749].

---

[745] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 19.*
[746] *Cfr. Tomás de Aquino. S. C. G., III, c. 97.*
[747] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 64.*
[748] *Cfr. Martínez, Enrique, "Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino", Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Balmes, Vol. 61, Núm. 143, 2012, p. 82.*
[749] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 22.*

La difusión del bien en el cosmos, supone que Dios quiere comunicarse; y como la comunicación es transitiva, nos permite presumir la existencia de un destinatario.

Para que alguien pueda reconocer al autor de una obra, se requiere que sea inteligente, porque los rasgos del creador que tiene que descubrir son inteligibles; lo que supone que dentro de la jerarquía de entes existe uno que es capaz de reconocer la primera causa de todo lo creado de un modo intelectual, porque de esto depende su felicidad[750]. Éste es el hombre, que, aunque posee un cuerpo, es un ser espiritual que tiene inteligencia y voluntad, lo que lo hace merecedor de un amor de benevolencia, a diferencia de los otros seres creados que son bienes relativos y que están pensados en beneficio de la criatura humana[751].

2. El hombre en cuanto fin de la creación

La segunda idea sobre el fin del universo que señala el Aquinate, es la creación del hombre. Lo explicita afirmando que la forma más perfecta de la creación sublunar es el alma humana, para la que se crea el cuerpo del hombre, que es el más proporcionado y armónico de todos los seres vivos; porque como veremos más adelante, tiene como objetivo ser informado por un alma intelectiva:

> *Y como, según dijimos, cualquier cosa movida tiende al moverse a la semejanza divina, con el fin de alcanzar su propia perfección, y se es perfecto cuando se está en acto, será preciso que la intención de todo lo que existe en potencia consista en tender al acto mediante el movimiento. Ahora bien, cuanto más posterior y perfecto es un acto, tanto más particularmente tiende hacia él el apetito de la materia. Es preciso, pues, que el apetito con que la materia apetece la forma tienda, como a último fin de la generación, hacia el acto último y perfectísimo que ella sea capaz de alcanzar. Pero en los actos de las formas existe una graduación. Pues la materia prima está*

[750] *Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[751] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 22.*

en potencia, en primer lugar, con respecto a la forma elemental. Y bajo la forma elemental se encuentra en potencia para la mixta, y bajo ésta, para el alma vegetativa, porque el alma de tal cuerpo es también un acto. Además, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y ésta para la intelectiva[752].

En el pasaje, el Aquinate explica el orden de entes utilizando las nociones de acto y potencia. Y sostiene que las más imperfectas son más potenciales y base de las más perfectas. Así, no puede haber materia segunda sin materia prima, ni compuestos sin elementos simples, porque la materia prima es pura potencia que se va actualizando poco a poco hasta transformarse en un cuerpo capaz de ser informado por el alma intelectiva que es la forma más perfecta[753].

Santo Tomás ejemplifica el proceso generativo utilizando el desarrollo del embrión humano. Aunque desde el primer instante de gestación el *nasciturus* tiene *in habitu* todas las potencias humanas, en los primeros meses de gestación desarrolla *in actu* sus facultades vegetativas, luego las sensitivas, y finalmente aquellas que le permitirán desarrollar su vida intelectual. La misma explicación por etapas de complejidad, y grados de perfección, y por tanto también de mayor actualidad y participación en el ser, se encuentra en la *Suma Teológica* al explicar la diversificación de las criaturas.

Siguiendo la explicación del *Génesis*, Santo Tomás sostiene que una de las razones por las que puede ponerse la creación de la luz en el primer día, consiste en que sin ella nada puede ser visible, y tampoco puede distinguirse la luz de las tinieblas. Ambos requisitos son fundamentales para continuar con la diversificación de las demás criaturas[754].

En el segundo día, Santo Tomás discute sobre la creación del firmamento y la separación de las aguas que están sobre y bajo el cielo. Aunque no se llega a un acuerdo claro sobre estos temas, se establece que existe un lugar en el que se encuentran las estrellas, y dos tipos de aguas, unas por sobre este espacio y otras bajo

[752] *Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 22.*
[753] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 22.*
[754] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 67, a. 4, InC.*

él[755]. Esto permite establecer un escenario en el que luego irán apareciendo las demás criaturas. En el tercer día surge la tierra firme y las aguas inferiores toman su lugar formando los océanos[756], constituyendo un ambiente propicio para el crecimiento de las plantas. En el artículo se plantean dos opiniones, unos sostienen que en esta etapa de la formación del universo se crean las semillas de todas las especies, y otros las plantas tal como existen hasta ahora[757]. Sin embargo, lo que es importante establecer es que, en el período de diversificación de las cosas, la tierra tiene una estructura en la que es posible que surja el nivel más sencillo de la vida, que es el vegetativo[758].

En el cuarto día, el Aquinate se refiere a la ornamentación del orbe, ya que, al parecer, este es uno de los fines con que Dios crea los astros. Estos alumbran el día y la noche, y le permitirán al hombre orientarse en sus caminos, ya sea por mar o por tierra. También le servirán de signos para prever la crecida del mar o el estado de sus cosechas. Así, Moisés establece como causa de la creación de los astros, la utilidad de todos los pueblos[759]. Aunque todavía Santo Tomás no trata sobre la creación del hombre, aquí ya lo utiliza como explicación de la creación de los astros, de manera que lo instituye como la causa final de todo el universo.

En el quinto día, el ambiente es propicio para que surja la vida sensitiva tanto en el aire como en el agua, por lo que son creados los peces y los pájaros. Al igual que respecto a las plantas, San Agustín difiere de los demás filósofos y sostiene que en este momento, el mar y el aire están preñados de semillas que surgirán a lo largo del tiempo[760]. En el sexto día surgen los animales de la tierra, cuya perfección supera a la de las aves y los peces, pero que es inferior a la de los hombres, por lo que no se dice que la criatura humana salga de ninguno de los elementos mencionados, sino que es creada directamente por Dios[761]. Y finalmente, cuando han surgido todos los demás animales, las estaciones del año, el día y la noche, las plantas y los árboles frutales, entonces Dios crea a la pareja humana, y les pide que se multipliquen y

---

[755] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 68, a. 2, InC*
[756] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 69, a. 1, InC.*
[757] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 69, a. 2, InC.*
[758] *Para un estudio más profundo sobre la interpretacion agustiniana del Genesis en Tomas de Aquino, véase: Chaberek, Michael O.P., Aquinas and Evolution, The Chartwell Press, United States of America, 2017, pp. 96-125.*
[759] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 70, a. 2, InC.*
[760] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 71, a. 1, InC.*
[761] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 71, a. 1, ad. 1.*

pueblen la tierra; además de darles como alimentos los frutos de los árboles y algunos de los animales[762].

Al leer el relato del *Génesis* y el comentario de Santo Tomás, podemos constatar que el hombre es la última criatura que Dios crea, porque para que esta subsista se requiere la obra de los seis días anteriores, ya que sin la presencia de las plantas y de los demás animales, no tendría ni alimento ni los elementos necesarios para fabricar un lugar donde vivir ni una vestimenta adecuada[763]. Así, el hombre es la causa final de la creación, porque todas las demás criaturas están pensadas para que le ayuden a sobrevivir en algún u otro sentido, por lo que depende para hacerlo de cada una de ellas; ya que la fragilidad de su estructura no le permite defenderse utilizando sus propias fuerzas[764]. Esto es así, porque el fin del cuerpo humano es sustentar a un alma racional; y al tener una naturaleza de este tipo, el ser humano está obligado a actuar según ella, incluso para las tareas más superfluas[765].

Sin embargo, al inicio del apartado, hemos dicho que Santo Tomás también afirma que Dios crea el firmamento para comunicar su bondad, por lo que él mismo sería el fin del universo[766]. Ambos fines pueden articularse ya que en este capítulo hemos mostrado que Dios se manifiesta por medio del cosmos. Así, la creación se transforma en una imagen, aunque muy imperfecta, de la divinidad.

Como ya hemos dicho, toda manifestación supone un destinatario que sea capaz de interpretar aquello que ve transformándolo en un signo. Para hacerlo debe tener algunas condiciones particulares, que como ya hemos indicado, en el caso del hombre consiste en conocer la realidad de modo inteligible[767]. La capacidad de descubrir al autor del universo por medio de su entorno, le permitirá prepararse para llegar a su plenitud, que consiste en contemplar la esencia divina[768]. Pero como para hacerlo necesita ascender de lo sensible a lo inteligible, Dios en su infinita bondad se manifiesta y se oculta en el universo[769]. Así, la naturaleza es el vehículo por el que el

---

[762] *Cfr. "Génesis", Biblia de Jerusalén, 1, 26-28.*
[763] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., III, c. 22.*
[764] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 91, a. 3, InC.*
[765] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 91, a. 3, ad. 2.*
[766] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 67, a. 2, InC.*
[767] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[768] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 3, a. 8, InC.*
[769] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 77, a. 1, InC.*

hombre puede tener noticia de la existencia de su autor, y empezar a conocerlo analógicamente. Esto es posible porque se trata de una criatura racional, que se asemeja más al Creador que la totalidad del universo, constituyendo una imagen más perfecta de él. De este asunto nos ocuparemos en el siguiente apartado.

IV. El hombre creado a imagen de Dios

Al inicio del presente capítulo hemos dicho que el universo entero es una imagen de Dios más significativa que una sola de sus criaturas, y a lo largo de éste hemos mostrado que entes de distinto grado de perfección ordenados jerárquicamente representan mejor la bondad divina que si hubiera existido una criatura perfecta, porque una multiplicidad de entidades manifiesta mejor al Ser Supremo, ya que cada una de ellas imita al Creador en un aspecto de su bondad. Sin embargo, en el libro del *Génesis*, Dios dice: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*[770]. De lo que la teología cristiana concluye que el hombre es una imagen de Dios más representativa que la totalidad del orbe; aunque más imperfecta que Jesucristo que es su Hijo[771]. Aunque este es un trabajo filosófico, que recurre a razonamientos de la teología natural, por lo que emplea certezas racionales que después pueden ser confirmadas por la escritura; para desarrollar este punto utilizaremos como referencia una verdad revelada iluminada por la luz de la razón natural. En qué sentido puede considerarse al hombre, que es una sola criatura una imagen más significativa de Dios que la totalidad del universo, y qué consecuencias tiene esta consideración para una reflexión antropológica, será el contenido del apartado.

[770] *"Génesis", Biblia de Jerusalén, 1. 26.*
[771] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 1, InC.*

1. El hombre en cuanto imagen y semejanza

Aunque al inicio del capítulo al referirnos al cosmos en cuanto imagen de Dios hemos definido la imagen y establecido sus condiciones, para poder interpretar con precisión el sentido de la sentencia del *Génesis* en que Dios sostiene que ha creado al hombre a su imagen; indicaremos los requisitos básicos que debe cumplir, y el modo en que pueden aplicarse al ser humano. El primero de ellos consiste en que tiene que concordar con aquello a lo que representa en su diferencia específica, al menos en un modo analógico, ya que se trata de una semejanza en el orden del ser entre la criatura y el Creador, por lo que supone un descenso ontológico de lo perfecto a lo imperfecto, de lo uno a lo múltiple[772].

En el segundo capítulo del trabajo hemos mostrado que Dios crea a su semejanza, por lo que les transmite a sus criaturas algunas de sus características en la proporción en que su esencia finita les permite recibirlas. La primera de ellas es el ser, que es común a todos los existentes, la segunda es la vida, que supone otro grado de perfección, y la tercera, el entendimiento; que es propio de los entes más perfectos, entre los que se encuentran los ángeles y los hombres. Los dos primeros tipos de entes se asemejan a Dios en cuanto vestigio, ya que tienen en común con él algunos de sus rasgos, y los últimos en cuanto imagen, pues el intelecto es la diferencia específica, que, aunque en un modo analógico, los constituye a los tres en personas[773].

Sin embargo, la imagen supone una representación más clara, por lo que requiere tener en común algún aspecto de la forma de aquello que representa; en el caso del hombre se trata de su alma intelectiva, que, al elaborar los conceptos de las cosas, y comunicarlos por medio de la palabra, y de amar por medio de la facultad volitiva, evoca al Dios trino[774]. Que el hombre tenga en común con Dios la diferencia específica, aunque sea de forma analógica, quiere decir que se asemeja al Creador de manera más perfecta, pues no sólo existe y vive, sino que puede conocer su entorno

[772] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, pp. 68-70*
[773] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 2, InC.*
[774] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 45, a. 7, InC.*

intelectualmente, expresarlo por medio de la palabra, y amar el bien ahí donde pueda reconocerlo[775]. La capacidad de relacionarse en un modo intelectual, tanto consigo mismo, como con su entorno e incluso con el mismo Dios, es lo que transforma al hombre en una imagen de Dios más perfecta que todo el universo, aunque más imperfecta que Cristo, que por ser su hijo es igual al Padre en especie ya que es Dios igual que él[776]. Sin embargo, surgen dos dificultades: por una parte, el hombre está compuesto de cuerpo y alma, y sólo el alma es racional; y, además, actualiza sus potencias durante la vida, por lo que es un ente que se perfecciona en el tiempo. De ambos aspectos del problema nos ocuparemos en los siguientes apartados.

2. El cuerpo humano como vestigio

Para entender mejor en qué sentido el cuerpo humano es vestigio del Creador, observaremos brevemente su estructura.

En primer lugar, Santo Tomás establece el fin del cuerpo humano, que consiste en ser vivificado por un alma racional[777]. Esto justifica tanto sus imperfecciones, como la disposición de sus miembros. A diferencia de los animales, su postura es erguida, porque en su rostro se encuentran tanto los órganos que le permiten ver y oír, ambos fundamentales para la contemplación, como la boca, que además de alimentarse lo capacita para hablar, de modo que pueda expresar lo que piensa[778].

Otra característica que distingue al ser humano del animal son sus manos, que, a diferencia de las garras de éste, carecen de una función específica, y al ser "instrumento de instrumentos", lo capacitan para crear todo aquello que pueda idear con su intelecto[779]. Y finalmente, tiene una figura equilibrada y bella, carente de pelos y pezuñas, porque al ser la criatura corpórea más perfecta, que como veremos a

[775] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 6, InC.*
[776] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 1, InC.*
[777] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 91, a. 3, InC.*
[778] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 91, a. 3, ad. 3.*
[779] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 91, a. 3, ad. 2.*

continuación, tiene como forma substancial un alma intelectiva, debe reflejar la belleza del Creador de un modo que sea digno de su imagen[780].

Santo Tomás sostiene que, desde el punto de vista del alma, es imagen de Dios, y si se lo considera en su aspecto corpóreo, vestigio suyo[781]. Sin embargo, el alma racional humana requiere del cuerpo para realizar muchas de sus operaciones, incluso la más espiritual de ellas que es conocer[782], ya que no recibe las especies inteligibles de forma infusa, sino que las obtiene de los objetos sensibles por medio de la abstracción, por lo que requiere de los sentidos para conocer su entorno en primera instancia y así crear las imágenes[783].

La necesidad que tiene el alma de un cuerpo, muestra la unidad del hombre y espiritualiza a las demás criaturas[784], puesto que hay una de ellas, que al tener un alma subsistente, en algún sentido se transforma en imagen de Dios[785]. Además, como hemos mostrado a lo largo del presente capítulo, valida la existencia del universo, porque junto con procurarle al hombre lo necesario para sobrevivir[786], hace posible que reconociendo el bien y la belleza en las criaturas, gracias a que su facultad sensitiva está abierta a la razón y tiene la capacidad de contemplar su entorno, se despierte en su corazón el deseo de buscar el bien supremo, lo que le permite ascender por medio de ellas al encuentro del Creador[787].

Sin embargo, en los escritos de Santo Tomás, parece darse un juego entre los conceptos de imagen y semejanza; y en algunos casos, la semejanza parece ser un antecedente de la imagen, por tanto, sinónimo del vestigio, y en otros, perfección

---

[780] *Filippi, Silvana, "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista", Enfoques, Universidad Adventista del Plata, Vol. 24, Núm. 2, 2012, pp. 53-62.*

[781] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 9, InC.*

[782] *Sobre la importancia del cuerpo para el alma racional, véase: Aranguren, Javier, El lugar del hombre en el universo. "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Eunsa, 1997, pp. 110-117.*

[783] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 84, a. 5, InC.*

[784] Sobre la idea del hombre como microcosmos, véase, Beuchot, Mauricio, "El símbolo del microcosmos en el imaginario medieval", *Espacios Imaginarios.* Colección Jornadas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999, pp. 131-137.

[785] *Cfr. In sent I, Dis. 3, q. 4, a. 2, InC.*

[786] *Cfr. In sent I, Dis. 1, q. 3, a. 1, InC.*

[787] *Cfr. Lobato, Abelardo, "El horizonte estético del hombre medieval", Revista Española de Filosofía Medieval, Vol. 6, 1999, pp. 57-68.*

suya[788], pues en el hombre la imagen se perfecciona por medio de la virtud[789]. No obstante, el vestigio y la imagen son dos modos distintos en que la criatura imita a Dios; en el primero se trata de una imitación imperfecta en que tiene en común con su autor la existencia y la vida; y el segundo, una imitación más perfecta, porque lo imita en su ser espiritual[790].

Si se aplican ambas nociones a la criatura humana, puede sostenerse que el cuerpo imita a Dios en cuanto vestigio, porque al darle una existencia en el mundo, y al tener facultades vegetativas y sensitivas, es similar a las criaturas inferiores[791]. Sin embargo, como posee un alma racional, imita a Dios en un modo específico, lo que la constituye en imagen, al ser consciente de sí mismo y tener la posibilidad de perfeccionarse por medio de sus buenas obras, con el fin de adherirse libremente al plan del Creador[792].

3. El alma en cuanto imagen de Dios

Como ya hemos anticipado, la imagen de Dios en el hombre en un sentido más propio, se encuentra en el alma, y alude al cuerpo sólo en la medida en que es informado por un alma racional, es decir, en cuanto es causa material[793]. La noción de imagen puede considerarse desde dos perspectivas: una imagen antecedente, es decir, constitutiva del alma, y otra consecuente, o también llamada semejanza, que consiste en la capacidad humana de perfeccionarse para imitar cada vez más a Dios

[788] *Para un estudio más completo sobre los conceptos de imagen y semejanza y su evolución en los escritos de Santo Tomás, véase: Argüello, Santiago, "La lectura romana y la evolución de la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la imagen y semejanza de Dios", Estudios Filosóficos, San Esteban, Valladolid, Vol. 61, 2012, pp. 245-276.*

[789] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 9, InC.*

[790] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 2, InC.*

[791] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 6, InC.*

[792] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 67, a. 2, InC.*

[793] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, pp. 76-79.*

que es su causa primera[794]. Desde la primera perspectiva, puede analizarse el asunto buscando en el hombre tanto rasgos del Dios trino, como algunas características de la esencia divina que se den en el alma analógicamente. En los puntos 1 y 2 del presente apartado trataremos ambos aspectos de la cuestión.

3.1. El alma en cuanto imagen del Dios Trino

Antes que Santo Tomás, San Agustín había encontrado rasgos trinitarios en el alma del hombre; y aunque esta es una tesis sobre el Doctor Angélico, nos referiremos a él en este punto, porque al tratar de la imagen y la semejanza, el Aquinate hace referencia explícita a su doctrina[795]. Distingue en el alma tres facultades: inteligencia, voluntad y memoria[796]; y en otro momento de su obra, una potencia que realiza dos actos: la mente, que es capaz de conocer y querer, por lo que de ellas derivan la noticia y el amor. En ambos casos sostiene que forman una sola alma[797].

En el *De Trinitate* muestra el modo en que las tres facultades del alma se relacionan entre sí y dependen unas de otras, hasta el punto de constituir una sola substancia. Ejemplifica el asunto tomando la mente como punto de partida, y sostiene que se conoce a sí misma porque es inmaterial, y porque se conoce se ama; ya que nadie puede amar lo que no conoce. Así se ve la relación entre la mente, que se conoce, de lo que deriva la noticia, que consiste en este conocimiento, lo que hace posible que gracias a la relación entre el conocimiento y la voluntad sea posible el amor de sí misma[798]. Este tipo de relación, aunque en un modo analógico, se da también en la Santísima Trinidad, ya que el Espíritu Santo procede de la relación

---

[794] *Cfr. Argüello, Santiago, "La lectura romana y la evolución de la enseñanza de Tomás de Aquino…", pp. 61-63.*
[795] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 4, InC.*
[796] *Cfr. Agustín de Hipona, De Trinitate, XIV, 6, 8-9.*
[797] *Cfr. Agustín de Hipona, De Trinitate, IX, 2, 2.*
[798] *Cfr. Agustín de Hipona, De Trinitate, IX, 3, 3.*

entre el Padre y el Hijo, por lo que puede decirse que hay una semejanza entre las relaciones intratrinitarias y las facultades que componen la esencia del alma humana.

Sin embargo, el Santo de Hipona sostiene que las tres facultades del alma son independientes, ya que la mente se conoce a sí misma y a otros objetos distintos de ella, y lo mismo sucede con el amor, que se ama a sí mismo y a realidades que lo trascienden, y con la memoria, que es capaz de tenerse presente, pero también de recordar muchos sucesos externos a ella[799].

El juego entre la individualidad de las facultades y la interdependencia entre ellas, hace posible la comparación del alma humana con el Dios trino, ya que al tratarse de dos realidades espirituales, puede darse tal compenetración entre las tres substancias que forman una verdadera unidad. San Agustín lo expresa en estos términos en el caso del alma y sus facultades:

> *Cada una está en las otras dos. La mente que se conoce y ama está en su amor y en su noticia; el amor de la mente que se conoce y ama está en su mente y en su noticia; y la noticia de la mente que se ama y conoce está en su mente y en su amor, porque se ama cognoscente y se conoce amante. Y así hay dos en cada una, pues la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor, y con su amor, en su noticia; el amor y la noticia están simultáneamente en la mente que se conoce y ama*[800].

El lenguaje de San Agustín, muestra muy expresivamente la interdependencia de los tres actos, y la compenetración entre ellos, por la que forman una sola alma capaz de realizar tres acciones intelectuales distintas. Sin embargo, la unidad del alma humana es indiscutible, ya que es la que lo hace ser este individuo en concreto. No obstante, la unidad trinitaria es mucho mayor, ya que las personas divinas no dependen una de la otra como en el caso del hombre, pero se identifican con la esencia de Dios. En cambio, las facultades del alma no son su esencia, porque no siempre están en acto, aunque constituyan una sola alma. Así, la imagen del hombre en el alma es un pálido reflejo de la unidad trinitaria[801].

---

[799] *Cfr. Agustín de Hipona, De Trinitate, IX, 4, 4-7.*
[800] *Agustín de Hipona, De Trinitate, IX, 5, 8.*
[801] *Cfr. von Valthasar, Hans Urs, Teológica, Vol. 2: Verdad de Dios, II, pp. 75-76.*

Para iluminar el asunto acudiremos a la explicación del Aquinate del origen de las personas divinas. Sostiene que proceden de Dios que es intelectual, a manera de una procesión, que consiste en una emanación inteligible que permanece en el interior de aquel que la realiza[802]. En el caso del Verbo, se trata de una generación, porque procede de Dios, que es un principio intelectual, y es semejante a él, ya que el Verbo se asemeja a aquello que representa. Como aquí se trata del Verbo de Dios, la semejanza es perfecta, por lo que el Hijo es la imagen perfecta del padre[803]. Y finalmente, el Espíritu Santo procede de la acción de la voluntad, que consiste en estar presente en aquello que se ama. Como se trata del amor perfecto que procede de Dios, es una persona divina[804].

Si comparamos la Trinidad divina con el alma humana buscando en ella una imagen suya, podemos observar que, del intelecto, que representa al Padre, procede el Verbo, que representa al Hijo, y que es la manifestación tanto interna, si se trata del concepto, como externa, en el caso de la palabra, de aquello que concibe el intelecto; en comparación del Hijo, que es imagen perfecta del Padre. Y de la otra facultad racional que es la voluntad, procede el amor, así como el Espíritu Santo procede del amor perfecto entre el Padre y el Hijo.

La comparación permite sostener que en el alma humana hay una imagen del Dios trino, ya que del entendimiento procede la palabra, y de la voluntad el amor, lo que constituye una semejanza específica, aunque en un sentido analógico[805]. Puede sostenerse que se trata de una semejanza específica, porque en Dios hay tres personas, que surgen de la esencia divina que es intelectual, y en el alma hay dos actos intelectuales, la palabra y el amor, que proceden del alma humana que tiene inteligencia y voluntad[806]. Sin embargo, estas facultades no forman parte de su esencia, pero sí del intelecto, de lo que podría deducirse que este es el lugar de la imagen divina[807]. Para que la comparación sea más clara, el Aquinate identifica al principio intelectivo, con la esencia divina, y a la inteligencia, la memoria y la

[802] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 27, a. 1, InC.*
[803] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 27, a. 2, InC.*
[804] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 27, a. 3, InC.*
[805] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 6, InC.*
[806] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 5, InC.*
[807] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 10, a. 1, InC.*

voluntad con las tres personas. Éstas forman una sola alma humana, por lo que imitan la unidad de Dios de manera lejana y por analogía[808].

A diferencia de San Agustín, Santo Tomás sostiene que la imagen perfecta de la Trinidad radica en la posibilidad del alma humana de conocer, expresar lo comprendido en acto por medio de la palabra, y amarlo con un acto de la voluntad[809]. Este conocimiento puede tener como objeto la misma alma, algún objeto externo, o el mismo Dios. Al ser el objeto el que especifica el acto, cuando el alma conoce y ama a Dios, por dirigir hacia él sus facultades tanto intelectuales como afectivas; la imagen trinitaria que hay en el alma se perfecciona[810].

Sin embargo, aunque el hombre no siempre tenga como objeto de su atención a Dios, la capacidad del alma de retornar hacia Él es permanente, ya que en ella hay dos facultades que lo hacen posible: la inteligencia y la voluntad, por lo que puede sostenerse que la imagen trinitaria de Dios es indeleble en ella[811]. Según el Aquinate, la imagen se vuelve más clara, cuando el alma reflexiona sobre ella, pues así, la reflexión parte de sí misma y asciende hasta Dios[812]. También puede oscurecerse si el hombre cae en el vicio; hablaremos de esta cuestión en el siguiente apartado.

3.2. La imagen de Dios en el alma humana y los atributos divinos

Después de haber mostrado en qué sentido el alma humana es imagen de la Trinidad, indagaremos el modo en que imita a la esencia divina, al poseer algunos de sus atributos, analógicamente como hemos indicado a lo largo de todo el trabajo. En el primer capítulo de la investigación hemos estudiado los atributos divinos. Y en el segundo, hemos visto que Dios al crear, como lo hace a su semejanza, le transmite algunos de ellos a sus criaturas. Un ejemplo de esto son los trascendentales, que se

[808] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 10, a. 1, ad. 5.*
[809] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 6, InC.*
[810] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, p. 92-98.*
[811] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 6, InC.*
[812] *Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, q. 10, a. 7, InC.*

identifican con aquellos que pueden intercambiarse con la noción de ente, como bueno y verdadero. Algo similar ocurre con el alma humana: posee algunas propiedades que se asemejan a la esencia divina, y que posibilitan una perfección de su propia esencia, es decir, que aumente su semejanza con Dios haciendo posible el retorno del hombre a su primer principio, en lo que consiste su plenitud[813].

En el primer capítulo hemos dividido los atributos divinos en entitativos, operativos, y *ad extra* de la esencia divina; en esta ocasión utilizaremos como punto de comparación con el alma humana, de los entitativos: la inmaterialidad, la subsistencia y la inmortalidad; y de los operativos, la inteligencia, la voluntad y el libre albedrío.

3.2.1. Los atributos entitativos y el alma humana

En cuanto a la inmaterialidad divina podemos decir que Dios al ser acto puro y la causa de todo es inmaterial[814]. Lo mismo ocurre con el alma humana, que aunque no es acto puro, es forma intelectiva del cuerpo, y por tanto aquel principio que le da vida al hombre[815]. Al ser una forma intelectiva, es también espiritual, por lo que, aunque en un sentido muy lejano y por analogía, imita al Creador, que es acto puro y da el ser a todo lo que existe, al vivificar al cuerpo, y ser capaz de conocerse a sí misma y a su entorno en algún respecto[816].

Otra de las funciones del alma humana es conocerlo todo de modo intelectual, para lo que se requiere que sea capaz de contener al objeto conocido intencionalmente"[817]. Para que esto ocurra el sujeto cognoscente debe carecer de

[813] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[814] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 17.*
[815] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 1, InC.*
[816] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 1, InC.*
[817] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 5, InC.*

materia, ya que no puede conocerse a sí misma, pues si así fuera, todo lo que estuviera hecho de esa materia sería incognoscible para el alma humana[818].

De la inmaterialidad divina se sigue su subsistencia, ya que Dios, además de ser inmaterial por ser acto puro, y el primer principio activo; es el ser no participado, de lo que se deduce que subsiste por sí mismo[819]. Al ser causa primera de todo, posee las perfecciones eminentemente, lo que supone que en él existen las cosas de forma más perfecta que en ellas mismas, porque carecen de potencia[820]. La actualidad absoluta, propia del acto puro, es garantía de su subsistencia, pues al carecer de potencia existe necesariamente, ya que al ser acto puro no puede disolverse por estar falto de un elemento potencial y corruptible[821].

El alma humana imita tímidamente esta característica del Creador, porque al ser una forma intelectiva tiene dos modos de existir, y, por tanto, dos formas de actuar: la primera de ellas es al estar unida al cuerpo, en la que entiende por medio de especies inteligibles abstraídas de las imágenes sensibles[822]; y la segunda, al separarse de él, estado en el que conoce las realidades superiores, por medio de especies inteligibles infusas[823]. El segundo modo de ser, aunque de manera extraordinaria, forma parte del funcionamiento propio del intelecto, porque al ser una forma intelectiva, participa de la naturaleza de las substancias separadas, que no conocen por medio de la abstracción. La participación del alma humana en la naturaleza de las substancias separadas, está garantizada, porque es inmortal[824], y su producción es independiente a la del cuerpo[825]. Y, además, porque es la causa formal del hombre, por lo que lo hace ser como es[826]. Estas tres razones fundamentan los dos modos de ser y de conocer del alma humana señalados anteriormente, siendo ambos connaturales a ella. El segundo modo de ser y de conocer, nos permite probar

[818] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 2, InC.*
[819] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 28.*
[820] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 4, InC.*
[821] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 18.*
[822] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 84, a. 6, InC.*
[823] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 89, a. 1, InC.*
[824] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 6, InC.*
[825] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 90, a. 3, InC.*
[826] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 76, a. 1, InC.*

su subsistencia[827], ya que puede actuar sin el cuerpo, en cuanto lo que se refiere al conocimiento de las realidades superiores, y a la reflexión sobre sí misma[828].

La subsistencia del alma humana no consiste en ser un ser imparticipado[829], lo que es propio del primer principio, sino en poder sobrevivir al cuerpo, y actuar en algunas de sus operaciones con cierta independencia de él. Es así, como Dios al crear al hombre lo hace semejante a él, porque en algún sentido lo crea inmaterial y subsistente.

El tercer aspecto de comparación es la eternidad, que en el caso de Dios consiste en estar fuera del tiempo. Aunque esto es casi imposible de entender para la inteligencia humana, podemos suponer que para él todo ocurre simultáneamente[830]. Esto es posible porque Dios es inmutable[831], ya que al ser el ser subsistente, y poseer todas las perfecciones, no necesita adquirir nada que no posea. Además, como es el primer principio activo, y causa de todo lo creado, ha existido siempre[832]. Sin embargo, hay otro tipo de eternidad que se da dentro del tiempo, en la que lo que acontece no tiene principio ni fin[833]. En este sentido algunos pensaban que el mundo era eterno, es decir, que no tenía un principio en el tiempo[834]. Este segundo modo de concebir la eternidad, se entiende como un transcurrir permanente, o de un instante que no se acaba más. La permanencia en el tiempo, nos da sensación de eternidad, y es el modo en que la eternidad puede experimentarse en el tiempo, y por ser participada, imita a la eternidad divina[835].

El alma humana es incorruptible, porque al ser una forma subsistente no depende de la materia ya que posee el ser en acto. Como la materia se corrompe por ser potencial, y las formas que dependen de ella para subsistir se corrompen por accidente; si existe un principio activo, que además es inmaterial y subsistente, no puede morir, porque en él no hay ningún principio intrínseco que pueda

---

[827] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 2, InC.*
[828] *Cfr. Cruz Cruz, Juan, "El estado de inmortalidad: Un problema de enfoque", González-Ayesta, Cruz (editora), El alma humana: Esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604), Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 95-106.*
[829] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 5, ad. 4.*
[830] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 10, a. 1, InC.*
[831] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 10, a. 2, InC.*
[832] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 15.*
[833] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 10, a. 2, ad 1.*
[834] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 32-37.*
[835] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 10, a. 2, ad 1.*

corromperse[836]. Así, permanece viva por toda la eternidad, hasta el final de los tiempos, imitando a su creador, que es eterno, pero fuera del tiempo, y que la ha creado indestructible, a no ser que Él mismo decida aniquilarla.

La segunda prueba de Santo Tomás sobre la incorruptibilidad del alma es más existencial, y consiste en que en todos los hombres hay un deseo de vida eterna. Como este deseo es universal, podemos suponer que emana de la misma naturaleza del alma, lo que hace posible admitir la existencia del objeto, que en este caso es la vida eterna[837]. El argumento devela el propósito del Creador, que crea una criatura racional con un deseo de vivir para siempre, que alcanzará su plenitud cuando pueda contemplarlo cara a cara. El deseo de vida eterna, lo conducirá hacia él, hasta que pueda merecer la beatitud con un mérito de congruo, pero no podrá obtenerla, si Dios no tiene a bien otorgársela[838].

3.2.2. Los atributos operativos y el alma humana

Hasta ahora hemos mostrado que el alma humana es semejante a su creador, porque es espiritual, subsistente e inmortal; aunque en un sentido analógico y participado. Esto le permite ser el sujeto de dos facultades que no poseen un órgano corpóreo: la inteligencia y la voluntad, por lo que destacan la espiritualidad en el alma. Como la divinidad es nuestro primer parangonado, analizaremos brevemente su modo de intelección.

El acto de entender es inmanente, y Dios es inmaterial y simple, por lo que coincide con la esencia divina como todos sus atributos, lo que nos permite sostener que Dios es en sí mismo intelección[839]. Esto tiene como consecuencia que Dios se conoce a sí mismo total y perfectamente[840], y a las demás cosas en sí mismo[841], ya

[836] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 6, InC.*
[837] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 75, a. 6, InC.*
[838] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 114, a. 3, InC.*
[839] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 45.*
[840] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 47.*

que es la causa ejemplar, tanto de lo existente, como de lo que podría llegar a existir; de lo que se infiere que en la esencia divina preexiste una semejanza de cada ente que corresponde con la idea que Dios tiene de él, es decir, con su ser perfecto[842]. Como estas ideas están en la esencia divina, y Dios conoce perfectamente su esencia, también tiene un conocimiento intelectual de los demás entes[843], tanto reales como posibles[844]. Es importante advertir que se trata de un conocimiento de cada ente en su individualidad, ya que, aunque Dios utilice algunas causas segundas como instrumentos para causar algunos de ellos, es la causa ejemplar de todos de un modo particular[845].

Santo Tomás resuelve el problema, al sostener que las ideas de las cosas que están en el intelecto divino, consisten en el modo en que cada una de ellas va a asemejarse a Dios. Así, Dios conoce la forma de la planta, en que se asemeja a él porque está viva, del animal, en cuanto que tiene un conocimiento sensible, y del hombre en que tiene un conocimiento intelectual[846].

El último aspecto del intelecto divino que debemos considerar, consiste en su modo de intelección, que a diferencia de la humana, y como consecuencia de su eternidad que es no participada, entiende todo en un solo "instante". Además, como la esencia divina es simple, en ella hay una sola especie inteligible con la que Dios entiende todas las cosas, que se identifica con su esencia, por la que su comprensión de todo es simultánea[847].

El alma humana también es intelectual, pero, aunque el intelecto es una potencia espiritual que emana del sujeto del alma, no se identifica con su esencia, ya que a diferencia de Dios no es la misma intelección, sino que participa de ella[848]. Una de las consecuencias de esto, consiste en que a diferencia del intelecto divino que está en acto para el ser en general, y que lo conoce todo al modo de la causa primera, el intelecto humano puede conocer, porque está en potencia con respecto a lo

---

[841] *Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 84, a. 2, InC.*
[842] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 49.*
[843] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 50.*
[844] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 66.*
[845] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G. I, c. 50.*
[846] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 54.*
[847] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 55.*
[848] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 79, a. 1, InC.*

inteligible[849]. Para que esto ocurra necesita percibir los objetos por medio de los sentidos, y que el intelecto agente abstraiga las especies inteligibles de las imágenes que están en la fantasía, para que por medio de ellas el hombre pueda entender en acto[850]. Aunque el intelecto humano necesite que el intelecto agente transforme las imágenes en especies inteligibles, por lo que puede sostenerse que consiste en un rayo de luz divina que hay en el alma humana[851], en el intelecto humano están las *quididades* de las cosas; en lo que se asemeja al Creador, aunque de manera análoga como en todas estas comparaciones, quien contiene en cuanto causa las ideas de todo lo que existe; y así como el primero le da la existencia a los entes, el segundo los perfecciona transformándolos en ideas, inmateriales, inteligibles y eternas[852].

El último punto de comparación entre el conocimiento divino y humano que estableceremos aquí, es el modo en que ambos conocen. Ya hemos dicho que el conocimiento divino es simultáneo, porque está fuera del tiempo y conoce todo lo que existe y puede existir, por medio de su propia esencia[853]. En cambio, el del hombre es discursivo, pues conoce por medio de una multiplicidad de especies inteligibles, que tienen que informar al intelecto sucesivamente, para que pueda entender[854]. Dios al conocer la esencia de las cosas, lo hace perfectamente, por lo que su intelección es simple, ya que se realiza en un solo acto. En cambio, el intelecto humano conoce en primer lugar las esencias de las cosas, que son su objeto propio, y luego los accidentes, y si es el caso, el modo en que se relacionan con su entorno. Para hacerlo necesita unir y separar los términos, formando juicios y razonamientos, para poder llegar al conocimiento completo de las cosas a través de la intelección de sus partes[855].

El intelecto no yerra cuando conoce la esencia de las cosas, pero puede hacerlo al establecer relaciones entre ellas, porque para esto requiere dividir y componer, operación en que puede atribuir a una cosa características que no posee[856]. Sin embargo, aunque el juicio y el razonamiento estén sujetos a error, no siempre yerran

[849] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 79, a. 2, InC.*
[850] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 79, a. 5, ad. 2.*
[851] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 79, a. 4, InC.*
[852] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[853] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 46.*
[854] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 55.*
[855] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 85, a. 5, InC.*
[856] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 85, a. 6, InC.*

y son una herramienta válida para comprender su entorno. Además de discurrir por medio de juicios, el intelecto humano hace un camino desde las nociones más confusas, que son universales, a las más claras y distintas, que son los objetos singulares. Así, primero conoce la noción de hombre, y luego a este hombre en concreto que tiene por nombre Sócrates[857]. Este conocimiento discursivo e imperfecto, que está sujeto a error, es el modo en que el hombre puede entender el mundo. Al tener un conocimiento inteligible de su entorno se asemeja a su creador, aunque de manera muy imperfecta. No obstante, es capaz de descubrir en las cosas lo que tienen de verdadero y de bueno, lo que le permitirá ir construyendo por medio de la elección de bienes particulares, su camino hacia el bien perfecto.

Todo ser intelectual, por serlo tiene un apetito racional que busca el bien universal, o disfruta de él si lo posee. Esta es la voluntad, que en el caso de Dios coincide con su esencia al igual que el intelecto, por lo que la esencia divina está formada por la intelección y el querer perfectos[858].

En Dios hay una unión esencial entre la voluntad y el bien, porque Dios es bueno por esencia, ya que en él están todas las perfecciones. Por ser la primera causa agente crea a su semejanza, pero las perfecciones de todas las criaturas se encuentran en él eminentemente[859]. Como Dios es el sumo bien, y la voluntad quiere el bien perfecto necesariamente, Dios se quiere a sí mismo necesariamente, porque quiere su propio ser y su propia perfección[860]. Sin embargo, también quiere a las demás criaturas, y les imprime una tendencia hacia su propia perfección llamada apetito natural que las orienta hacia Dios como hacia su propio fin[861]. Sin embargo, como esta volición no es necesaria, podría no quererlas, de lo que podemos concluir que en Dios hay libre albedrío[862]. Así el ser perfecto, cuya esencia es intelección y volición del bien, se mueve libremente según el juicio de su intelecto, lo que lo hace dueño de sus propios actos, por lo que interviene libremente en su propia creación.

---

[857] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 85, a. 3, InC.*
[858] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 1, InC.*
[859] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 6, a. 2, InC.*
[860] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 80.*
[861] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 19, a. 2, InC.*
[862] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., I, c. 88.*

En cuanto al hombre, posee una libertad participada, que tiende necesariamente hacia la bienaventuranza, que coincide con su plenitud[863]. Esta tendencia le sirve de criterio para elegir entre una multiplicidad de bienes particulares y de situaciones contingentes, que, por ser imperfectos, no la determinan a actuar en una sola dirección[864]. En el caso del hombre, el libre albedrío consiste en actuar adhiriendo conscientemente y sin coacción externa al juicio de la razón[865]. Esto es posible en la elección de los medios que conducen al hombre a la felicidad, no en cuanto a la tendencia hacia la misma[866]. Al igual que en la voluntad divina, el hombre es dueño de sus actos, porque son fruto de su propia decisión, no de una determinación instintiva[867]. Sin embargo, a diferencia de la volición divina, que es perfecta, el hombre puede equivocarse y confundir un bien aparente con un bien real[868], o elegir un mal directamente, en lo que consiste el pecado[869]. Sin embargo, Dios al crear un hombre a su imagen, que posea voluntad y libre albedrío, aunque ambos estén sujetos a error por ser imperfectos, crea un ser libre, dueño de sus actos y capaz de hacerse cargo de su propia vida y de su propio destino. Esto hace posible que el hombre emprenda su propio camino hacia la plenitud, y cuando la alcance pueda disfrutarla porque le pertenece.

En el apartado hemos mostrado que Dios, porque es bueno, crea gratuitamente un ser personal que habita en el mundo. Pero, por ser personal es capaz de conocerse y de amarse a sí mismo; a su creador, y a los demás hombres. Además, puede colaborar con Dios cuidando su creación, porque conoce intelectualmente todo lo que existe, entonces es capaz de nombrar a cada una de las criaturas, porque sabe cuál es su sentido dentro de la totalidad del cosmos. Tiene un alma inmortal, que, por ser intelectual, trasciende a este mundo y aunque está destinada a vivir en el tiempo, se plenificará en la eternidad, ya que su beatitud consiste en una contemplación amorosa de la esencia de aquel que lo crea todo y que, por ser el señor del tiempo, es

---

[863] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 82, a. 2, InC.*
[864] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 82, a. 2, InC.*
[865] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 83, a. 1, InC.*
[866] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 83, a. 1, ad. 5.*
[867] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 82, a. 1, ad. 3.*
[868] *Cfr. Tomás de Aquino, Comentario a la Ética a Nicómaco, I, lec. 1, 10.*
[869] *Sobre el pecado, véase: Roszak, Piotr (editor), "El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50 (51). Traducción y estudios", Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. pp. 51-65.*

eterno[870]. No obstante, como se trata de un ser espiritual imperfecto y temporal, que conoce discursivamente y que tiene una voluntad que transita de los bienes particulares al bien universal, por lo que a diferencia de la voluntad angélica su adhesión es parcial, lo que hace posible en ella el arrepentimiento; si adhiere libremente al proyecto que Dios tiene sobre ella, y se perfecciona por medio de las virtudes, la imagen de Dios que hay en su alma será cada vez más nítida, y aumentará en él la semejanza con Dios. De este aspecto de la imagen hablaremos en el siguiente apartado.

4. La imagen consecuente en cuanto perfección de la semejanza del hombre con Dios

Santo Tomás, al definir el bien, sostiene que todo lo que es, por el sólo hecho de serlo es bueno. Sin embargo, hay algunos entes que actualizan su esencia a lo largo de la vida, por lo que pasan de ser buenos bajo algún respecto, a ser buenos en absoluto[871]. Algo similar ocurre con el hombre, que, por tener un alma espiritual, inteligente y libre, además de ser creado a imagen de Dios, es capaz de perfeccionarse, porque puede dirigir sus acciones hacia donde crea conveniente. En la capacidad natural de perfeccionar la imagen divina que hay en su alma, consiste la imagen consecuente, que radica en asemejarse a Dios por medio de cierto tipo de imitación. En este apartado esbozaremos algunas características de la imagen que nos permitirán mostrar el modo en que el hombre se encamina hacia la visión beatífica en la que consiste su plenitud[872].

[870] *Cfr. Martínez, Enrique, "Bonum amatur inquantum est communicabile amanti…", pp. 73-93.*
[871] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 5, a. 1, ad. 1.*
[872] *Cfr. Argüello, Santiago, "La lectura romana y la evolución de la enseñanza de Tomás de Aquino …", pp. 256-259.*

4.1. Descripción general de la imagen consecuente

Santo Tomás al caracterizar la semejanza que perfecciona a la imagen, sostiene que se trata de la capacidad del hombre de adquirir la virtud[873]. Sin embargo, no especifica de qué tipo de virtud se trata, pero sostiene que la imagen puede perfeccionarse gracias a una imitación progresiva de su modelo[874], que en el caso del hombre es Dios. Uno de los modos de esta imitación, es en la adopción filial como hijo, que consiste en reconocer a Cristo como Dios, ya que es la imagen perfecta y visible del Padre, por lo que decimos que es el modo en que Dios se revela, pero como se trata de un aspecto teológico no profundizaremos en él en este trabajo[875].

Sin embargo, hay otro modo de imitar a Dios que consiste en la acción libre del hombre, se trata de actos basados en sus potencias racionales, es decir, inteligencia y voluntad[876]. Al tener libre albedrío, como ya hemos señalado, es dueño de sus acciones; y por medio de una luz intelectual, llamada sindéresis, puede conocer algunos principios prácticos que le indican cómo actuar, ayudándole a distinguir el bien del mal[877]. Además, como la voluntad es apetito racional del bien universal, por medio del deseo de felicidad, le va mostrando el camino hacia su plenitud[878].

La capacidad de auto posesión y de dirigirse hacia Dios en cuanto último fin, se llama también imagen natural de Dios en el hombre, porque todos la poseen, y no se puede perder[879]. Consiste en la capacidad natural para amar a Dios y dirigirse a él, pero necesita ser actualizada para que la semejanza del hombre con Dios sea real. Este reajuste de las potencias intelectivas en dirección a la divinidad implica un movimiento del hombre hacia el fin, que consiste en asemejarse a su creador[880]. El proceso de perfección se lleva a cabo por medio de las virtudes. No obstante, el ser

---

[873] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 9, InC.*
[874] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 1, InC.*
[875] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, pp. 154-160.*
[876] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 109, a. 2, ad. 1.*
[877] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 79, a. 12, InC.*
[878] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 82, a. 1, InC.*
[879] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 4, InC.*
[880] *Cfr. García Cuadrado, José Ángel, "El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista", Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Vol. 34, 2001, pp. 643-646.*

humano no logra progresar utilizando sólo sus fuerzas naturales, sino que requiere la ayuda de la gracia, que, sin anular su libertad, repara su naturaleza si libremente lo consiente. Esta ayuda es necesaria, porque con el pecado original, tanto las potencias intelectivas como apetitivas se debilitan, aunque no se pierde del todo su tendencia hacia el bien[881]. Pero, Dios deja de ser el objeto más amado de la voluntad, que tiende a dirigirse hacia bienes sensibles; por lo que para reorientar su afecto hacia Dios en cuanto fin requiere la fuerza de la gracia[882].

Cuando esta imagen natural es fortalecida por la gracia, se transforma en una *imago recreationis* en la que el hombre es capaz de obtener la felicidad y dirigirse a ella[883]. Consiste en el hábito de amar y conocer a Dios, aunque de un modo imperfecto, porque se trata de un amor humano que se da en la vida terrena. Sin embargo, para que la disposición habitual sea posible, se requiere la acción de la gracia, que sólo puede darse en los hombres justos, porque tienen la intención de adherirse al proyecto que Dios ha pensado para ellos. A diferencia de la imagen natural, se puede perder, porque el hombre al pecar rechaza la voluntad divina y actúa según sus apetitos, oscureciendo la imagen divina[884]; pero por medio de los sacramentos se puede revertir este proceso[885].

En la *imago recreationis* se actualiza el proyecto que está en potencia en la imagen natural, hasta llegar a su perfección en la vida de la gloria, en la que se alcanza la máxima y definitiva semejanza con Dios. En su perfección, que depende del drama de la relación personal con Dios de cada hombre y de su capacidad para recibir la gracia, transcurre toda la historia de la vida humana, hasta llegar al último día en que se adquiere la *imago similitudinis* que al igual que la imagen natural no se puede perder, y que consiste en el rostro que tendrá cada hombre al encontrarse con Dios. La nitidez de esta imagen dependerá de su actividad afectiva: mientras más haya amado a Dios y al prójimo, su capacidad de recibir la visión beatífica aumentará, por lo que su asimilación a Dios será mayor[886].

---

[881] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 109, a. 2, InC.*
[882] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 109, a. 3, InC.*
[883] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 110, a. 2, InC.*
[884] *Cfr. García Cuadrado, José Ángel, "El fundamento de la imagen de Dios en el hombre" pp. 646-647.*
[885] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, pp. 154-156.*
[886] *Cfr. Reinhardt, Elisabeth, La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios, pp. 162-165.*

4.2. El hombre creado como promesa de la contemplación divina

Al inicio de la sección IV. de este capítulo, nos hemos preguntado, por qué Santo Tomás dice que el hombre es una imagen más perfecta de Dios que todo el universo[887]. En el desarrollo del apartado hemos visto que es un ser espiritual cuyas potencias intelectuales se asemejan con la esencia divina, tanto en su inmortalidad e inmaterialidad, como en la capacidad de amarse y conocerse a sí misma y a Dios[888]. La posibilidad de relacionarse con Dios por medio del intelecto y la voluntad, hacen que la semejanza con él sea superior a la de todas las demás criaturas[889]; y como hemos visto al analizar la imagen consecuente, puede perfeccionarse a lo largo de la vida por medio de la acción libre del hombre[890].

Sin embargo, cuando Dios crea al hombre a su imagen, le imprime en su naturaleza un deseo natural, que es una especie de interrogante afectiva que sólo se sacia cuando lo contempla. El deseo de Dios, junto con sus potencias racionales hacen que el hombre trascienda al universo físico, y esté subordinado directamente a lo universal[891]. Esta subordinación implica que por medio de la inteligencia es capaz de conocer la verdad, y que su búsqueda no quedará satisfecha hasta conocer la primera causa de todo lo creado, y de amar el sumo bien por medio de la voluntad.

Ambas potencias ponen al hombre en relación con el ser en cuanto tal, característica que le permitirá buscar por medio de la multitud de entes, la causa primera de todo. A través del bien y la verdad, como hemos visto en el segundo capítulo de la tesis, Dios conduce hacia sí a la criatura humana. El camino de ascenso desde los entes finitos hacia el Dios infinito es fundamental, porque el deseo del hombre de verdad y de bien no podrá saciarse hasta contemplar a Dios del que verdad y bien son atributos[892]. De este modo, el fin último de la naturaleza humana que consiste en la contemplación de la esencia divina, único acto en que pueden

---

[887] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 2, ad. 3.*
[888] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 93, a. 4, InC.*
[889] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[890] *Cfr. Tomás de Aquino, S. C. G., II, c. 46.*
[891] *Cfr. de Lubac, Henri, El misterio de lo sobrenatural, pp. 150-154.*
[892] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 3, a. 5, InC.*

realizarse todas sus exigencias[893], lo proyecta más allá de su propia naturaleza, impulsándolo hacia una realidad sobrenatural que lo supera[894].

En el primer capítulo de la tesis, hemos expuesto que Dios crea gratuitamente, comunicando así su bondad por medio de una multiplicidad de criaturas que reciben el don de la existencia. El cosmos jerárquicamente ordenado que funciona con leyes muy precisas, no sólo recibe el ser al inicio de la creación, sino que es mantenido en la existencia por su creador a lo largo del tiempo[895]. Dentro del universo está la criatura humana, que al igual que todo su entorno recibe la existencia y su propio modo de ser racional gratuitamente del Creador[896].

No obstante, Dios no se contenta con darle al hombre la existencia y con hacerlo a su imagen al crearlo espiritual, sino que lo crea con un fin sobrenatural, porque su cumplimiento supone que lo reciba como un don. El segundo momento que consiste en que la finalidad humana se identifique con una vocación divina, también es gratuito, y no se sigue necesariamente de la creación del hombre; ya que Dios, al ser omnipotente, podría haberle designado otra tarea[897]. Pero como el Creador no quiere tratar como esclava a su criatura libre, imprime en su corazón un deseo que sólo podrá saciarse cuando descanse en la contemplación de su autor[898]. Este deseo de la voluntad es natural, y está destinado a conducir al hombre hacia su fin sobrenatural[899]; se trata de la capacidad afectiva humana que se compone del apetito y de la voluntad, en relación con las facultades cognoscitivas tanto sensibles como racionales.

La tendencia afectiva del hombre, que es causa de todas las demás, es el amor[900]; consiste en una tendencia apetitiva, ya sea racional o sensible, por la que el hombre se dirige hacia algo que conoce como bueno o conveniente, porque lo necesita para alcanzar su autorrealización[901].

---

[893] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 3, a. 4, ad. 1.*
[894] *Cfr. de Lubac, Henri, El misterio de lo sobrenatural, pp. 156-160.*
[895] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 8, a. 1, InC.*
[896] *Cfr. de Lubac, Henri, El misterio de lo sobre natural, pp. 120-124.*
[897] *Cfr. de Lubac, Henri, El misterio de lo sobrenatural, pp. 127-130.*
[898] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 105, a. 4, InC.*
[899] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 19, a. 9, InC.*
[900] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 25, a. 2, InC.*
[901] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 27, a. 1, InC.*

La disposición hacia el bien, que es la primera causa del amor, mueve al sujeto hacia el objeto amado. Si se trata de un bien sensible, es un amor de concupiscencia, y si es de un bien captado por la razón, de un amor de amistad[902]. No obstante, para que algo sea reconocido como bien, debe ser conocido y comprendido como conveniente a la naturaleza del sujeto; por lo que el conocimiento, ya sea sensitivo o intelectual, es considerado la segunda causa del amor[903]. La tercera de las causas es la semejanza, que en uno de sus significados es cierta complementariedad, es decir, que el agente capta algo como conveniente para él porque posee una virtud de la que carece[904]. La carencia lo impulsa a desearlo como un bien ausente, que produce en el amante un movimiento afectivo, que lo impulsa a poseer el bien deseado. En el caso del amor de benevolencia, la posesión es afectiva, ya que el bien del amado consiste en que se realice el bien del amante tanto como el suyo propio. La tendencia hacia el otro como algo que completa al agente, hace posible la unión de amistad entre el amante y lo amado, plenificándolos a ambos[905]. En el caso de la voluntad, por ser un apetito racional, el bien conocido la atrae al actuar como causa final. Esta inclinación, además de provocar la acción del agente, especifica el tipo de actos que realizará, porque actúa también como causa formal[906]. En este sentido puede sostenerse que el sumo bien que es Dios, al actuar como causa final, guía al hombre hacia sí por medio de la complacencia que le producen sus elecciones, según lo acerquen o lo distancien del último fin[907].

Santo Tomás sostiene que hay un movimiento necesario de la voluntad hacia el fin último, y hacia todo lo que tiene una relación directa y necesaria con él; por lo que podría afirmarse que la voluntad está dirigida al bien universal[908]. El bien universal, como ya hemos mostrado, se identifica con el sumo bien que es Dios; por lo que puede concluirse que, si la voluntad humana está orientada hacia el bien, por

[902] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 26, a. 1, InC.*
[903] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 27, a. 2, InC.*
[904] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 27, a. 3, InC.*
[905] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 28, a. 1, InC.*
[906] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, pp. 280-282.*
[907] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 113, a. 5, InC.*
[908] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 82, a. 2, InC.*

medio de la virtud, tiende a amar a Dios como último fin, es decir, que ama más a Dios que a sí misma[909].

Sin embargo, para que esto ocurra es necesario que el hombre reconozca a Dios como un bien que le es conveniente, porque completa todas las aspiraciones de su naturaleza racional[910]. El ser humano, por medio de la inteligencia fortalecida por la gracia, como ya hemos explicado, reconoce a Dios como la suma verdad y tiende a su conocimiento[911]. Además, lo busca con la voluntad como al sumo bien, y como el lugar en que podrá saciarse su deseo[912]. Este movimiento afectivo es posible, porque ningún bien particular es capaz de saciar la capacidad infinita de verdad y bien de sus potencias intelectuales, y esta búsqueda lo reconduce hacia su creador, como algo que lo atrae, porque es el único que podrá responder a las exigencias que constituyen a su naturaleza racional, y en las que consiste su bienaventuranza[913].

Pero la acción de Dios no es sólo pasiva, en cuanto bien amado, sino que también activa, ya que al crear difunde el bien entre todos los entes. Así, establece con los hombres una relación de amistad, por la que los atrae, tanto por medio de los demás seres creados que al ser buenos participan en algún grado del bien universal, actuando como fines intermedios; o directamente siendo amado por el hombre con un amor de benevolencia libre y electivo[914]. Esta relación amorosa entre ambos se funda en la caridad que, aunque es un don gratuito de Dios dado a la criatura humana, consiste en un deseo mutuo del bien[915]. Dios desea la plenitud del hombre, y la criatura humana reconoce a Dios como su hacedor esperando ver su rostro en la patria celeste en la que la caridad será perfecta[916].

En el apartado, hemos mostrado que la naturaleza humana tiene un fin sobrenatural que consiste en contemplar la esencia divina, para lo que ha sido creada con la forma de una promesa insaciable. Aunque Dios crea gratuitamente, y gratuitamente proyecta al hombre más allá del universo material, podríamos

---

[909] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 19, a. 9, InC.*
[910] *Cfr. Tomas de Aquino, S. C. G., IV, c. 19.*
[911] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 109, a. 3, InC.*
[912] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 109, a. 3, ad. 1.*
[913] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I-II, q. 109, a. 3, ad. 3.*
[914] *Cfr. Artola, José María, Creación y participación, pp. 282-285.*
[915] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 23, a. 4, InC.*
[916] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 23, a. 1, ad. 1.*

preguntarnos si al crearlo sediento de él mismo no se obliga a cumplir esta promesa[917]. Al investigar sobre la pena del pecado original, Santo Tomás sostiene que consiste en dejar de ver a Dios, ya que antes del pecado, por el auxilio de la gracia, todas las facultades humanas estaban dispuestas para que su visión fuera posible[918]. En consecuencia, después del pecado, el hombre requiere que Dios repare la naturaleza caída, y además que le permita verlo si quiere. Ambos actos son gratuitos, lo que transforma al fin del hombre en un don, al igual que su origen y todo el camino que recorre hasta alcanzar la plenitud[919].

Aquí aparece la paradoja cristiana: Dios crea al hombre con una sed de infinito que no está obligado a saciar; pero que como es bueno y además es el gobernador del universo, podría llevar a la plenitud[920]. Así, la historia del ser humano transcurre desde el inicio, hasta el día de su consecución en una relación libre y gratuita con su autor, al que el hombre puede llamar desde el abismo más profundo del alma, esperando que le responda, y Dios, como es bueno y se conmueve con la criatura humana hasta el punto de implorarle a su Hijo que la rescate, acudirá a su auxilio y seguramente le permitirá contemplar su esencia para que todo se lleve a cumplimiento.

---

[917] *Sobre la polémica causada por la encrucijada entre la gratuidad divina y la exigencia de la naturaleza humana, véase: de Lubac, Henri, El misterio de lo sobrenatural, pp. 222-241.*

[918] *Cfr. Tomás de Aquino, Cuestiones disputadas sobre el mal (De malo), Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo, Eunsa, Pamplona, 1997, q. 5, a. 1, InC.*

[919] *Cfr. Tomás de Aquino, De malo, q. 5, a. 1, ad. 1. Aquí Santo Tomás propone como solución gratuita de Dios la encarnación del Verbo, por la cual se redimen y se sanan aquellos que tienen fe. Este punto puede ser una línea de investigación post doctoral.*

[920] *Cfr. Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 103, a. 6, InC.*

CONCLUSIONES

1. Perspectiva de la investigación

Como ya hemos señalado en la introducción de la tesis, en esta investigación hemos querido situarnos en la perspectiva de la causa final, para poder iluminar desde ella el estudio tanto del cosmos como del ser humano. Con este objetivo, en primer lugar, hemos mostrado que la causa final tiene primacía sobre las demás causas. Esto ocurre por dos razones: en primer lugar, porque el fin sirve de criterio para que el agente decida los materiales y la forma que le va a dar a su obra, y, además, la meta es la que estimula a cualquier tipo de agente para que se ponga en marcha. Así, la causa final, obtiene primacía sobre las tres causas clásicas: eficiente, formal y material. El segundo motivo consiste en que hay un modelo en el que actúa, que es llamado causa ejemplar, que guía la acción del agente, transformándose en algún sentido, también en la meta que este debe alcanzar. Si se aplica el análisis tanto al cosmos como al hombre, como la causa ejemplar está en la mente divina, entonces coincide con la causa final, y ambos deben transformarse en un reflejo, aunque sea muy tímido del Creador. Durante este trabajo hemos mostrado que mirar al hombre y a su entorno desde esta perspectiva, nos permite enmarcar al ser humano dentro de un proyecto que lo trasciende, y que lo pone en relación tanto con el cosmos en el que habita, y del que depende para sobrevivir; como con dios que lo ha creado.

De aquí pueden desprenderse dos líneas de investigación postdoctorales: la primera hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza y los recursos naturales, pero desde una metafísica cristiana, que respeta el papel del hombre en la creación, y el de cada uno de los integrantes del ecosistema; destacando el rol del ser humano de “cuidador” del medio ambiente, imitando así a Dios que crea y conserva todo el orbe.

La segunda línea de investigación corresponde a la relación del hombre con

Dios en cuanto fin del universo y mediador de toda la creación ante Dios Padre. Esta arista del problema tiene un carácter teológico, y consiste en mostrar que el hombre es el encargado de redirigir al universo entero hacia Dios, porque es la única criatura que tiene conciencia de su propio papel en el cosmos y del rol de cada uno de sus integrantes, además de que en Dios radica la consistencia de todo.

2. Un mundo en el que pueden actuar las causas segundas

En el primer capítulo hemos mostrado que Dios crea al cosmos y al hombre gratuitamente, de lo que puede deducirse que tiene libre albedrío. Una de las consecuencias de esto, consiste en que por ser inteligente crea con un fin, sin embargo, no está obligado a hacerlo. De aquí se deduce que la creación es una obra libre y gratuita, pero que como tiene un fin, requiere de elementos que conduzcan a él. En este sentido, puede admitirse que hay en ella una cierta necesidad hipotética, es decir, que no puede transgredir ni los principios básicos de toda lógica por las que se rige todo ser intelectual; ni aquellas condiciones que se requiere cumplir para realizar el plan propuesto. En el caso del universo, éste debe estar formado por una diversidad de entes ordenados por grados de perfección, que forman una unidad jerárquica. Además, estos seres interactúan entre sí con cierta independencia, ya que Dios respeta la acción de las causas segundas. Este mundo jerárquico, en el que puede haber errores por haber múltiples causas segundas, le permite a Dios manifestar mejor su bondad y su omnipotencia, que un mundo estático creado perfecto.

De la creación de un Dios libre, de un espacio en que la libertad de la criatura pueda ejercerse y ser respetada sin miedo al error por aquel que lo ha creado todo; surge otra línea de investigación: la consideración del cosmos como un lugar de encuentro entre dos libertades, la de Dios y la del hombre, que con la dramaticidad que supone la asimetría entre ambos, protagonizan la historia de la salvación del género humano.

3. Los trascendentales como vestigios de Dios en las criaturas

Uno de los principios en los que se fundamenta esta investigación, consiste en sostener que Dios crea a su semejanza, por lo que transmite algunos de sus atributos a sus criaturas. Sin embargo, hay que considerar, que Dios es el ser imparticipado y perfecto, del que todos los entes creados participan en grados distintos, pero siempre manteniendo una distancia infinita con su Creador. Los atributos a los que nos referimos aquí son aquellos que se identifican con el ser, por lo que Dios los comunica a los entes que crea en el mismo acto de la creación. Cuando esto ocurre, también en un sentido analógico, puede decirse que hay un vestigio de Dios en su obra, o mejor, una semejanza suya. Esta huella de Dios en su obra le permite a un observador inteligente, un cierto conocimiento de Dios, por medio de la deducción de algunas de sus características al indagar sobre la causa primera de aquello que observa. Si la manifestación de la divinidad es más confusa, como en el caso de los animales y las plantas, hablamos de vestigio, pero si se trata de una representación más específica, como en el caso del hombre que es persona igual que Dios, utilizamos el vocablo imagen.

La consideración del cosmos y del hombre como imagen de Dios hace posible dos líneas de estudio: la primera se refiere al estudio de la historia de las religiones, ya que en muchas de ellas la naturaleza tiene un carácter simbólico. Nuestra perspectiva puede hacer un gran aporte al respecto, ya que Santo Tomás respeta el lugar del Creador y de la criatura, y la distancia entre ambos; eliminando así cualquier tipo de confusión panteísta. Sin embargo, destaca la posibilidad de que, por medio de la luz de la razón, el hombre pueda llegar a la conclusión de la existencia de un Dios omnipotente y bueno, que es el autor de todo.

La segunda línea de estudio, hace referencia a la creación artística: Dios le transmite al hombre un reflejo de su capacidad creativa: el hombre imita a Dios creando obras de arte cuya belleza es reconocida universalmente traspasando las barreras del tiempo y los cambios culturales; y cuyo significado es reconocido por la mayoría de los observadores. Este consenso muestra una cierta objetividad en el reconocimiento de la obra de arte, que podría suponer que cuando un objeto actúa

como signo de otro, adquiere en algún sentido, una dirección unívoca. Un aporte para la investigación estética, consistiría en descifrar cómo es esto posible, destacando la unicidad de significado de algunas expresiones artísticas, en cuanto hacen referencia a un contenido determinado, ya sea una idea, o un sentimiento.

4. La estructura del universo

El conjunto jerárquico y armónico del universo, representa mejor a su autor, porque se trata de un conjunto, que es signo de la unidad de Dios, compuesto por entes de distinto grado de perfección, que interactúan entre sí, prestándose ayuda mutua. Así, manifiestan la comunión entre las tres personas divinas, que unidas por el amor forman un solo Dios. Sin embargo, desde la teología natural puede llegarse a conocer algunas características del Creador mirando el universo. Una de ellas es su inteligencia, y que tiene un proyecto cuando crea. Esto es posible gracias al orden de la creación, que nos hace suponer la presencia de alguien que ordena. Hay dos planos en el universo: uno se refiere a la relación entre los entes; y el otro, a las partes de un individuo. En el primer caso, todos los entes actúan por un fin. La diferencia es que los entes racionales son conscientes de ello, y los irracionales lo ignoran.

Lo segundo es una prueba de que el ordenador del universo es externo a él. En el segundo caso, hay estructuras en el hombre que tienen una tarea específica, su función es la causa de esta estructura. Esto muestra que los órganos de un individuo fueron diseñados para cumplir una tarea determinada. Así, el diseñador opera tanto en la construcción del cosmos en general, como en la de cada uno de los seres que lo componen. Que Dios crea con un fin, es el fundamento de la quinta vía para probar la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino. Una línea de estudio postdoctoral consiste en dialogar desde la quinta vía con la teoría de la evolución, y con los autores del diseño inteligente, buscando las divergencias y las coincidencias con Santo Tomás, así como los aportes a la explicación del origen del hombre que

puedan hacer ambas perspectivas. Aunque en el tercer capítulo se ha iniciado este trabajo, sería necesario profundizar en él en una investigación posterior.

5. La estructura del ser humano

Finalmente, nos preguntamos por qué Santo Tomás sostiene que el hombre es una imagen más perfecta de Dios que todo el universo. Se trata de un ser espiritual encarnado en un cuerpo, que es el más perfecto de todos los animales. Por este motivo, se dice que el ser humano es un microcosmos, ya que tiene algo de común con el universo corpóreo, y otro aspecto en común con los ángeles al ser espiritual. El cuerpo del hombre es un vestigio del Creador, en cambio, su alma es imagen suya. Esto es así, porque se trata de un ser personal, que es capaz de conocer por medio de conceptos, de expresar lo que ha entendido, y de amar aquello que conoce. Estas tres facultades lo hacen ser espiritual, y, además, gracias a la inmaterialidad de su alma, puede conocerse a sí mismo, a Dios y a todos los entes que lo rodean.

Durante la tesis, hemos indicado que las facultades del alma humana son potencias que requieren de actualización. Esta estructura supone su perfección gradual. Es por este motivo que el ser humano va perfeccionando la imagen de Dios que hay en él, al volverse bueno por medio de una vida virtuosa. Sin embargo, porque posee libre albedrío, podría rechazar la virtud y elegir los bienes inferiores a los superiores, para actuar en contra de su propia naturaleza. No obstante, como Dios que es el gobernador de todo quiere llevar al hombre a su plenitud, lo crea con un deseo natural de verdad y de bondad que sólo puede saciarse cuando lo contempla. Este deseo lo va conduciendo por medio de los bienes particulares, y por el tipo de satisfacción que éstos le causan, hacia el bien universal, que es el único capaz de saciar su inteligencia y su voluntad plenamente. Sin embargo, se le propone a la criatura humana sin violentar su libre albedrío, para que cuando adhiera a su voluntad, la realización de la propia naturaleza humana no se lleve a cabo sin su consentimiento.

De aquí surge la última línea de estudio post doctoral que propondremos en esta investigación. Se trata de indagar en la naturaleza del deseo que lleva al hombre hacia su plenitud, y de descubrir los rasgos que lo distinguen de otro tipo de deseos. Este discernimiento puede ayudar al hombre contemporáneo a conocerse mejor a sí mismo, y a orientar todo su quehacer vital en la dirección correcta.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

Agustín de Hipona. *Confesiones*. Obras completas, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.

Agustín de Hipona. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Vols. 4-5, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968-1975.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Ed. Bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

Aristóteles. *Física. Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía,* Gredos, Madrid, 1995.

Biblia de Jerusalén. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

Platón. *Diálogos*. Gredos, Madrid, 2011.

Platón. *Fedón.* Edición preparada por Alejandro Vigo, Colihue, Buenos Aires, 2009.

Platón. *Timeo.* Edición bilingüe de José Mª Zamora Calvo, Notas a la traducción y anexos, Luc Brisson, Avada, Madrid, 2010.

Platón. *Sofista*. Traducción preparada por Francesc Casadesús Bordoy, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

Tomás de Aquino. *Commento ai nomi divini di Dionigi e testo integrale di Dionigi*. Traduzione e introduzione a cura di Battista Mondin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2004.

Tomás de Aquino. *Comentario de la ética a Nicómaco*. Traducción y nota preliminar de Ana María Mallea, Ediciones Ciafic, Buenos Aires, 1983.

Tomás de Aquino. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Edición dirigida por Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2002.

Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*. Rialp, Madrid, 1980.

Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Editor Ángel Luis González, Traductor Jesús García López (et al), Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2016.

Tomás de Aquino. *De Veritate*. 4. Acerca del Verbo, Introducción y Traducción de María Jesús Soto Bruna, "Cuadernos de Anuario Filosófico", Núm. 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Traducción y citas textuales de Antonio Osuna Fernández-Largo, 1ra edición, Agape Libros, Buenos Aires, 2007.

Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo, Eunsa, Pamplona, 1997.

Tomás de Aquino. *De los principios de la naturaleza*. Aguilar, Madrid, 1954.

Tomás de Aquino. *El ente y la esencia.* Pamplona, Eunsa, 2002.

Tomás de Aquino. *Exposición del "De Trinitate" de Boecio.* Introducción, traducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Eunsa, Pamplona, 1986.

Tomás de Aquino. *Exposición sobre el libro de las causas*. Pamplona, Eunsa, 2000.

Tomás de Aquino. *Suma Contra Gentiles*. Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, OP y Adolfo Robles Sierra, Introducciones por Eudaldo Forment Giralt, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

Fuentes secundarias:

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. FCE, México-Buenos Aires, 1963.

Aertsen, Jan A., "Filosofía cristiana ¿Primacía del ser versus primacía del bien?", *Anuario Filosófico*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Núm. 33, 2000, pp. 339-361.

Aertsen, Jan A. *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2003.

Alvira, Rafael. *La noción de finalidad*. Eunsa, Pamplona, 1978.

Anton Mlinar, Ivana. "Lo sagrado y la desacralización". *Teología y Vida*. Facultad de Teología Pontificia Universidad Católica de Chile, Publicación trimestral, Vol. 54, Núm. 3, 2013, pp. 509-521.

Aranguren, Javier. *El lugar del hombre en el universo. "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1997.

Argüello, Santiago. "Creación y libertad. La cuestión tras la discusión entre Pegis y Lovejoy". *Philosophia: anuario de Filosofía*. Universidad Nacional de Cuyo, Núm. 71, 2011, pp. 25-35.

Argüello, Santiago. "La lectura romana y la evolución de la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la imagen y semejanza de Dios", Estudios Filosóficos, San Esteban, Valladolid, Vol. 61, 2012, pp. 245-276.

Argüello, Santiago. *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2005.

Artigas, Mariano. *La inteligibilidad de la naturaleza*. Eunsa, Pamplona, 1992.

Artigas, Mariano. *La mente del universo*. Eunsa, Pamplona 1999.

Artigas, Mariano. "¿Hay un sentido en el universo?". *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. 16, Núm. 3, 2008, pp. 549-575.

Artola, José María. *Creación y Participación*. Publicaciones de la Institución Aquinas, Madrid, 1963.

Azar, Miguel Roberto. “Realismo nomológico, una forma de nomo-teísmo”. *Ideas y Valores*. Universidad Nacional de Colombia, Vol. 65, Núm. 161, 2016, pp. 127-137.

Barbés, Alberto. “El argumento de diseño y la quinta vía de Santo Tomás”, *Scientia et Fides*, Universidad Nicolás Copérnico de Torun, Polonia, Vol. 3, Núm. 2, 2015, pp. 117-136.

Beuchot, Mauricio. “El concepto de creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos”. *Revista Española de Filosofía Medieval*. Núm. 17, 2010, pp. 73-80.

Beuchot, Mauricio. “El símbolo del microcosmos en el imaginario medieval”, *Espacios Imaginarios.* Colección Jornadas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999, pp. 131-137.

Beuchot, Mauricio. "Metafísica, ser y causa en Tomás de Aquino". *Revista de Filosofía.* Maracaibo, Vol. 1, Núm. 14, 1991, pp. 49-61.

Blanco, Arturo, “La revelación como “Locutio Dei": Estudio del tema en las obras de Santo Tomás de Aquino”, Scripta Theologica, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1981, Vol. 13, Núm. 1, pp. 9-61.

Boero, Hedy, “El mal y la providencia divina en Tomás de Aquino”. *STUDIUM, Filosofía y Teología*. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Vol. 9, Núm. 17, 2006, pp. 3-18.

Campodonico, Angelo. “Il carattere inmediato della presenza di Dio nel mondo secondo Tommaso D’ Aquino*”. Rivista di Filosofia neo-scolastica.* Universita Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 1, anno LXXVI, genaio-marzo 1984.

Cardona, Carlos. *La metafísica del bien y del mal*. Eunsa, Pamplona, 1987.

Cardona, Carlos. *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid, 1966.

Carrión Caravedo, Úrsula. "El demiurgo en el Timeo de Platón". *Logos: Revista de Filosofía*. Vol. 40, Núm. 120, 2012, pp. 105-124.

Carrol, William E., *La creación y las ciencias naturales. Actualidad de Santo Tomás de Aquino*, Traducción de Óscar Velázquez, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2002.

Casadesus, Ricardo, "Creación y conservación en Santo Tomás de Aquino. Dos conceptos fundamentales para entender la creación continua", *Revista Digital de la Facultat de Filosofía de Catalunya*, Universidat Ramón Llull, Vol. 4, 2012, pp. 51-72.

Casanova, Carlos. "Dios como causa eficiente del ser del cosmos, según Aristóteles (y desde Aristóteles)". *Acta Philosophica*. Rivista internazionale di filosofía, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Vol. 2, Núm. 22, 2013, pp. 279-302.

Casanova, Carlos. "Ideas, esencias, conceptos y arte divino. ¿Se puede compatibilizar un aspecto central de la concepción platónica de las ideas con una metafísica de corte aristotélico?". *Revista de Filosofía.* Universidad Complutense Madrid, Vol. 37, Núm. 2, 2012, pp. 131-150.

Castelló, Julio Antonio. "Tomás de Aquino y la teología positiva". *Philósophos: Revista de Filosofía*. Goiania, Brasil, Vol. 16, Núm. 1, junio 2011, pp. 109-136.

Clavell, Luis. *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 1980.

Chaberek, Michael O.P. "Catholicism and Evolution. A history from Darwin to Pope Francis". *Angelico Press*. Ohio, 2015.

Chaberek, Michael O.P. "Aquinas and Evolution". *The Chartwell Press*. United States of America, 2017.

Cherniss, Harold F. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Collado, Santiago. "Análisis del diseño inteligente". *Scripta Theologica*. Universidad de Navarra, Vol. 39, Núm. 2, 2007, pp. 573-605.

Cornford, Francis Macdonald. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Visor, Madrid, 1987.

Costa, Ivana. "Principios en el Timeo de Platón (48a7-e1)". *Nova Tellus*. Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 27, Núm. 1, junio 2009, p.109-140.

Cresta, Gerald, "La sistematización de los trascendentales del ser en su desarrollo histórico", *Acta Scientiarum. Education.* Maringá, Vol. 38, octubre-diciembre 2016, pp. 347-374.

Cruz Cruz Juan. "El estado de inmortalidad: Un problema de enfoque". González-Ayesta, Cruz (editora). *El alma humana: Esencia y destino*. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604), Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 95-106.

de Lubac, Henri. *El misterio de lo sobrenatural*. Editorial Estela, Barcelona, 1970.

Derisi, Octavio. "La participación del ser. 1. Hacia la verdadera noción de la participación". *Sapientia (en línea)*. Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Vol. 37, Núm. 143, 1982, pp. 5-10.

Diccionario Teológico Enciclopédico. Editorial Verbo Divino, Pamplona, 1995.

Eco, Umberto. *Il problema estético in Tomaso D' Aquino*, Valentino Bompiani, Milano, 1970.

Elders, Leo J. *Conversaciones filosóficas con Santo Tomás de Aquino*¸ Ediciones del Verbo Encarnado, San Rafael, Mendoza, 2009.

Elders, Leo J. "Inspiración y revelación según Santo Tomás de Aquino. Esperanza del hombre y revelación bíblica": *XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Edición dirigida por José María Casciaro (et al), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996, pp. 181-200.

Elders, Leo J. "La naturaleza de la metafísica, según San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino". *Scripta Theologica*. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Vol. 12, Fasc. 2, 1980, pp. 547-562.

Elders, Leo J. *La teología de Santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

Echavarría, Agustín. "Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica". *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, Vol. 45, Núm. 3, 2012, pp. 521-544.

Eliade, Mircea. *Imágenes y símbolos: ensayos sobre simbolismo mágico-religioso*. Taurus, Madrid, 1979.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano.* Guadarrama/Punto Omega, Madrid, 1981.

Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.

Fabro, Cornelio. *Introducción al tomismo*. Rialp, Madrid, 1967.

Fabro, Cornelio. *Participación y causalidad según Santo Tomás de Aquino*. Eunsa, Pamplona, 2009.

Felipe Mendoza, José María. "Aproximación a una misma ciencia de tres nombres: Methaphysica, Philosophia Prima y Theologia en el comentario de Tomás de Aquino al De Trinitate boeciano". *Estudios Filosóficos*. Vol. 62, Núm. 179, 2013, pp. 99-114.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1958.

Filippi, Silvana. "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista". *Enfoques*. Universidad Adventista del Plata, Vol. 24, Núm. 2, 2012, pp. 53-62.

Filippi, Silvana. "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios. Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista". *Enfoques*. Universidad Adventista del Plata, Vol. 24, Núm. 2, 2012, pp. 53-62.

Fiorentino, Fernando. “La probativita delle cinque vie in S. Tomasso”. *Idee*. Núm. 19, 1992, pp. 31-70.

Forment, Eudaldo. “La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales”. *Contraste. Revista Interdisciplinar de Filosofía*. Universidad de Málaga, Vol. 1, 1996, pp. 107-124.

Forment, Eudaldo. “La trascendentalidad de la belleza”. *Thémata, Revista de Filosofía*. Universidad de Barcelona, Núm. 9, 1992, pp. 165-182.

Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía*. Tomo 2, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

García Cuadrado, José Ángel. “El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista”. *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, Vol. 34, 2001, pp. 633-654.

García López, Jesús. “*El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Núm. 27, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

García López, Jesús. “Metafisica tomista”. *Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Segunda edición, Eunsa, Pamplona, 2001.

Garrigou-Lagrange, Reginald. *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual, natural y sobrenatural*. Dedebec, Buenos Aires, 1945.

Garrigou-Lagrange, Reginald. *El realismo del principio de finalidad*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949.

Gerena, Luis. "Las ideas como causa de lo que llega a ser". *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*. Vol. 46, Núm. 117/118, enero-agosto 2008, pp. 105-117.

Gilson, Etienne. *Pintura y realidad*. Traducción del inglés de Manuel Fuentes Senot, Aguilar, Madrid, 1961.

Gilson, Etienne. *De Aristóteles a Darwin y vuelta*. Ensayo sobre algunas constantes de la Biofilosofía, Segunda Edición, Eunsa, Pamplona, 1980.

Gilson, Etienne. *Introducción a la filosofía cristiana*, Prólogo de Juan Miguel Palacios, Traducción de Juan Roberto Courrèges, Encuentro, Madrid, 2009

Gilson, Etienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Emece Editores, S.A., Buenos Aires, 1952.

González, Ángel Luis. *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino.* Eunsa, Pamplona, 1979.

González Álvarez, Ángel. *Tratado de metafísica. Teología natural*. Editorial Gredos, Madrid, 1968.

González Álvarez, Ángel. *Tratado de Metafísica. Ontología*. Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1963-1967.

González Suárez, Lucero. "La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances". *Perseitas*. Medellín, Vol. 3, Núm. 2, julio-diciembre 2015, pp. 154-174.

Herrera, Juan José. “Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos, ¿una contradicción?” *Scripta Medievalia*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Vol. 4, N° 2, 2011, pp. 45-62.

Jaume, Andrés L. "La teleología aristotélica como una inferencia a la mejor explicación: un análisis epistemológico del principio de finalidad en el Libro II de la Física de Aristóteles". *Agora: Papeles de Filosofía*. Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Filosofía, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, Vol. 32, Núm. 2, 2013, pp. 29-47.

Kretzmann, Norman. *The Metaphysics of Creation. Aquina´s Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*. Clarendon Press, Oxford, 1999.

Legido, Marcelino. *El problema de Dios en Platón: La teología del demiurgo, C.S.I.C*. Salamanca, 1961.

Lira Pérez, Osvaldo. *La vida en torno*. Centro de Estudios Bicentenario, Santiago de Chile, 2004.

Lira Pérez, Osvaldo. *El misterio de la poesía*. Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría de Comunicaciones, Tomo I y II, s/f.

Lobato, Abelardo. “El horizonte estético del hombre medieval”, *Revista Española de Filosofía Medieval*. Universidad de Córdoba, Facultad de Filosofía y Letras, Vol. 6, 1999, pp. 57-68.

Lobato, Abelardo. *Ser y belleza*. Editorial Herder, Barcelona, 1965.

Martínez, Enrique. “Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino”. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*. Balmes, Vol. 61, Núm. 143, 2012, pp. 73-93.

Mié, Fabián, "La relación todo-partes en el Parménides y el concepto de unidad: una reconstrucción parcial de las tres primeras hipótesis", *Ordia Prima, Revista de Estudios Clásicos*, Universidad de Murcia, Núm. 2, 2003, pp. 119-153.

Millán Puelles, Antonio. *Léxico filosófico*. Segunda edición. Ediciones Rialp, S.A, Madrid, 2002.

Millán Puelles, Antonio. *El interés por la verdad*. Ediciones Rialp, Madrid, 1997.

Monckeberg, Federico. "La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino". *Philosophica, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso*. Vol. 9-10, 1986-1987, pp. 155-166.

Navarro Cordón, Juan Manuel, “Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino”, Anales del Seminario de Metafísica, Universidad Complutense, Madrid, Núm. 19, 1984, pp. 11-62.

Ossandón Valdés, Juan Carlos. *La teoría de la evolución. ¿Ciencia o filosofía?*. Inie Editores, Chile, 2014.

Pacomio, L. (et al). *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. III, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982.

Paley William. *Teología natural.* Oxford University Press, Inc., New York, 2006.

Parrilla Martínez, Desiderio, “La estructura analógica de la quinta vía de Santo Tomás de Aquino”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Málaga, Vol. 22, Núm. 2, 2017, pp. 173-188.

Perpere Viñuales, Álvaro. “Manifestar a Dios en el ser y en el obrar: la creación como orden jerárquico en el Comentario a las Sentencias de Sto. Tomás de Aquino". *Revista Española de Filosofía Medieval*. Núm. 21, 2014, pp. 105-116.

Pieper, Josef. *El descubrimiento de la realidad*. Rialp, Madrid, 1974.

Ramos, Alice. “La causalidad del bien en Santo Tomás”. *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra, Vol. 44, Núm. 1, 2011, pp. 111-127.

Reinhardt, Elisabeth. *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios*. Eunsa, Pamplona, 2005.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. FCE, México, 2001.

Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México D.F, 1970.

Rodríguez Luño, Ángel. *Ética General*. Eunsa, Pamplona, 2014.

Rojas Jiménez, Alejandro. "El bien y la intelección según Platón". *Thémata: Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Vol. 50, julio-diciembre 2014, pp. 37-67.

Roszak, Piotr (ed.). “El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50 (51). Traducción y estudios”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Núm. 236, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, pp. 35-49.

Rovira, Rogelio. “Si quidem Deus est, unde mala? Examen de la adecuación del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la Teodicea”. *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. 43, Núm. 1, pp. 121-160.

Sacchi, Mario E. "La causalidad ejemplar de las ideas divinas," *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, Tomo 30, Núm. 61, 1er semestre 1993, pp. 39-63.

Salas, Mario, "Santo Tomás: Analogía y participación", Revista Filosófica Universidad de Costa Rica, Vol. 41, Núm. 104, julio-diciembre 2003, pp. 153-164.

Sanguinetti, Juan José, "La unidad y multiplicidad del universo", *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. 12, 1979, pp. 135-170.

Schüssler, I.. "La relación entre el pensamiento y el ser en el poema de Parménides", *Anuario filosófico*. Universidad de Navarra, Vol. 11, Núm. 1, 1978, pp. 197-205.

Silva, Ignacio. “Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica. Tomás de Aquino y Werner Heisenberg”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Núm. 232, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

Solares Altamirano, Blanca. “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 56, Núm. 211, enero-abril 2011, pp. 13-24.

Soto Bruna, María Jesús. *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*. Eunsa, Pamplona, 1995.

Tabossi, Gabino. "El conocimiento del bien por connaturalidad afectiva. El dinamismo integral de la prudencia en la Iiae-IIae de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino", *Revista Teología*. Universidad Católica argentina, Buenos Aires, Vol.53, Núm. 120, agosto 2016, pp. 100-120.

Tonelli, Malena, "La compleja relación entre el Demiurgo y la Khóra del Timeo y la doctrina de los principios atribuida a Platón" *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, 27 al 29 de abril, 2011, pp. 1-14.

Vacaro, José Rosario. "La unidad trascendental y la unidad predicamental". *Ideas Valores*, Universidad Nacional de Colombia, , Vol. 3, N° 11-12, 1954, pp. 109-123.

Vicente Burgoa, Lorenzo. *El problema de la finalidad, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación*. Universidad Complutense de Madrid, 1981.

Viñuales, Álvaro. "Manifestar a Dios en el ser y en el obrar: la creación como orden jerárquico en el Comentario a las Sentencias de Sto. Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*. Núm. 21, 2014, pp. 105-116.

von Balthasar, Hans Urs. "Intento de resumir mi pensamiento, Communio. Revista Católica Internacional, Madrid, Núm. 4, julio-agosto, 1988, pp. 284-288.

von Balthasar, Hans Urs. *Epílogo*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1998.

von Balthasar, Hans Urs. *Teológica*. Vol. 1. Verdad del mundo, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997.

von Balthasar, Hans Urs. *Teológica*. Vol. 2. Verdad de Dios, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997.

Zambruno, Pablo. "Revelación divina a través de la belleza. Ver el mundo como un reflejo divino según Tomás de Aquino*". In Itinere. Revista Digital de Estudios Humanísticos de la Universidad FASTA*. Mar del Plata, Vol. 3, Núm. 1-2, enero-diciembre 2013, pp. 56-68.

Zanotti, Gabriel. "De Popper a Santo Tomás de Aquino: Sobre el orden del universo", *Quaerentibus. Teología y Ciencia*. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Núm. 2, enero-junio, 2014, pp. 159-173.

Páginas webs:

Brock, Stephen L. "Tomás de Aquino". *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, 2018, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html

Tomás de Aquino. *Compendio de Teología*, *URL:* http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/compendio-de-teologia/

Tomás de Aquino. *Los principios de la Naturaleza*, URL: http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/los-principios-de-la-naturaleza/

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, URL: *http://hjg.com.ar/sumat/*

Tomás de Aquino. *Suma Contra Gentiles*, URL: *http://santotomasdeaquino.verboencarnado.net/suma-contra-gentiles/*

Díaz Dorronsoro, Rafael. "La predicación de los nombres de Dios: analogia entis vs. analogia Christi", en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores). *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: *http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/analogia_entis/Analogia_entis.html*

San Agustín. *Obras Completas*, URL: *https://www.augustinus.it/spagnolo/links.htm*