

LA RELACIÓN TRASCENDENTAL EN LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICO-TOMISTA

THE TRANSCENDENTAL RELATION IN ARISTOTELIAN-THOMISTIC METAPHYSICS

Francisco León Florido

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Aristóteles distingue dos modos de la noción de relación: la relación predicamental se da cuando se da una relación accidental entre dos cosas por una cualidad común a ambas; y la relación es trascendental cuando es consubstancial como es el caso de la relación de la forma y la materia en la substancia, constituyendo una unidad inmediata en la identidad de la substancia. Los escolásticos emplean particularmente la relación trascendental en la explicación de la relación de la criatura respecto del creador. En la versión influida por el aristotelismo de Tomás, se entiende que la relación de similitud participativa de la criatura respecto del creador es una relación trascendental, en la que el creador permanece absoluto, pues Dios no entra en ninguna relación ni predicamental ni trascendental con las criaturas, mientras que la criatura es realmente relativa respecto del creador.

Palabras clave

Relación trascendental; relación predicamental; *habitudo*; causación recíproca; noética tomista

Abstract

Aristotle distinguishes two modes of the notion of relation: predicamental relation occurs when there is an accidental relation between two things due to a quality common to both; the relation is called transcendental when it is consubstantial, as in the case of the relation between form and matter in substance, constituting an immediate unity in the identity of substance. Scholastics particularly use the transcendental relation in explaining the relation of the creature to the creator. The Aristotelian-Thomistic tradition understands that the relation of participation between the creature and the creator is transcendental, in which relation the creator remains absolute, since God does not enter into any predicamental or transcendental relation with creatures, while the creature is truly relative to the creator.

Keywords

Transcendental Relation; Predicamental Relation; *habitudo*; Reciprocal Causation; Thomistic Noetics

Introducción

A modo de homenaje a nuestra querida compañera Laura Corso, presento aquí un texto que aborda la cuestión del núcleo metafísico que señala la continuidad entre el aristotelismo y la teología cristiana de Tomás de Aquino.

Aristóteles distingue dos modos de la noción de relación. La relación predicamental se denomina así porque aparece por vez primera en *Categorías* 7, y se da cuando se da una relación accidental entre dos cosas por una cualidad común a ambas. La relación es trascendental cuando es consubstancial, como es el caso de la relación (*ton pros ti*) de la forma y la materia en la substancia, constituyendo una unidad inmediata en la identidad de la substancia.¹ En la relación trascendental su fundamento es idéntico a su sujeto, y por ello es consubstancial a este, pues embebe, atraviesa (*trascendit*) de parte a parte a la substancia. Por lo mismo se denomina trascendentales a las nociones: *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, *aliquid*, que atraviesan todas las nociones y todas las cosas.

Aristóteles no ha distinguido expresamente los dos tipos de relaciones. Sin embargo, la relación trascendental aparece en dos contextos: en *Física*, para definir el tipo de relación entre materia y forma en la substancia, y en *Metafísica* cuando trata de la relación de lo múltiple a lo uno, en especial la relación entre el sujeto inteligente y su objeto, aunque implica también el tipo de participación de la materia en la forma así como del efecto en su causa específica, utilizando el término *μετάληψις*.² En la relación trascendental del sujeto cognosciente a su objeto, el sujeto es como una materia en relación a los objetos que lo informan, siendo una relación inmediata en su ejercicio, sin relación accidental intermediaria, a su objeto y semejante a él. Se da, por tanto, una analogía entre la relación trascendental general de la materia a la forma, que por ser consubstancial asegura la unidad inmediata de ambas en la identidad de la substancia, y la similitud formal del sujeto cognosciente y su objeto, en su unidad inmediata y por sí en la identidad de su ejercicio inteligible único. La relación trascendental es una relación en el seno de una identidad que permite definir el modo de unidad substancial de la materia y la forma en el seno de la identidad de la substancia, la unidad de ejercicio del sujeto

¹ Aristóteles, *Phys.*, 194b8-9.

² Aristóteles, *Met.*, 1072b20.

cognoscente y de la cosa conocida en el seno de la identidad del acto de conocimiento, y la unidad del sujeto voluntario y su objeto, en la moral,³ y, en general, de toda cosa en el principio del cielo y la tierra.⁴

Los escolásticos emplean particularmente la relación trascendental en la explicación de la relación de la criatura respecto del creador.⁵ En la versión influida por el aristotelismo de Tomás, se entiende que la relación de similitud participativa de la criatura respecto del creador es una relación trascendental, en la que el creador permanece absoluto, pues Dios no entra en ninguna relación ni predicamental ni trascendental con las criaturas, mientras que la criatura es realmente relativa respecto del creador. Para Tomás, la creación es una relación, la cual, desde el punto de vista del crear, no sería más que una relación de razón, mientras que desde el punto de vista del ser-creado (*creari*) es una relación real.⁶ Tomás dice que la criatura es primeramente *in esse* en relación a la creación como el sujeto es primero en relación con el accidente, aunque la creación conserva una cierta razón de prioridad en relación con la criatura, según el orden de esta a su principio.⁷ La creación no sólo es en la criatura, sino que es la criatura misma, *est creatura*. Por tanto, la relación de creación no es una relación predicamental, accidental, unívoca, no siendo un intermediario entre el creador y la criatura (*creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam*), pues no tiene que ser creada por otra creación, como una relación no ejerce su relatividad por otra relación, sino que es la substancia misma de la criatura, que, creada como subsistente absolutamente, ejerce su relación absoluta de dependencia en relación al creador en cuanto al *esse*.⁸ Es una relación de dos substancias absolutas, de las que una es creada por la otra, y que mantienen un orden entre sí que es un orden por sí en su género, no accidental, sino trascendental, que es el mismo que el del universo respecto al creador.

La creación es el modo propio de la causalidad divina, instituyendo un orden ejemplar del primero divino a la criatura segunda, siendo causa de la participación de la criatura en el creador como efecto formal de esa causación. El ser de la criatura es propio, aunque en la dependencia total de la creación, y su participación en el creador, como la creación

³ Por ejemplo, en la relación ética de la amistad (Aristóteles, *EN*, VIII, cap. 7).

⁴ Aristóteles, *Met.*, 1072b13-14.

⁵ Bernard Montagnes, considera problemático emplear la doctrina de la analogía, que fue elaborada en un nivel predicamental para la explicación de la relación trascendental que une a Dios y a las criaturas: Bernard Montagnes, O.P., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Lovaina: Publications Universitaires Louvain, 1963). En la idea divina de la materialidad se da la recepción de una forma en una materia *signata* y la relación esencial (*habitudo essentialis*) entre los dos componentes que individualiza el compuesto materia-forma. La relación entre materia y forma no es accidental ni lógica ni trascendental, sino que es real porque es objetiva y extramental (Petr Slováček, “Form, Essence and Matter in Aquinas’ Early Work *De ente et essentia. Notes to the Metaphysical Foundation of Aquinas’ Psychology*”, *Logos i Ethos* 21/2 (2015): 59-95).

⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 45. a. 3, ad 1.

⁷ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 45. a. 3, ad 3.

⁸ Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 45. a. 3, ad 3; *De potentia*, q. 3, a. 3 et ad 7.

que la funda, es también una relación trascendental. Criatura y creador no pueden no pueden asemejarse por una misma cualidad específica, pero la similitud participativa tampoco es una relación unívoca accidental. La criatura ha sido creada “a imagen de Dios” según toda su substancia y según su autonomía substancial. Se trata de semejanza formal de Dios, que penetra (*transcedit*) en la totalidad de su substancia a la criatura, según su entidad misma (*secundum suam entitatem*).⁹ La criatura recibe todo el ser de Dios, pues es creado *ex nihilo*, pero al ser creado como un ser otro que Dios, es substancial por sí.

La solución de esta aparente contradicción la proporciona Tomás con su noción de una relación trascendental de similitud formal participativa de la criatura respecto a Dios. La tradición ha explicitado esta relación como una participación del ser de la criatura en la esencia divina. Hay tantos modos de participación de la criatura en el creador como perfecciones divinas en el seno de la unidad substancial de la esencia divina: verdad, bondad, causalidad, simplicidad, perfección, eternidad, unidad, substancia, inteligencia, voluntad, conocimiento, amor, vida, justicia, potencia, providencia, etc. En todas ellas se manifiesta tanto la similitud como la disimilitud absoluta de la criatura respecto del creador, pues se trata de una similitud absolutamente no unívoca, pues la criatura mantiene una relación de alteridad con su creador, lo cual garantiza su autonomía propia.

La relación trascendental de la materia a la forma

Por seguir la metafísica de la unidad de materia y forma aristotélica, la antropología de Tomás precisa la explicación de la complejidad del ser humano.¹⁰ Por ello retoma la relación trascendental a propósito de las nociones de *habitudo*, *similitudo* e *intentio* aplicadas a la relación del conocimiento y la cosa conocida.¹¹ Se lograría así la inmanencia en la operación del sujeto cognosciente, de la forma inteligible de la cosa conocida y de la existencia concreta en la realidad de esa cosa conocida, de modo que el sujeto conoce la cosa en su realidad “extramental” de la cosa, siendo la cosa conocida realmente e inmediatamente tal como existe realmente. Con ello se muestra el contraste con el resto

⁹ Véase la noción de asimilación según la entidad: *S. Th.* I, q. 16, a. 6, co: “omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem”.

¹⁰ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 75-89.

¹¹ El término *habitudo* aparece en Tomás de Aquino como sinónimo de *intentio*, *ratio* y *relatio*. Algunos de los principales usos del término son: *S. Th.* I, q. 5, a. 2, ad 1: “Importat circa Deum habitudinem causae”; q. 12, a. 1, ad 4: “Proportio dicitur dupliciter uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram”; III, q. 7, a. 1, co: “Propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum”. El conocer es *secundum habitudinem principii*. Los tipos de habitudo son: *habitudo accidentalis* (*De cael.* 4 a); *habitudo naturalis-innaturalis* (*SCG*, I, 82); *habitudo necessaria* (*S. Th.* I, q. 19, a. 3, ad 6); *habitudo realis* (*S. Th.* I, q. 19, a. 3, co); *habitudo universalis* (*Nom.* 5. 3); habitudo violenta-voluntaria (*SCG*, I, 82.); la virtud como carácter (habitudo): *Quaestio disputata de virtutibus in commune*, a. 2, ad 2.

de las noéticas fundadas en la necesidad de un intermediario representativo entre el sujeto y el objeto, como el *esse objectivum* escotista.

La *essentia* ha adquirido en la tradición filosófica diversos significados: lo que pertenece positivamente al *ens* categóricamente en contraste con la *privatio*; la *quidditas*, como lo que define al ser en cuanto género y especie; el *quod quid erat esse*, traducción del *to ti en einai* aristotélico; la forma que constituye la *certitudo* de todo ser; la *natura*, en cuanto principio del ser. La esencia siempre ha de ser un principio inteligible que permite definirlo con exactitud (*certitudo*), aunque cada una de las definiciones anteriores considera un aspecto distinto en ella. El *quod quid erat esse*, junto con la forma se refiere al hilemorfismo aristotélico, mientras que la identificación de la esencia con la *natura* remite a Boecio, como principio de inteligibilidad de la existencia concreta del ser.

Para Tomás, la esencia no es ni la materia ni la forma solas, sino que comprende las dos (*essentia comprehendit materiam et formam*),¹² de hecho, en la definición de esencia, Tomás afirma la necesidad de incluir tanto la forma como la materia.¹³ El problema es que la definición de los seres naturales debe contener la materia, pero el intelecto es inmaterial. Para solucionar esta cuestión, en principio Tomás adopta la noción de *forma corporalis*, que se debe a Avicena.¹⁴ Con ello, Tomás quiere enfatizar la correlación entre forma y materia, que es un rasgo definitorio del aristotelismo físico-metafísico. La forma en cuanto forma se refiere a la materia y, además, la forma natural o el alma humana en cuanto forma corporal también se refiere a la materia o al cuerpo. De este modo, la materialidad constituye un rasgo esencial del ser. No se trata de una relación o hábito predicamental, que debería traducirse por *habitudo accidentalis*, sino que es una relación inherente a la esencia, en este caso del alma humana una vez separada.¹⁵ La *forma corporalis* constituye las tres dimensiones de un ser material, siendo el alma humana la forma del cuerpo humano,¹⁶ de modo que el alma del hombre constituye a un hombre como una unidad en la que se incluye su cuerpo. Como el alma es indivisible su relación con el cuerpo se designa como relación trascendental o *habitudo essentialis*, para explicar cómo el alma en cuanto forma se relaciona naturalmente con el cuerpo en tanto que

¹² Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2, 24-25; *In Metaphysicam*, lib. 5, l. 10, n. 5. Cf. Étienne Gilson, “Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 40 (1973): 7-36, 15; John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington: The Catholic University of America Press, 2000), 203.

¹³ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2, 54-57.

¹⁴ Cf. Arthur Hyman, “Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'”, en *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, vol. 1 (Jerusalén: American Academy for Jewish Research), 385-406. Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 4, 30-33. Sin embargo, Tomás pronto dejó de utilizar la expresión *forma corporalis*, probablemente por su proximidad a la doctrina de la pluralidad de las formas.

¹⁵ Robert A. O'Donnell, “Individuation: An Example of the Development in the Thought of St. Thomas Aquinas”, *The New Scholasticism* 33 (1959): 49-67, 65-66.

¹⁶ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2, 142-148.

materia. Esta relación implica que la forma en cuanto forma se refiere a la materia, pero también que la forma natural, como es el caso del alma humana se refiere a la materia. La correlación o unidad trascendental entre forma y materia, característica del aristotelismo, puede plantear problemas si consideramos el caso del primer moviente no movido, que es un acto puro, pero habría que considerar que esta correlación se da en otras substancias inmateriales, como las inteligencias y el intelecto humano.

Aunque Platón no explicó el papel de la materia en la individuación, cosa que debemos a Aristóteles, en la síntesis neoplatónica se conservó la prioridad platónica de la relación sobre la substancia. También se conserva en Tomás el rasgo platónico de vincular la individualidad a la unidad trascendental, haciendo de cada criatura humana una imagen y semejanza de Dios. La individuación entra en el campo fideístico, siendo el ser individual una condición trascendental para existir.¹⁷ La primacía de la substancia sobre la relación conlleva que la causa de la individuación se centre en el ente individual mismo, de modo que la primera causa actúa como *telos* último o garantía trascendental de su unidad. La doctrina de la pluralidad de las formas, que encontramos ya en Gilberto Porretano pone en cuestión la unidad e identidad de las cosas sensibles, pues, para Gilberto, lo que es por sí algo (*per se aliquid est*) y es uno (*per se una est*), lo es por tener una forma substancial.¹⁸ La difuminación de la materia que implica esta doctrina lleva a Tomás a reintegrar la materia en la individuación.

Para Tomás, frente a las formas individualizantes del Porretano, Tomás sigue la concepción neoplatónica cristiana para adaptar la concepción aristotélica de la materia como pura potencia en la línea de la noción cristiana de una materia creada que refleja la singularidad de su origen trascendental. Tomás señala que si la materia prima es pura potencia, no podría individuar nada.¹⁹ Tomás resuelva ese problema promoviendo una nueva síntesis de la metafísica aristotélica del acto y el esquema de la participación neoplatónica²⁰ en dos sentidos: sustituye la procesión de los conceptos universales por la plenitud y autodifusividad del acto puro que infunde al ser y el bien a todas las cosas, y amplía la dualidad acto/potencia a los seres que reciben la participación de la pura actualidad. Si Platón había introducido una distinción entre participación y relación, Tomás distingue entre la autodifusividad del bien y el amor en la creación, y la participación de la plenitud divina por la criatura humana. El hombre puede participar en la vida relacional de la Trinidad divina de la visión beatífica incluso en esta vida.²¹ Además,

¹⁷ Adrian Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy* (Michigan/Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 258-268.

¹⁸ Étienne Gilson, “Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée”, *Revue du Moyen Âge Latin* 2 (1946): 173-176.

¹⁹ Tomás de Aquino, *De princ. nat.*, c. 2, 7.

²⁰ William Norris Clarke, “The Limitation of Act by Potency. St. Thomas: Aristotelianism or Neo-Platonism?”, *New Scholasticism* 26 (1952): 167-194, 190.

²¹ S. Th. I, q. 12. Véase Étienne Gilson, “Sur la problématique thomiste de la vision beatificative”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge* 31 (1964): 67-88; Jacques Maritain, “Réflexions sur la nature blesée et sur l'intuition de l'être”, *Revue thomiste* 68

como nada proviene de la nada, la materia prima no puede preexistir a la forma, por lo que la materia prima debe tener a Dios como su causa primera,²² pues lo que recibe el ser debe tener la capacidad para recibirla, por lo que la materia prima no puede ser pura potencialidad, sino sólo en relación al acto puro, como una capacidad de recibir la actualidad del puro acto de ser.²³ Tanto materia prima como forma están en potencia en relación al ser puramente autosubsistente de Dios, por lo que deben recibir su actualidad del acto de ser divino. En la realidad creada no hay materia pura sin forma, por lo que debe ser creada bajo su forma apropiada (*sub forma*).²⁴

La relación entre la materia prima y la forma substancial no puede ser categorial, pues en ese caso se sobreañadiría a la esencia de la materia, de modo que la materia no sería parte de la esencia de las substancias compuestas.²⁵ El tomista Louis Raeymaeker ha defendido que se trataría de una relación trascendental,²⁶ mientras que Anton Krempel cree que es lógica.²⁷ Según Adrian Pabst la relación de la materia prima a la forma substancial es objetiva y extramental, pudiendo describirse como metafísica. Como la materia es pura potencia, está ordenada a la forma, lo que ya está contenido en la idea divina de la materia,²⁸ pues, siendo pura actualidad, Dios no podría tener la idea de una materia desprovista de ser, salvo como similitud,²⁹ de modo que Dios debe tener la idea del compuesto que sirve como su principio productivo, incluyendo materia y forma.³⁰ La forma de la materia es la potencia que debe ser actualizada. El intelecto humano puede conocer la materia por su relación a la forma, por analogía o proporción. La forma da el ser a la materia (*forma dat esse*), pero la esencia de la substancia compuesta no es sólo la forma, sino la composición de materia y forma.³¹

(1968): 5-41; Olivier Boulnois, “Les deux fins de l’homme. L’impossible anthropologie et le repli de la théologie”, *Les études philosophiques* 9 (1995): 205-222.

²² Tomás de Aquino, *SCG*, II, 16; *S. Th. I*, q. 15, a. 3, ad 3.

²³ Tomás de Aquino, *In I Phys.*, lec. 15.

²⁴ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 13 a. 5, ad 3; *S. Th. I*, q. 44, a. 2, ad 3.

²⁵ Tomás de Aquino, *In I Phys.*, lec. 5; *De ente et essentia*, c. 2.

²⁶ Joseph Onceel, en “Transcendental Thomism”, *The Monist* 58 (1974): 67-85, acuñó la noción: “tomismo trascendental” para designar la doctrina que afirma que existe en la mente una estructura a priori, la luz de la inteligencia, que permite conocer la esencia inteligible y aprehender la existencia sensible, de modo que el conocimiento sensible requiere el añadido de un juicio objetivo tanto para producir formas universales, como para tener la certeza de la existencia de una forma universal en las cosas fuera de la mente, siendo el ser (*esse*) infinito la condición de posibilidad para el juicio de la esencia y la existencia.

²⁷ Anton Krempel, *Philosophie de l’être. Essai de synthèse métaphysique* (Lovaina: Éditions Nauwelaerts, 1947); *La doctrine de la relation chez saint Thomas* (París: Vrin, 1952).

²⁸ Tomás de Aquino, *In Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3, ad 3.

²⁹ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 5, ad 3.

³⁰ Adrian Pabst, *Metaphysics. The Creation of Hierarchy*, 322.

³¹ Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 2; *In VII Met.*, c. 10, lec. 9, nº 1467.

Tomás considera dos tipos de relación entre materia y forma en las substancias compuestas: la materia prima está en potencia en relación a la forma, que es su acto de ser (*esse*); y la esencia del compuesto, compuesta de materia y forma, está en potencia en relación al acto de ser (*actus essendi*), que actualiza el compuesto completo.³² Las cosas compuestas de materia y forma participan en su acto de ser de Dios, a través de su propia forma y según su propio modo.³³ La substancia compuesta sólo tiene una forma, que comunica su ser a la materia prima, y la unidad de la substancia compuesta se sigue del acto de ser (*actus essendi*) de Dios recibido de un modo diferente en cada compuesto.³⁴ La primera forma substancial que recibe la materia prima es la corporeidad, que informa a toda la materia, de lo que se sigue la dimensión cuantitativa, que implica la no identidad de lugar, y, en consecuencia la posibilidad de recibir diferentes formas.³⁵ Para designar el modo en que esta dimensión individualiza los entes Tomás acabará por utilizar la expresión *materia signata*, que es la materia considerada con la determinación de sus dimensiones, tal como es en la idea divina. La mente debe abstraer esta *materia signata* para poder conocer los universales.³⁶ La materia sólo existe en relación a la forma y la forma substancial siempre es recibida en la materia. Tanto materia como forma son relacionales. La materia es en sí misma relacional, en el sentido de que la dimensión cuantitativa que individualiza la materia prima es una relación real categórica, un *esse in*, no una relación de razón. La forma también es relacional, pues es recibida en una materia particular, siendo relativa a ella, tanto como al acto de ser. La materia particular no puede existir al margen de la forma a la que está ordenada como la potencia está ordenada al acto, y la forma substancial individual no puede existir separadamente de la materia que la limita, como la potencia limita al acto.

Para Pabst, la relación entre materia y forma no es ni accidental, ni lógica, ni trascendental, sino real, porque es objetiva y extramental, siendo metafísica porque implica una relación con formas trascendentales: la relationalidad de Dios y la Trinidad o de las formas angélicas con el acto de ser. La materia es principio de individuación porque está siempre *signata*, determinada a las dimensiones, que las hacen apta de recibir la forma individual, pues la idea divina de la materialidad ordena la materia a la actualidad recibida de la forma.³⁷ En el caso de la unión de cuerpo y alma en el hombre, lo que distingue a un alma de otra numéricamente es la relación a un cuerpo numéricamente distinto.³⁸ De este modo, la materia compuesta es individualizada por la materia y la forma en virtud de la

³² Tomás de Aquino, *De spir. creat.*, q. 1, a. 1, resp.

³³ Tomás de Aquino, *De subst. sep.*, c. 6: “res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quendam proprium modum”.

³⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1; *In Boeth. De Trin.*, q. 4, a. 1; *SCG*, II, 58.

³⁵ Joseph Owens, “Thomas Aquinas: Dimensional Quantity as Individuating Principle”, *Mediaeval Studies* 50 (1988): 279-310.

³⁶ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 6; q. 10, a. 5.

³⁷ Tomás de Aquino, *SCG*, II, 81.

³⁸ Tomás de Aquino, *SCG*, II, 75, 6: “Ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet”.

relación (*habitudo*) del acto de la forma a un cuerpo particular. Esta relación de materia y forma es real, no de razón, y es esencial, no accidental, como lo es la cantidad en la materia, siendo constitutiva tanto de la *materia signata* como de la forma substancial individual. La relationalidad del compuesto se duplica en dos perfecciones: la substancialidad en sí misma y la ordenación a otro, a semejanza de la ordenación del universo a su creador, como en la ordenación de las partes de un ejército a su general, de que hablaba Aristóteles, comparándolo con el orden del universo.³⁹ Para Tomás, mientras que la relación de entre el universo y el Creador es real, la relación entre Dios y la creación es de razón, negando la relación categorial de Aristóteles para individualizar el Bien en Dios, siendo una relación no recíproca, pues aquello por lo que la criatura se refiere a Dios está fuera del género de la criatura,⁴⁰ dado que Dios es *ipsum esse subsistens* y *esse per essentiam*, mientras que la criatura es un *esse creatum* y tiene un *esse participatum*.

El orden recíproco de las causas

En el mundo orgánico complejo tomista, Dios y el mundo creado constituyen un universo-totalidad, cada una de cuyas partes es, a su vez, una totalidad-sustancia. En un importante texto de la *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 4, sol., Tomás trata de responder a la cuestión de si “ser creado es o no propio de los seres compuestos y subsistentes”. La solución tomista abre una nueva concepción de la autonomía substancial de los seres creados, que era totalmente desconocida en la metafísica neoplatónica. Según el sentido aristotélico en el que Tomás utiliza la noción de *substantia*, el todo posee una organización sustancial, es decir, sus partes, consideradas en sí mismas, incorporan su función dentro del todo a las notas de su propia esencia. La consecuencia es que cada parte cumple una función específica, que no es intercambiable con la función que cumplen las otras partes. Para que el todo resulte organizado con una organización compleja orgánica es preciso que las partes estén jerárquicamente ordenadas, y aunque todas partes son necesarias en función de la dinámica del todo, hay algunas que cumplen un papel más sustancial, como es el caso, por ejemplo, del corazón o la cabeza en el hombre, o con el príncipe en el estado. Si el universo se considera como un todo, Dios y el mundo creado estarían también ordenados recíprocamente según funciones distintas, pero sin que pudiera obviarse ninguno de los dos polos de una realidad que es común. En la tradición neoplatónica aviceniana, el mundo emana necesariamente del ser divino. Al introducir la mediación de la Voluntad, Tomás le da a la creación un ser contingente; sin embargo, una vez que el mundo ha sido querido y creado, ya no es posible pensar que pudieran existir separadamente el Dios creador y el mundo creado. A diferencia de la lógica platónica del bien, la lógica del amor⁴¹ determina un fin universal para todos los fenómenos, pero no

³⁹ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 9, resp.; cf. *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 1, co.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 10, co.; *De potentia*, q. 7, a. 8, ad 3; *S. Th.* I, q. 13, a. 7, co.

⁴¹ En la lógica del amor se da una cierta correspondencia entre el intelecto y la voluntad. En el intelecto se establece una cierta relación intencional natural con la verdad, en la

único. Esto hace que el fin dependa funcional y recíprocamente de la pluralidad de los fenómenos. En esta concepción, el *exercitium causal* tomista se corresponde con la noción aristotélica de *energeia*, que constituye la acción manifiesta de la *dynamis* o potencia natural activa, que se difunde en todos los fenómenos del mundo, según graduaciones singulares, conforme a la *physis* característica de cada sustancia singular.

Ciertamente, Tomás no parece encontrar dificultades en atribuir a Dios esta doble condición de presencia inmanente y universal de la actividad-*energeia*, preservando, al tiempo, su carácter trascendente como acto-entelequia. Sin embargo, a menudo, los intérpretes del tomismo han defendido la existencia de una duplicidad estructural en el modo en que Tomás resuelve los problemas de la relación Dios-mundo creado. Así, junto a la fidelidad al tejido conceptual aristotélico en la indagación sobre el mundo físico creado, se encontraría la apelación a la participación platónica o neoplatónica para definir el modo en que la realidad material se relaciona con el Dios puramente espiritual trascendente. Ahora bien, parece que la doctrina de la causalidad basada en la concurrencia recíproca de las causas subordinadas no hace preciso asimilar la intención sintética del tomismo con la pura y simple yuxtaposición de dos modelos explicativos en principio incompatibles. En ese caso, habría que explicar el modo en que se produce la acción o la operación divina absoluta sobre una naturaleza, que, por otro lado, debe ser autónoma, sin menoscabar la potencia de una y otra realidad.

Bajo la forma aparente de una respuesta a quienes tratan de negar acción operativa absoluta de Dios sobre sus criaturas, Tomás soluciona la cuestión en un doble sentido: (1) por un lado, niega que la causa primera y las causas segundas puedan darse separadas unívocamente con su propia virtud y actualidad; (2) y, en segundo lugar, rechaza que la potencia de la criatura consista en una acción inmediata de Dios, que transformaría a las causas segundas en simples causas instrumentales inertes. Esto es lo que afirman quienes pretenden que “no calienta el fuego, sino Dios en el fuego”.⁴² En las criaturas se observan potencias creadas por Dios, que habrían sido hechas en vano si no pudieran ser empleadas en sus operaciones por los seres creados. Dios actúa *en* la naturaleza a modo de causa formal, eficiente y final, como lo hace el artesano en su obra. Del mismo modo que el artesano no puede operar sin que las potencias de las cosas artesanales estén dispuestas para el modo propio de existencia que les va a imponer, así Dios en las cosas creadas según las disposiciones que ya están en ellas. A partir de estas premisas se puede establecer un principio general de la causalidad concurrente subordinada, según la cual “la misma

voluntad la relación natural es la búsqueda del fin como objeto final que apetece su naturaleza (*S. Th. I-II*, q.10, a.1, ad 3).

⁴² Tomás de Aquino, *S. Th. I*, q. 105, a. 5, sol.: “puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne”.

acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden, pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo".⁴³

La concurrencia recíproca es un modo de necesidad mutua de Dios y las criaturas en sus operaciones propias. Ciertamente, Dios no necesita de la creación para su actividad, pero, una vez que su suprema previsión y el desbordamiento amoroso de su Ser han producido el mundo, la acción divina se relaciona necesariamente con este mundo que es una semejanza del propio Dios. Frente a la incommensurabilidad entre el Dios-Uno y el mundo material de la multiplicidad y del no-ser, que defiende la tradición neoplatónica, Tomás establece entre Dios y su creación una relación de *similitud participativa*. La criatura racional es imagen del Creador, no sólo "de vestigio", como seres de naturaleza absolutamente diferente, aunque tampoco "de imagen", como el Padre con el Hijo, sino "a imagen" en tanto expresión perfecta de lo que significa la semejanza analógica de lo igual en lo diferente.⁴⁴ La relación entre Dios y el mundo tiene una naturaleza sustancial propia, lo que impide que los dos términos, que son sus extremos, se puedan dar metafísicamente separados. De este modo, la concurrencia causal en el tomismo viene a representar el *analogon* doctrinal de la unidad compleja de la naturaleza-sustrato (*hypokeimenon, ousia*) en el aristotelismo originario. La imagen tomista del universo representa una síntesis entre la autonomía y la dependencia respecto de Dios. Así, sobre el tejido de la doctrina aristotélica de las cuatro causas, Tomás concibe a los seres creados como dotados de una potencialidad y una operatividad propias. Dios aparece como el primer eslabón de una cadena compleja de causas y efectos, en la que se encuentran integrados todos los fenómenos del mundo material con los del orbe celeste, e incluso con la actividad del mismo Dios.

Para llevar a cabo este proyecto sintético se precisa una doctrina de la causalidad en que cobran una importancia especial las nociones de causa primera, remota, próxima o instrumental. El espacio unitario por analogía en que concurren Dios y el mundo creado, el primer orden de concurrencia se da en la acción recíproca entre la *causación primera* de Dios y la *causación segunda* de la criatura *según su modo propio* de operar. Ambas acciones son totales en su propio orden, esto es, se dan autónomamente por su carácter sustancial, de manera que, en sí mismos, tanto Dios como las criaturas poseen todos los elementos necesarios para efectuar sus operaciones propias sin requerir de una acción extrínseca. Ahora bien, la necesaria concurrencia de la acción de Dios y la totalidad de la actividad de las criaturas no significa que ambas realidades estén en un plano de igualdad formal. De ahí que se añada la subordinación de las causas dentro del orden de la reciprocidad. Este movimiento recíproco hace que el mundo creado se ordene jerárquicamente de un modo planificado intelectualmente como corresponde a la providencia divina, la graduación de la energía natural, correlato del ejercicio de la potencia activa de Dios. La confluencia del

⁴³ Tomás de Aquino, *S. Th. I*, q. 105, a. 5, ad 2: "una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente".

⁴⁴ Tomás de Aquino, *S. Th. I*, q. 4, a. 3.

orden, la jerarquía, el bien, la energía y la relación causal, que es propia del tomismo, explican la forma peculiar que adquiere la transmisión causal por grados.⁴⁵

Aquí es donde alcanzan su especial significación las nociones de causa remota y próxima, que serán sometidas a crítica en el texto escotista que comentamos. Evidentemente, Dios posee un grado de ser muy superior al de la criatura, cuyo ser depende por entero del acto creador divino y de la presencia constante de Dios en la naturaleza. Retomando, al menos nominalmente, el esquema aristotélico del primer motor que mueve sin ser movido y los motores intermedios que mueven movidos, Tomás construye un espacio de causación en que Dios aparece siempre como la causa primera y última, remota, de todas las relaciones causales que son segundas, instrumentales y próximas. A partir del principio de la autonomía sustancial, es claro que las causas instrumentales no son meramente pasivas, sino que poseen su actividad propia. Ahora bien, la existencia de causas próximas y remotas en sí mismas genera una diversificación de la energía causal por grados, que coincide con la posición en la jerarquía del ser de las causas y los efectos.

Conclusiones

La tradición aristotélica ha distinguido entre la relación que liga dos realidades por la posesión propia de una misma determinación específica, y una relación que liga dos realidades entre ellas, a las que penetra de parte a parte, que es la relación preconstitutiva o “trascendental”, ante todo aplicada a materia y forma. Este tipo de relación constituye uno de los rasgos más significativos del aristotelismo, compartido por el pensamiento metafísico-teológico de Tomás de Aquino.

Tomás dibuja un cuadro jerárquico en que Dios se sitúa como ser *per se*, causa remotísima, primera, de todas las relaciones causales que son segundas, instrumentales y próximas, según el grado de proximidad o lejanía a la causa remota.⁴⁶ Desde luego, es de este punto de vista que hay que entender el peculiar sentido que adquiere en el tomismo aristotélico la noción de participación, como *similitud participativa*. Aquí se da una semejanza por grados de la criatura respecto del creador en cuanto a su ser, a su forma y a su operación, pero, también, respecto de la potencia causal. Así, las causas creadas son siempre segundas respecto de la causa primera y son causas próximas respecto de la causa remota, de modo que Dios actúa causalmente como causa primera y remota en (*in*), a través de (*per*), desde (*ex*) las causas segundas próximas.

En definitiva, para Tomás Dios es causa primera, lo que significa que actúa como causa remota de todos los efectos en el mundo creado. Y también es causa remota, porque Dios no interviene directamente en los acontecimientos del mundo, sino que lo hace a través de causas naturales interpuestas, que constituyen el orden de las causas segundas en una

⁴⁵ Tomás de Aquino, *SCG*, II, VI, 6.

⁴⁶ Comentario a la “Ética a Nicómaco”, lib. I, lec. 2, 30.

ordenación de proximidad por grados respecto de la causa primera. Se aprecia cómo el tomismo trata de respetar el sentido metafísico de la causación aristotélica, sin debilitar el papel creador y providente de la figura de la divinidad creadora. La actividad causal proviene de Dios, el único ser que es acto *per se*, y que puede, por tanto, donar esa actividad a las causas segundas que sólo pueden causar *per alium*, esto es, por la actividad divina. Esto no equivale, sin embargo, a separar absolutamente el mundo creado respecto del Creador, pues la actividad del propio Dios está presente en cada acto causal del mundo, en cuanto *causa primera remota activa* de todas las relaciones causales segundas, que constituyen grandes cadenas de actividad, de una extrema complejidad, constituyendo el universo orgánicamente organizado.

El resultado de esta exposición es un mundo que manifiesta la presencia inmediata de Dios, y que, al mismo tiempo, es el medio en que Dios se manifiesta, pues así lo ha elegido desde toda la eternidad. Se establece así un orden de causación que se corresponde perfectamente con la imagen de un Dios que se ocupa amorosa y constantemente de sus criaturas, fundamentalmente porque la creación no es un añadido a Dios, sino una realidad complementaria de la propia divinidad, que ya no “podría” prescindir de su existencia, una vez creada. La divinidad tomista es el Dios-Amor, que, como lo ha caracterizado Gilson, se desborda hacia sus criaturas, no impelido por la necesidad, como suponían el emanantismo neoplatónico, sino por “sobreabundancia de ser”.⁴⁷ El Dios de la Inteligencia y el de la Voluntad parecen encontrar en Tomás una armoniosa unión, que, no obstante, será muy pronto disuelta por la crítica escotista.

Francisco León Florido
fleonflo@ucm.es

Fecha de recepción: 08/05/2025

Fecha de aceptación: 05/06/2025

⁴⁷ Gilson representaría una posición sincrética en la consideración del tomismo como el punto de confluencia entre las tradiciones neoplatónica y aristotélica. La justificación filosófica de la creación deja traslucir claramente esta perspectiva: *El Tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* (Pamplona: EUNSA, 1978), 214. Se ve cómo se ensamblan aquí los conceptos neoplatónicos platonizantes, como la sobreabundancia de ser o la participación, con la defensa aristotélica de la contingencia en el rechazo de la necesidad.

