

Eval A. Araya Vega

## El *ordo naturalis* y las causas segundas en el pensamiento del Dr. Angélico

**Summary:** *We consider in this article the ordo naturalis proposed by Saint Thomas Aquinas. According to Aquinas all the things were created and ordered hierarchically by God, and due to this, divine goodness is represented and gradually transmitted. Human beings are created in such a way that they are given, according to their nature, everything necessary to meet their needs, and thus find their ultimate end: God.*

**Resumen:** *En el presente artículo estudiaremos el ordo naturalis propuesto por Sto. Tomás de Aquino, según el cual todo fue creado y ordenado jerárquicamente por Dios. Es este orden el que permite la representación y la transmisión gradual de la bondad divina. Es importante desde ya enfatizar que, según el Doctor Angélico, Dios crea a los seres humanos de tal manera que los dota, según sus respectivas naturalezas, de todo lo necesario para que actúen por sí mismos, y se dirijan a El, como fin último universal.*

En la tradición cristiana Dios es concebido como el Alfa y Omega, el principio y fin del que todo emana y hacia quien todo se dirige.<sup>1</sup> En tal estructura calza perfectamente el concepto neoplatónico, elaborado por San Agustín, de *causa ejemplar*. El fin se presenta como un paradigma con base en el cual el agente obra. De modo que, siempre, la causa final tiene razón de causa ejemplar, buscada -según el propio Aquinate-<sup>2</sup> en las ideas y razones eternas que están en la mente de Dios.<sup>3</sup> Dicho en otras palabras, en el *ipsum esse subsistens* se encuentra la actualidad de todas las formas y, por consiguiente, el cosmos en su con-

junto es una imitación de Dios.<sup>4</sup> Esta concepción da como resultado un orden perfecto de todo lo creado: hay un fin supremo al que todo está ordenado, *summum bonum*, rector universal, Dios. Las categorías son fáciles de describir dentro de esta estructura jerárquica: de más cercano y más lejano, de más elevado y más bajo en relación con aquel supremo fin.

Tal idea ordenadora está presente a lo largo de la obra de Santo Tomás, como una herencia patente del Pseudo Dionisio Areopagita, quien en su día había opinado que del poder creador emana una corriente continua de criaturas, proporcionando a cada una de ellas su respectivo grado ontológico, estableciendo desde la más alta jerarquía angélica hasta la más humilde de los minerales.<sup>5</sup> Dionisio, siguiendo un esquema neoplatónico tomado probablemente de Proclo, concibe el universo como un inmenso organismo bien ajustado, donde todo sale del Dios Trascendente y en El mismo encuentra su confluencia:

¿Y qué decir del rayo mismo del sol? La luz, en efecto, procede del Sumo Bien, y es una imagen de la bondad. Por eso se celebra al Bien con el nombre de 'luz', como ejemplar que reproduce la imagen. Pues así como la bondad de la divinidad que está por encima de todas las cosas, se difunde desde las más altas y excelentes substancias hasta las ínfimas, y, sin embargo, todavía está por encima de todas ellas, de suerte que ni las superiores llegan a alcanzar su excelencia ni las inferiores se salen de su ámbito, sino que más bien ilumina todo lo que es capaz de recibir su luz y crea, y da vida, y contiene, y perfecciona, y es la medida de todos los seres, y su evo, y número, y orden, y conjunto, y causa y fin, así también este sol inmenso, todo resplandor y luz perenne, y es imagen que refleja la divina bondad, en cuanto que la más mínima porción de bien que hay en El resuena a distancias enormes e ilumina todos los objetos que son capaces de recibir su luz, y tiene una luz que se difunde desde arriba y que multiplica el resplandor de sus rayos en todo el mundo visible, superior o inferior; y si

hay algo que no participa de él, ello no se debe a la debilidad o exigüidad de la potencia de iluminar, sino, más bien, al objeto mismo, que no se halla preparado, para la participación de la luz, por no ser idóneo para recibirla.<sup>6</sup>

Vemos pues que es necesaria la ordenación, ya que al quedar todas las substancias creadas por debajo de la Bondad Divina y al ser entre sí diferentes, es inevitable establecer un medio de comunicación ordenativa para que tal Bondad se transmita a cada una. De otro modo no sería posible esa transmisión ni la representación de la misma.

La bondad perfecta de Dios no puede estar contenida en una sola criatura, ni en una especie, ni en un género. Esto lo empata el Aquinate con sus tesis metafísicas al decir:

...la bondad perfecta, que en Dios es única y total, en las criaturas sólo puede ser diversa porque tiene diversas formas, de las cuales reciben la especie. Luego la diversidad de formas que hay en las cosas se toma de su fin...

En efecto, sobre los cuerpos inanimados encontramos las plantas; sobre estas, los animales irracionales; sobre estos, las substancias intelectuales; y en cada una descubrirá la diversidad según que unos son más perfectos que otros, de modo que lo supremo del género inferior aparece próximo al género superior y viceversa, cual es la semejanza entre los animales inmóviles y las plantas.<sup>7</sup>

De este modo, es evidente que la diversidad de las cosas conlleva la idea de que no todo sea igual y que en los seres haya orden y grados. Opinión en la que Santo Tomás se ajusta en aquel pasaje del Areopagita según el cual:

La causa que ha hecho a todas las cosas, y las ha compuesto y ordenado en una conexión indisoluble, siempre conecta los fines de los precedentes con los comienzos de las siguientes, y crea la armonía y la concordia de todo el universo.<sup>8</sup>

Pese a la gran influencia del Pseudo Dionisio en las tesis del *ordo naturalis* de Tomás de Aquino, el fondo de ambas doctrinas es diferente: "El Dios de Dionisio está sobre el ser en la línea de la bondad; el Dios de Santo Tomás está sobre los seres en la línea del ser".<sup>9</sup> La distinción se refiere a la concepción ontológica: en Dionisio -quien no ignoró la importancia de la noción de ser- el ser es la primera criatura de Dios. O sea, es una participación previa a todas las demás participaciones: *ante alius ipsius participationes*, noble y excelente. Pero el ser de las criaturas irradia desde el trascendental no ser de Dios, o bien, emana del *super ser*. En contraposición, el Angélico opinó que la causa del ser de los seres es

Dios, como creador directo en que se unifica esencia y existencia; así, vemos cómo para él, Dios crea y simultáneamente otorga a cada criatura su propia perfección junto con su propio ser. Los grados de esa perfección en el mundo creado quedan medidos por los modos de existencia de acuerdo con sus respectivas esencias: *esse diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium*. Esto determina los modos de vivir que definirán, en sentido práctico, los grados de seres vivientes, las naturalezas.

No debemos pensar que el Pseudo Dionisio es la única fuente en la conformación del *ordo naturalis* tomista. Hay otro fontanar, mucho más remoto y fundamental, común en ambos autores y de mayor autoridad. Nos referimos a la *Sagrada Escritura* y más exactamente al libro *Sabiduría*.<sup>10</sup> Esta es la obra más reciente del *Antiguo Testamento*, escrita originalmente en griego, probablemente por un judío helenizado de medio alejandrino, motivo que justifica la confluencia patente de las dos mentalidades; fue atribuida a Salomón.<sup>11</sup> En este libro deuterocanónico se ratifica el hecho de la presencia eficaz de Dios desde un confín hasta el otro del mundo, disponiendo todo según "medida, número y peso"<sup>12</sup>, respecto de lo cual el Aquinate aclara:

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 resultantes de los diversos grados de perfección; y por peso, las diversas inclinaciones que provienen de la distinción de especies.<sup>13</sup>

El Santo es más explícito al presentar sucintamente el esquema de su *ordo naturalis*:

Entre todas las cosas los cuerpos inanimados ocupan el último, y en ellos no se dan más emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros. Así, del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo a su propia especie y cualidad.

A continuación, entre los cuerpos animados vienen primero las plantas, cuya emanación ya procede de dentro, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semillas, y ésta, confiada a la tierra, se convierte en planta.

Es un primer grado de vida, pues son vivientes los seres que se mueven a sí mismos para obrar... Hay otro grado de vida superior al de las plantas, que corresponde al alma sensitiva, cuya emanación, aunque comienza en el exterior, termina en el interior, y cuanto más se desarrolla, tanto más íntimamente penetra... este grado de vida es tanto más superior al de las plantas cuanto más íntima es esta operación vital. Sin embargo, no es una vida totalmente perfecta porque la emanación pasa siempre de uno a otro... Hay un grado supremo y perfecto de vida, que es el del intelecto, porque éste reflexiona sobre sí mismo y puede llegar a extenderse. Pero también en la vida intelectual

hay varios grados. Pues, aunque el intelecto humano puede conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del mundo exterior el punto de partida para el propio conocimiento, ya que es imposible entender sin fantasmas... por eso, la vida intelectual de los ángeles es más perfecta, porque su intelecto, para conocerse a sí mismo, no necesita partir de algo exterior, sino que se conoce desde dentro. A pesar de todo, su vida no alcanza la perfección, porque aunque la intención entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo no es su propia substancia, puesto que en ellos no se identifican el entender con el ser, según consta por lo dicho.

Luego la última perfección de la vida corresponde a Dios en quien no se distingue el entender y el ser; y así, en Dios, se identifica la intención entendida con su divina esencia.<sup>14</sup>

Esta concepción del universo implica un concepto de causa segunda cuya eficiencia dependa de su grado de perfección. Además, dicha causa actúa degradativamente, en el sentido de la operatividad que el ser superior ejerce sobre el inferior: "Dios lo dispone todo por sí solo... sin embargo, en cuanto a la ejecución administra las cosas inferiores por las superiores".<sup>15</sup> Y como las cosas se inclinan a la semejanza divina -la cual es el último fin que las motiva a actuar y operar- los seres imitan a Dios por el hecho de existir, pero perfeccionan naturalmente su semejanza con El, al ejercitar su eficiencia causal. De esta forma, la perfección se define según la capacidad eficaz de la causa segunda (*agens*). Todo esto es parte sustancial del *ordo naturalis* pues "(el universo) está constituido por el orden y la concatenación de las causas segundas. La causa primera, por razón de la eminencia de su bondad, no sólo hace que las cosas existan sino que sean a su vez causas".<sup>16</sup> De tal modo vemos que, según este esquema, no es verdadero ser lo que no es verdadera causa y en consecuencia: mientras más perfecto es el grado ontológico que se posee mayor será la capacidad causal.

Estas conclusiones de Santo Tomás entraron en clara pugna con las tesis agustinianas, según las cuales mientras más se disminuía o minimizaba el quehacer de las causas segundas, más se engrandecería la causa primera: Dios. El argumento del Aquinate fue otro, fundamentado en su creencia de que mientras más perfectos los efectos, más perfecta la causa. Dios creó el Universo con la sola pretensión de transmitir su gloria, de tal modo que si su creación careciera de eficacia, en la misma medida carecería de gloria el Creador y quebrantarse así el orden natural tanpreciado por el Angélico:

La perfección del efecto demuestra la de su causa, pues una virtud más grande produce un efecto más perfecto. Deus autem est perfectissimum agens; luego es preciso que las cosas que creó reciban de El su perfección; de donde rebajar la perfección de la criatura es rebajar a la vez la perfección de la virtud divina.<sup>17</sup>

En el mundo de los seres creados por el *Puro Acto de Ser*, toda y cada una de las manifestaciones de actividad causal consiste, en lo que respecta a la causa, en comunicar algo de su propio ser al efecto. En el mismo sentido, Dios será necesario como Causa primera que perfecciona las esencias al coronarlas con la existencia:

Todas las causas se asimilan en tener un efecto, que es el ser (*esse*), aunque cada una de ellas tenga su propio efecto, y esto la distingue de las demás. Por ejemplo, el calor es la causa de la existencia de lo cálido; y el constructor, de la casa. Así, estas causas concuerdan en que todas causan similarmente el ser, pero difieren en que el fuego causa el fuego y el constructor el edificio. Debe por consiguiente, haber una causa más alta de todas las causas, una causa de la que ellos reciban el ser de la cual el ser es su propio efecto.<sup>18</sup>

Es así que Dios es la causa primera que interviene en todo acontecer como cooperación (*concursum*) y movimiento previo (*praemotio*); la criatura es la causa segunda y como tal, verdadera causa, que sólo puede obrar bajo el *concursum* de Dios. Pero no por ello, el sentido de participación divina, elimina la eficacia causal segunda, aun cuando ésta dependa de aquella. Dios mueve la causa segunda en tanto la corona con el ser, permitiéndole existir, actualizándola con la mayor riqueza ontológicamente posible, pero ello no excluye la autonomía de ésta, una vez creada, ni al agente en cuanto tal. Suponer lo contrario sería entrar en contradicción con los principios mismos del *ordo naturalis*.

### Citas Bibliográficas

1. En este sentido puede verse: *Apocalipsis* I, 8; I, 17 y II, 8. Además, *Sabiduría* VII, 25.
2. *S. Th.* I, 15, 1.
3. Nótese la confluencia de la teleología aristotélica y la noción cristiana de causa ejemplar de influencia neoplatónica.
4. *S.C.G.* III, 83 y 87; IV, 11. También, *S. Th.* I, 78, 1.
5. En *S.C.G.*, III, 97. Nuestro autor, reconociendo la autoridad de Dionisio sobre esta temática, escribe: "Por eso dice Dionisio, en el cap. VII de *Los nombres divinos*, que *la sabiduría divina, junta los extremos de los primeros con los comienzos de los segundos. Por tanto, es evidente que la diversidad de las cosas exige que no todo sea igual y que en los seres haya orden y grados*".

- 6. *De los nombres divinos*. c. IV. (En Clemente Fernández, *Los Filósofos Medievales*, Vol. I, p. 503).
- 7. *S.C.G.* III, 97.
- 8. *De los nombres divinos* c. III (En Clemente Fernández, *op. cit.*, Vol. I, p. 516).
- 9. Gilson. *Elementos de filosofía cristiana*. p. 248.
- 10. Se encuentra una excelente introducción a este libro en la *Biblia de Jerusalén*.
- 11. En los ejemplares griegos, siríacos, y árabes, este libro lleva siempre el nombre de *Sabiduría de Salomón*; y a éste lo atribuyen Orígenes, Tertuliano y otros Padres, también algunos

- rabinos, los cuales creen que Salomón lo escribió en lengua caldea, por cuya razón no se halla en el Catálogo de las *Sagradas Escrituras* que arregló Esdras. Otros, como San Agustín, dudan que Salomón fuese su autor. Hoy privan otros criterios.
- 12. Véase en VIII, 1 y XI, 20.
- 13. *S.C.G.* III, 97.
- 14. *S.C.G.* IV, 11.
- 15. *Ibid.* III, 83.
- 16. *QQDD De Veritate N. XI, De Mag.* 1 corpus.
- 17. *S.C.G.* III, 69. (Subrayados nuestros).
- 18. *Ibid.*

Eval Araya Vega  
 Apdo. 3168-1000  
 San José-Costa Rica.