

**TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

**EL ORDEN DEL UNIVERSO  
EN LA SUMMA CONTRA GENTILES  
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Director de tesis: Dr. Fray Juan José Herrera

Licenciando: Fray Alvaro María Scheidl

Año: 2020

## ÍNDICE

Introducción .....	3
Panorama de la <i>Summa Contra Gentiles</i> .....	6
La noción de orden de Santo Tomás.....	11
Existencia de un orden universal .....	14
Unidad y totalidad del orden del universo .....	24
Perfección del orden del universo.....	31
El orden del universo como bien común.....	44
El amor divino como causa eficiente del orden universal .....	47
El intelecto divino como causa ejemplar del orden del universo.....	52
Las creaturas espirituales en el orden universal.....	55
Fin del universo: entre el individuo y el bien común.....	62
Conclusión .....	71
Bibliografía.....	75

## Introducción

El orden del universo es un tema presente a lo largo de la historia de la filosofía. En realidad, no es posible decir algo en filosofía que no atañe de algún modo al orden del universo. Con todo, raramente se encuentra una obra dedicada al estudio del orden del universo en cuanto tal, con todas sus posibles facetas; generalmente se estudia algún aspecto, como el origen físico del universo, su finalidad, el problema del mal, el azar o algo semejante. Al abordar aisladamente estos aspectos se suele perder de vista la conexión entre ellos y con el conjunto. La fragmentación de ideas es un mal síntoma intelectual. Y si la unidad y conexión entre las cosas e ideas viene dada por el orden entre ellas, entonces un estudio acerca del orden de todas las cosas es fundamental como principio unificador para sanar la fragmentación del pensamiento filosófico tan acusada en el mundo contemporáneo.

Al momento de estudiar el orden universal debemos evitar algunos escollos: considerar al orden existente en el universo como un hecho que no necesita ser explicado, o bien, si se intenta una explicación, dejar de lado u omitir las dificultades que surgen de ella, o si se perciben estas dificultades, claudicar negando la existencia de dicho orden. A nuestro entender Tomás ha logrado sortear estos escollos: ni omitir dar razones y buscar una explicación, ni silenciar las complicaciones, sin acobardarse al mismo tiempo que se reconoce la propia limitación cognoscitiva.

Para desarrollar nuestra investigación hemos elegido la *Summa Contra Gentiles* de Tomás de Aquino (en adelante SCG). ¿Por qué la SCG? En primer lugar, porque en ella, como tal vez en ninguna otra obra, Tomás se explora sobre el orden del universo mostrando sus principales ideas e hilvanándolas entre sí armónicamente. Tomás, por supuesto, ha tratado la cuestión del orden del universo en otros escritos: en el Comentario a las Sentencias, Sobre las creaturas espirituales y la Suma de teología. Pero en la SCG parece especialmente ocupado en el tema. Sospechamos que una doctrina suficientemente completa sobre el orden del universo se encuentra allí latente.

En segundo lugar, porque esta obra tiene la característica de tener un marcado perfil filosófico. Sin abandonar el objetivo teológico, Tomás intenta *ex professo* dialogar con pensadores no cristianos ni creyentes adecuándose a sus requisitos y siguiendo la luz natural de la razón. En este sentido, es una obra de gran valor para la actualidad.

En tercer lugar, porque si bien la SCG ha sido estudiada reiteradas veces, pocas veces se ha estudiado en ella sistemáticamente su doctrina acerca del orden del universo, a pesar de que tal cuestión es transversal a toda la obra. En la actualidad puede mencionarse la tesis doctoral de

Cazanave, publicada recientemente, sobre la unidad del universo y la unidad de la Iglesia desde una lectura de la SCG que pertenece al ámbito teológico. En el ámbito filosófico no hemos logrado encontrar un estudio semejante. Tal vez lo más cercano es el comentario de Zanotti a la SCG que menciona el tema ocasionalmente, centrando su interés en el diálogo con el pensamiento contemporáneo. También Cambiasso en su obra sobre el deseo de entender la verdad en la SCG omite casi completamente el tema.

Nuestra tesis no intenta ser histórica, es decir, no pretendemos analizar la concepción de orden del universo de la mente de Santo Tomás en el momento en que escribía la *Contra Gentiles*; sin desprestigiar el valor de tal enfoque. No es objetivo nuestro analizar su contexto histórico, ni la evolución del pensamiento de Tomás con respecto a obras posteriores (aunque en algún punto acudamos a ello), sino que pretendemos un estudio del orden del universo guiados bajo la luz del maestro Tomás en esta obra y ver las posibilidades a las que nos abren sus principios.

Dada la amplia variedad de temas que el estudio completo del orden del universo implicaría, debemos limitar nuestra investigación a alguna problemática particular hacia la cual orientemos el desarrollo del estudio. Nuestra tesis, o hipótesis de investigación, será esta: entre todas las cosas, el orden del universo es lo primero querido por Dios. Esta afirmación suscita muchos problemas. El más agudo es aquél referente a cómo se compagina esto con el valor de los individuos espirituales. En efecto, pareciera que si los individuos son queridos en orden al todo, entonces se puede aceptar su destrucción como partes en vistas del bien del todo. Tal cosa, fácilmente aceptable en las creaturas irracionales, se hace difícil de aceptar con respecto a los seres humanos, que parecen ser un fin en sí mismos y tener un valor personal único. A continuación surge la pregunta ¿cómo quiere Dios al todo del universo y a los hombres? ¿Se trata de dos querer en pugna o subordinados? ¿Implica esto varios fines que Dios intenta en su creación? ¿Es Dios un querer impersonal que sólo quiere a las cosas en común y no en su singularidad? o al revés, ¿quiere a los individuos independientemente del bien común?

Ahora bien, para poder llegar a plantear tales cuestiones, es necesario en primer lugar desarrollar los lineamientos básicos de la doctrina de Santo Tomás sobre el orden del universo en la SCG que nos permitan comprender la problemática en el conjunto de la doctrina y según sus fundamentos. Y como antes de tratar qué es una cosa hay que tratar si existe, metodológicamente corresponde que trataremos en primer lugar acerca de la existencia del orden del universo. Luego trataremos sobre la unidad y totalidad del orden del universo, presupuestos necesarios para comprender la perfección de dicho orden. A continuación desarrollaremos la perfección que posee el orden del universo, lo cual nos permitirá comprender que el orden del

universo es el bien común y lo primero querido por Dios en su creación. Habremos llegado así al primer supuesto de nuestra tesis.

Luego restará atender a la inserción de las creaturas espirituales -los hombres- en el orden universal. Para esto nos remontaremos a los fundamentos últimos de la distinción de las creaturas: su limitación y su forma. Esto nos dará pie para hablar de la necesidad de seres espirituales en el universo por los cuales éste alcanza su fin.

Por último, afrontaremos la problemática central: cómo armonizar la doctrina acerca de la principalidad de las creaturas espirituales (con su bondad y fin singulares) con la ordenación de todas las cosas al orden universal.

Como pasos metodológicos previos será necesario hacer una breve presentación de la SCG que nos servirá de fuente y guía. Buscaremos sobretodo esclarecer los límites y alcances de dicha obra en el campo filosófico. Además será necesaria una exposición somera acerca de la noción de orden en Santo Tomás que estará de fondo en toda su doctrina sobre el orden del universo. Dado que tal noción no se encuentra explicitada en la SCG, es menester recurrir a otras obras de santo Tomás.

La comprensión de la presente temática implica nociones metafísicas de todo tipo. Por este motivo utilizaremos como marco teórico de comprensión los manuales de los estudiosos sobre el pensamiento filosófico de santo Tomas (Forment, Gilson, Gardeil, etc.). Al momento de hacer uso de alguna noción tomista clave que no se encuentre desarrollada en el texto mismo de Tomás procuraremos señalar una fuente que sirva de referencia acerca de cómo debe comprenderse dicha noción en el marco del pensamiento del aquinate.

Como fuente de la SCG y para su citación utilizaremos la edición Marietti que asigna un número a cada párrafo. Con todo, al momento de citar, pondremos tanto el libro, el capítulo y el número de párrafo del siguiente modo: lib. I, c. 1 n. 1, de este modo facilitaremos la búsqueda del texto en cuestión a quienes posean otra edición. Los textos citados en el cuerpo y al pie de página en español serán traducidos por nosotros mismos buscando reflejar la literalidad de los términos latinos en la medida de lo posible. Solicitamos en este punto la benevolencia del lector.

## Panorama de la *Summa Contra Gentiles*<sup>1</sup>

### Fecha y lugar de composición

Comencemos introduciéndonos en la SCG. Desde el punto de vista crítico, tenemos la ventaja de poseer gran parte de los manuscritos originales: existe un tercio de la obra, desde lib. I, c. 13 hasta lib. III, c. 120 en autógrafos del propio Tomás. Se constata, a partir de una mirada rápida de los manuscritos, que la SCG fue una obra cuidadosamente escrita, en la que se busca la expresión más exacta a cada idea: algunos pasajes Tomás los revisó y corrigió hasta cuatro veces. Nosotros no nos dedicaremos a estudiar este aspecto, por ejemplo analizando las expresiones que utilizó primero y corrigió después. Otro dato importante<sup>2</sup>, extraído del análisis de los autógrafos, es el cambio de pergamino y tinta que se nota abruptamente entre los folios 15 y 14 respectivamente. El pergamino y la tinta de la primera parte de la SCG son idénticos a los del *Super Boethium*, el cual utiliza tinta y pergamino parisinos. Este cambio permite concluir que se trata del tiempo en que Tomás deja París y marcha a Italia. La redacción de la SCG comienza, pues, en París y continúa en Italia, tal vez con una breve estancia en Nápoles de por medio<sup>3</sup>. Esto confirma la fecha de inicio de la redacción antes del verano de 1259.

Se suele asignar como fecha más tardía de conclusión de la obra el año 1267<sup>4</sup>, y como fecha más temprana el año 1264; dado que en 1263 el papa Urbano somete bajo el examen de Tomás al *Liber de processiones Spiritus Sancti et fide Trinitatis contra errores Graecorum* de Nicolás de Cotronea, libro que Santo Tomás critica en su *Contra errores Graecorum*. Ahora bien, el c. II, 39 del *Contra errores graecorum* aparece literalmente en el libro IV, c. 69 de la SCG, por lo cual no puede ser anterior a esa fecha.

En cuanto a la fecha más tardía de finalización, Gauthier indica el año 1265 a causa de la profundización en la doctrina sobre el Verbo que se percibe en las cuestiones disputadas *De potentia* (8 y 9) habidas en Roma en el año 65 con respecto al capítulo 11 del libro IV de la SCG. Además Santo Tomás alude a la SCG en numerosas obras posteriores a 1265: *De rationibus fidei*, *Compendium theologiae* y *Comentario al De anima*. Parece que se puede afirmar, entonces, que la redacción de la SCG estaba substancialmente terminada antes de la estadía de Tomás en Roma (1265-1268). Iniciada en París, la SCG fue continuada y terminada en Orvieto con una breve estadía de pasada, tal vez, en Nápoles.

---

<sup>1</sup> En esta sección seguiremos a J. P. TORREL, *Iniciación a Tomás de Aquino* (su persona y su obra).

<sup>2</sup> Dado a conocer por un estudio del P. Gauthier

<sup>3</sup> Así lo sugiere Weisheipl, y lo fundamenta en el testimonio de fray Conrado de Sessa quien aseguró haber conocido y hablado con Tomás durante muchos años en Nápoles, Roma y Viterbo. Weisheipl interpreta esta mención de lugares en sentido cronológico. La omisión de Orvieto se debería al hecho de que Conrado no vivió en ese convento. J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino* (vida, obras y doctrina). p.178

<sup>4</sup> Dado que las correcciones a la SCG que Tomás pudo haber hecho en su segunda estancia en París (1268-1272) son mínimas: no son más que “puntos y comas”.

### Destinatarios de la SCG

Mucho más que la fecha de redacción se ha discutido cuál es la verdadera intención de Tomás en esta obra. La cuestión está íntimamente ligada a quiénes sean sus destinatarios. Esta cuestión es importante para nuestra tesis puesto que nos ayuda a discernir el alcance filosófico de la obra.

Los manuscritos más antiguos la titulan: «*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*». ¿Quiénes son esos “infieles”? No tiene aquí la palabra un matiz peyorativo, sino simplemente negativo, es decir, aquello que no creen o no tienen fe en Cristo. Un ejemplar divulgado en 1272 le otorga el título de *Summa Contra Gentiles*, aunque no parece que dicho ejemplar tenga una autoridad especial.

La postura tradicional que se remonta a principios del siglo XIV afirma que san Raimundo de Peñafort pidió a Tomás una obra para que los frailes misioneros pudiesen convertir a los creyentes del islam cercanos a España. Esta afirmación se basa principalmente en el testimonio de Pedro Marsilio, un cronista bien informado, que, a pesar de ello, no dice cuál es su fuente.

Sin embargo, hay que hacer algunas aclaraciones a esta postura. En primer lugar, que una observación atenta a las cuestiones planteadas en la SCG revela que los musulmanes no eran los únicos destinatarios, sino que aparecen controversias que atañen a los averroístas, los judíos, los herejes o paganos. El fin misionero solo no basta para abarcar todas las cuestiones planteadas y es necesario aceptar también el carácter apologético de la obra. Gauthier le atribuye un carácter teológico; la obra no tenía un propósito misionero sino que sería un escrito sapiencial “a-histórico”. A. C. Pegis sugirió que los destinatarios eran filósofos aristotélicos. Steenberghen buscó una fórmula de conciliación diciendo que los destinatarios serían pensadores cristiano (sea filósofos o teólogos) que podían tener contacto intelectual con infieles en países musulmanes. El P. Marc y el P. A. Huerga defendieron la intención misionera. Q. Turiel sostuvo la intención apologética dedicada a cristianos cultos para usos puramente internos a la fe. M. D. Jordan afirmó extrañamente que la obra tiene por fin persuadir a la práctica de las virtudes de la sabiduría cristiana. Patfoort optó también por la vía media: la SCG estaría pensada para no-cristianos pero sus lectores inmediatos serían cristianos que tendrían contacto con no cristianos. Finalmente Gauthier matizó su postura afirmando que la SCG tiene una intención de apostolado universal más allá de las cuestiones concretas de su tiempo.

La cuestión ha quedado, como se puede observar de la gran variedad de posturas y la falta de argumentos contundentes, sin una solución definitiva. Nosotros nos inclinaremos hacia la vía media. La SCG es una obra *sui generis*: teología, filosofía, diálogo interreligioso, ecumenismo y apología entran en ella bajo el fin de la predicación. Tomás asume la función del sabio

en una especie de debate mundial acerca de la verdad divina, debate ordenado probablemente para la predicación de los frailes a los no cristianos. Sin descuidar una posible intención de obra teológica más allá de las circunstancias concretas que motivaron el escrito.

Con respecto a la solicitud o no de parte de Raimundo de Peñafort, hay que decir que sabemos ciertamente que, terminada la redacción de la SCG, Tomás envió una copia a san Raimundo que se hallaba en Barcelona<sup>5</sup>, España, que se encontraba en plena Reconquista por la difundida presencia judía e islámica<sup>6</sup>.

### Plan general de la SCG

El plan general de la obra se encuentra explícito por el mismo Tomás en el inicio de la obra: *«Como es propio del sabio meditar la verdad, principalmente acerca del primer principio, y discurrir acerca de las otras, así también le es propio impugnar la falsedad contraria»*<sup>7</sup>. La verdad del primer principio es la verdad divina. Tomás se dispone, pues, valiente y humildemente a asumir el oficio del sabio: *«Habiendo asumido, entonces, la confianza que viene de la piedad divina para proseguir el oficio del sabio, aunque exceda nuestras fuerzas, es propósito de nuestra intención manifestar la verdad que profesa la fe católica eliminando los errores contrarios en nuestra pequeña medida»*<sup>8</sup>.

Se trata, a juicio de los estudiosos, de una confesión personal del mismo Tomás que deja entrever sus propios sentimientos con respecto a la tarea que está asumiendo por primera vez como maestro después de tres años de regencia. Esto da a entender que se trata de un propósito personal -por decirlo de alguna manera- muy querido por el autor.

A continuación, Tomás advierte que hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan a la razón, mientras que para otras verdades es suficiente la investigación por medio de la luz natural de la razón. Esto se evidencia en el hecho de que Dios no nos es inmediatamente evidente, sino que nuestro conocimiento parte de los sentidos y a partir de las creaturas sensibles podemos conocerlo ya que éstas son efectos suyos aunque inadecuados a la virtud de su causa. Así, aunque nuestro intelecto sea para conocer la verdad divina como el ojo del ave nocturna con respecto del sol, no por eso debe desecharse todo intento de conocer como si fuera falso.

Luego siguen las razones sobre la conveniencia de la revelación y del acto de creer.

Finalmente, Tomás resume su objetivo: primero evidenciar la verdad que la fe profesa y la razón investiga, aduciendo razones demostrativas y probables extraídas algunas de los libros de los filósofos y los Padres, y luego declarar la verdad que excede a la razón con argumentos

---

<sup>5</sup> J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino* (vida, obras y doctrina). p. 179

<sup>6</sup> J. E. SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo* (una biografía). p. 418

<sup>7</sup> lib. I, c. 1 n. 6

<sup>8</sup> lib. I, c. 2 n. 9



probables y de autoridad solucionando las objeciones de los adversarios<sup>9</sup>. Se manifiesta en todo este apartado la sólida confianza en la capacidad de la razón humana al mismo tiempo que se reconocen sus límites; característica típica del pensamiento del aquinate.

Los tres primeros libros estarán dedicados a aquello que la razón puede investigar y alcanzar (1° Lo que conviene a Dios en sí mismo, 2° La salida de las creaturas desde Él, y 3° El orden de las creaturas a Dios como a su fin), mientras que la verdad de la fe sobrenatural se expondrá en el libro cuarto. En el libro cuarto no se darán razones necesarias sino convenientes o probables, tal como lo exige la materia que excede la capacidad natural de la razón.

Vemos que ya aparece el esquema circular del cual se valdrá Tomás para la Suma de teología. Aquí únicamente lo aplica a los primeros tres libros sobre lo accesible a la razón. La causa de esta limitación no se debe -según nuestro parecer- a que Tomás no haya «*logrado todavía unificar con perfección su propósito*»<sup>10</sup>; sino más bien a que Tomás mira a la mayor utilidad de sus destinatarios no creyentes que no hubieran aprovechado un desarrollo a partir del dato de fe. A este respecto nos parecen considerables las palabras que Tomás dice al comenzar el libro cuarto: «*Pues en lo precedente hemos hablado acerca de lo divino en la medida en que la razón natural puede llegar al conocimiento de lo divino a través de las creaturas; imperfectamente sin embargo, y según la posibilidad del propio ingenio [...]. Resta ahora hablar acerca de aquellas cosas que, excediendo el intelecto humano, nos han sido reveladas divinamente para ser creídas*»<sup>11</sup>. Tomás ha asumido voluntariamente el conocimiento imperfecto de la razón natural para hablar de las cosas divinas a no creyentes. Él sabe que un orden formalmente más teológico hubiera sido más perfecto, pero lo ha hecho así porque esto exigía la pedagogía hacia sus oyentes. En el capítulo 2, Tomás mismo declaró que no podría utilizar la Escritura (es decir, la Revelación) para convencer a los paganos y mahometanos. Y concluye que su argumentación consistirá en mostrar «*cómo la verdad demostrativa concuerda con la fe de la religión cristiana*»<sup>12</sup>, siendo que, a la inversa, el orden teológico parte de la verdad cristiana y asume la verdad natural para ejercicio y satisfacción de los fieles<sup>13</sup>. Por supuesto que esto no convierte a la SCG en una obra de filosofía; quien escribe es un teólogo que quiere comunicar la fe, pero comunicar la fe a no cristianos, por lo cual debe acomodarse a sus exigencias filosóficas y religiosas.

---

<sup>9</sup> Cf. lib. I, c. 9 n. 56

<sup>10</sup> J. P. TORREL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. p. 129

<sup>11</sup> lib. IV, c. 1 n. 3347

<sup>12</sup> lib. I, c. 2 n. 12

<sup>13</sup> Cf. lib. I, c. 9 n. 54

El desarrollo de los temas comienza en el libro I, después de la introducción, con la existencia de Dios, fundamento necesario de toda la consideración sobre la verdad divina<sup>14</sup> pasando luego a la esencia de Dios primero por vía negativa (remoción de las imperfecciones) según la cual conocemos de Dios lo que no es. Esto no implica que no podamos afirmar nada de Dios, podemos conocer las perfecciones de sus atributos divinos a través de la analogía con las creaturas, pero cómo se realizan en Dios esos atributos nos excede. Descartada toda imperfección de nuestros conceptos, Tomás entra de lleno en el estudio de las perfecciones de Dios: su bondad, unidad, infinitud, inteligencia y voluntad.

El libro segundo parte con el éxodo de las creaturas desde Dios y está dividido en tres partes: la creación de los entes, la distinción entre ellos y su naturaleza particular. Es decir que se trata de la perfección de la potencia creadora de Dios en los entes. La materia de estos temas está delimitada «*por lo que toca a la verdad de la fe*»<sup>15</sup>. Dentro de la naturaleza de las creaturas podría tratarse, por ejemplo, «*de la figura del cielo o la cualidad del movimiento*»<sup>16</sup>, pero tales cosas no competen a la verdad de la fe en cuanto tales, sino según su semejanza divina. La importancia del tratado sobre las creaturas viene dada porque ellas son el punto de partida para el conocimiento sobre Dios. De donde, el error sobre la naturaleza de ellas puede derivar en un error sobre el conocimiento de Dios.

El libro tercero estudiará cómo los entes tienen a Dios por fin y rector en razón de la perfección de su autoridad y dignidad. El mismo Tomás vuelve a dar el orden a seguir: primero Dios, fin de todos los entes; luego su gobierno en las creaturas; y finalmente su gobierno particular de la substancia intelectual (que culminará con cuestiones morales como la ley, la gracia, los estados de vida, el pecado, etc.). Se trata pues de Dios que, como fin, mueve y gobierna providentemente todo el universo hacia él. Este libro será de capital importancia para nuestro estudio.

El libro cuarto trata sobre las verdades de fe que exceden a la razón con el mismo orden que los otros tres libros: 1° Dios en sí mismo (la Trinidad), 2° Lo que Dios hizo (la Encarnación y los sacramentos) y 3° El retorno a Dios como fin último (la escatología).

---

<sup>14</sup> «Hay que anteponer, casi como fundamento necesario de toda la obra, la consideración por la que se demuestra que Dios existe. Si no se tiene esto, se esfuma toda la consideración acerca de las cosas divinas». lib. I, c. 9 n. 58

<sup>15</sup> lib. II, c. 5 n. 877

<sup>16</sup> lib. II, c. 4 n. 872

## La noción de orden de Santo Tomás

Para tratar acerca del orden del universo en la *Summa Contra Gentiles*, es necesario metodológicamente que primero clarifiquemos la noción de orden de Santo Tomás en el plano filosófico. Un estudio acabado de esto sobrepasaría por mucho los límites de nuestro trabajo; razón por la cual ahora nos limitaremos a explicitar los rasgos principales. Dado que Tomás no desarrolla la noción de orden en la SCG, estamos obligados en este punto a recoger dicha noción a partir del resto de sus obras. Para esto nos basaremos en Santiago Ramírez, quien en su obra *De ordine placita quaedam thomistica* ha estudiado en profundidad la noción de orden en Santo Tomás. No perdemos de vista con este recurso que probablemente la noción de orden de Tomás se ha ido profundizando con el tiempo después de la SCG.

En primer lugar, hay que decir que el término orden es analógico. 'Orden' no puede ser un término unívoco ya que se predica de cosas de género completamente diverso (podemos decir, por ejemplo, que hay orden entre las substancias o entre los accidentes) y nada se predica unívocamente entre cosas de género completamente diverso. Tampoco es un término equívoco, ya que, si bien se predica de cosas distintas, es posible encontrar una *ratio* común a todas sus predicaciones (la cual intentaremos explicitar en breve). En cambio, el término equívoco solamente *per accidens* se predica de cosas distintas, sin que exista una razón en común. Se trata, pues, de un término analógico. Y esto se evidencia por la gran multitud de cosas de las cuales se predica el orden: hablamos de orden civil, orden jurídico, orden numérico, orden natural, etc.

Dada esta variedad es necesario buscar la acepción propia de orden. Notemos que orden no tiene estrictamente hablando una definición por género y diferencia específica. Por eso hablamos de explicitar su noción mejor que su definición. Los distintos órdenes no son especies del género orden, sino nociones especiales (particulares) de la noción común de orden; así como los distintos tipos de bienes (útil, deleitable y honesto) no son especies del género bien: «*el nombre orden significa una noción pero no en especial sino en común, la cual es determinada según las diversas cosas adjuntas; como cuando se dice orden del padre al hijo, se significa la noción que es la paternidad*»<sup>17</sup>. Ramírez recoge ocho requisitos para que haya orden estrictamente dicho: seis de parte de las cosas ordenadas y dos de parte de la misma ordenación.

De parte de las cosas ordenadas se requiere en primer lugar que sean entes reales. Así lo afirma Tomás: «*Para que algunas cosas tengan orden es necesario que cada una sea ente*»<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 4

<sup>18</sup> *De Pot.*, 7, 11c

Además es necesario que sean realmente ordenables entre sí o ambas a un tercero (y no solo de razón). Además deben ser realmente muchas cosas (al menos dos). Y esto por dos motivos: porque el orden implica serie, la cual sin pluralidad ni siquiera puede concebirse en la mente; y porque el orden es cierta relación<sup>19</sup>, la cual siempre es *ad aliud* (la misma cosa no dice relación real a sí misma<sup>20</sup>). Y esas cosas deben ser realmente distintas; de lo contrario habría unidad; y lo uno solo no puede tener orden. Así lo afirma Tomás en reiteradas ocasiones: «no hay orden sino de los distintos»<sup>21</sup>; «no hay orden sin distinción»<sup>22</sup>; «entre los que difieren formalmente siempre se encuentra un cierto orden»<sup>23</sup>. Y deben ser realmente desiguales, de manera que pueda haber entre ellas grados y prioridad y posterioridad, lo cual es necesario para que exista orden. En sexto lugar, se requiere que todas esas cosas distintas y desiguales convengan en algo realmente. Pues si fuesen completamente dispares o inconexas pertenecerían a órdenes diversos. «Donde no hay distinción el orden no tiene lugar; mas si los que se distinguen en nada convienen, tampoco serían del mismo orden»<sup>24</sup>.

De parte de la misma ordenación, en primer lugar está lo primero o máximo respecto a lo cual las cosas que se ordenan constituyen una serie según la mayor o menor cercanía a eso. «El orden siempre se dice por comparación a algún principio»<sup>25</sup>. La razón del orden se toma de este principio. De donde, en segundo lugar, es necesaria la relación de las cosas ordenadas ya sea entre sí o a aquello primero a partir de lo cual adquieren orden según un más o un menos o un anterior y un posterior: «el orden incluye en su razón [...] la razón de anterior y posterior; por lo cual, según todos esos modos puede decirse que hay orden entre algunos según que alguno se dice anterior a otro tanto según el lugar como según el tiempo o todas las cosas de ese estilo»<sup>26</sup>.

Aquello primero o principio a partir del cual se asigna el orden es de suma importancia para entender la noción de orden, ya que nos dice el fundamento de lo más propio de la *ratio* del orden. El orden coincide con la confusión en la multitud de cosas, pero se opone a ella en tanto que en la confusión no hay razón ni principio primero: «Donde sea que hay pluralidad sin orden, allí hay confusión»<sup>27</sup>.

---

<sup>19</sup> *Sth* I, q. 116 a. 2 ad 3: «...la disposición designa orden, el cual no es substancia sino relación».

<sup>20</sup> *De Pot.*, 10, 3c «no hay orden de una cosa a sí misma».

<sup>21</sup> *Super Sent.*, lib. I, d. 20, 3, qc. 1c

<sup>22</sup> *De Pot.*, 10, 3c

<sup>23</sup> *In librum De causis*, proposit. 4

<sup>24</sup> *In De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 1, n° 283

<sup>25</sup> *Sth* I, q. 42 a. 3 co

<sup>26</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 co. Y también en *Quodl.* 5, a. 19c «lo anterior y posterior se dice en cualquier orden por comparación al principio de ese orden».

<sup>27</sup> *Super Sent.*, lib. 1 d. 20 q. 1 a. 3 qc. 1 arg. 5

La coordinación de las cosas ordenadas entre sí es secundaria ya que depende directamente de su orden al principio: «*Lo anterior y posterior se dice según relación a algún principio. El orden incluye en sí algún modo de anterioridad y posterioridad. Por lo cual es necesario que donde sea que haya un principio, haya también un orden*»<sup>28</sup>. Y también: «*el nombre principio implica cierto orden*»<sup>29</sup>.

Estamos ya en condiciones, entonces, de intentar una explicitación completa del orden: el orden es la relación de muchos distintos que al mismo tiempo convienen en algo uno y primero según prioridad y posterioridad o según un más y un menos. El orden es la unidad de las cosas distintas por su relación o cercanía mayor o menor a lo primero en aquella unidad. El orden es la conveniencia de muchos distintos en algo uno según distinta relación de cada uno al principio.

Cabe aclarar que la multitud necesaria para establecer orden puede incluir a lo primero, y entonces no es necesario que la relación al principio sea real en todos, sino que en el principio mismo será necesariamente de razón. Esto no quita al principio del orden, ya que en él sigue siendo real la relación a lo que se ordena a él, precisamente como principio.

Es necesario explicar un poco la analogía del concepto de orden. Dado que la razón de principio se encuentra sobretodo en la causa, será conveniente analizar la analogía del orden en los distintos tipos de causas. No decimos lo mismo, en efecto, cuando afirmamos que una línea de baldosas está en orden o que hay un orden entre las plantas y el animal herbívoro están en orden. En el primer caso decimos que está una a continuación de la otra formando un plano o alguna figura en el piso; en el segundo caso decimos que las plantas son nutritivas para el herbívoro y están a su disposición para ser comidas. Mientras en el primer caso se trata de un orden según la causa material, en el segundo se trata de un orden según la causa final. En otro sentido también es diferente un orden de perfección formal (como en el universo hay una gradación de entes: minerales, plantas, animales y hombre), a un orden de ejecución según la causa eficiente (como el gobierno de una nación).

---

<sup>28</sup> *Sth II-II*, q. 26 a. 1 co

<sup>29</sup> *In Metaphy.*, lib. V, l. 1 n° 751

## Existencia de un orden universal

Dado que compete discutir primero acerca de la existencia de algo y luego acerca de qué sea, primero trataremos acerca de la existencia de un orden universal considerando las principales objeciones. Este paso metodológico previo es necesario ya que la existencia del orden del universo no es completamente evidente y no podemos asumir una vía de conocimiento por inducción<sup>30</sup>, ya que implicaría una doble dificultad: la vastedad del asunto y la obscuridad de nuestro conocimiento sobre la razón de dicho orden. Esto no significa que el camino esté completamente vedado, pero resultaría muy arduo y persistiría una sombra de duda.

Ahora bien, la existencia de algo que no es evidente se prueba por su causa eficiente o desde sus efectos. No podemos en este caso asumir una demostración desde los efectos, pues el orden del universo es algo último y no causa eficiente. Queda asumir una demostración a partir de la causa.

Dado que hablamos de un orden que abarca el universo entero, su causa será algo contenido en él o algo fuera del él, es decir un agente trascendente al universo a quien llamamos Dios<sup>31</sup>. Pero es imposible que una parte del universo sea la causa eficiente del orden último de todo. Tomás lo afirma lapidariamente: *«no es posible que una parte del universo disponga todos los bienes particulares en orden, sino solamente la causa universal de todo el universo, que es Dios»*<sup>32</sup>. La razón de esto es clara: nada puede ser causa de sí mismo. Disponer todo el universo sería disponerse a sí mismo. En efecto, todo agente obra por un fin<sup>33</sup> y el fin (causa de las causas) es el principio último de todo orden causal; de donde el agente no puede ser causa de su mismo orden al fin último, pues tendría que obrar a su vez en orden a otro fin, lo cual es contradictorio. Ni tampoco es posible remontarse al infinito en la cadena de fines<sup>34</sup>. Además, el orden de una cosa viene dado por su naturaleza, pero nada puede ser causa *per se* de su naturaleza. Además, el orden implica un *primum* en relación al cual los otros tienen su puesto, pero nada puede ser primero con respecto a sí mismo: *«Nada es principio de sí mismo»*<sup>35</sup>.

Además, para que haya orden del universo es necesario que la operación de las cosas esté ordenada. Para esto es necesario ordenar cada cosa según su potencialidad agente. Ahora bien, la virtud operativa del agente sigue al ser del mismo, pues *«todo agente obra en cuanto está en*

---

<sup>30</sup> Sobre las nociones de inducción y demostración *quia* y *propter quid* en Tomás nos remitimos a: J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la ciencia según santo Tomás* (capítulo IV: El método científico).

<sup>31</sup> Cf. lib. I c. 13 n. 108

<sup>32</sup> lib. I, c. 78 n. 664

<sup>33</sup> Cf. lib. III, c. 2

<sup>34</sup> Cf. lib. III, c. 2 n. 1870

<sup>35</sup> lib. II, c. 10 n. 903

acto»<sup>36</sup>. Luego para disponerlo totalmente es necesario disponerlo según su ser mismo, lo cual sólo corresponde al agente trascendente al universo<sup>37</sup>. Los agentes inmanentes al universo sólo son capaces de ordenar las cosas en determinado aspecto, en cuanto a algo, es decir, suponiendo su ser y su operación. Y así sucederán cosas al margen de la intención del agente ordenador, lo cual parece caótico.

Tampoco es posible que el orden universal sea causado accidentalmente por la confluencia de todas las cosas, pues entonces el orden de todo sería por azar, lo cual es imposible, como veremos detalladamente en la objeción del azar.

Resta, entonces, ver si Dios es la causa del orden del universo. Pero la existencia de Dios tampoco nos es evidente, por lo cual deberíamos proceder a demostrarla<sup>38</sup>. Tomás, en la SCG, desarrolla la vía del conocimiento de Dios primero a partir del movimiento, luego a partir de la causa eficiente, luego a partir de lo máximo y finalmente a partir del orden<sup>39</sup>. Estas vías no deben aislarse; a pesar de ello, ahora sólo desarrollaremos la vía del orden por la importancia que reviste para nuestra tesis<sup>40</sup>. Tomás da dos principales argumentos:

«Es imposible que cosas contrarias y disonantes concuerden en un orden siempre o muchas veces si no es por el gobierno de alguien que otorga a todos y cada uno que tiendan a un fin cierto. Pero en el mundo vemos que cosas de diversas naturalezas concuerdan en un orden, no rara u ocasionalmente, sino siempre o la mayoría de las veces. Luego, es necesario que haya alguien por cuya providencia el mundo sea gobernado. Y decimos que éste es Dios»<sup>41</sup>.

«Ha sido probado que los cuerpos naturales se mueven y operan por un fin (aunque no conozcan el fin) por el hecho de que siempre o frecuentemente sucede en ellos lo que es lo mejor, y no serían hechos de otra manera si fuesen hechos por arte. Mas es imposible que cosas que no conocen el fin obren por el fin y lleguen a él ordenadamente si no son movidas por alguien que tenga conocimiento del fin -como la flecha se dirige al blanco por el arquero-. Es necesario, en consecuencia, que toda operación de la naturaleza sea ordenada por algún conocimiento. Y esto, ya sea mediata o inmediatamente, tiene que ser reducido a Dios. En efecto, es necesario que todo arte o conocimiento inferior reciba los principios desde lo superior, como pasa también en las ciencias especulativas y operativas. Por lo tanto, Dios gobierna el mundo con su providencia».<sup>42</sup>

Si prestamos atención, el peso del primer argumento cae sobre la concordancia en un solo orden de las cosas contrarias y disonantes, en cambio, el del segundo sobre la consecución del

---

<sup>36</sup> lib. II, c. 6 n. 881

<sup>37</sup> «Así como el ser es lo primero en los efectos, así el ser responde a la primera causa como su efecto propio».  
lib. II, c. 43 n. 1200

<sup>38</sup> Cf. lib. I, cc. 10-12

<sup>39</sup> Cf. lib. I, c. 13

<sup>40</sup> Para una comprensión general e histórica sobre las vías nos basamos en: GILSON, *El tomismo* (Primera parte, capítulo II: Pruebas de la existencia de Dios) pp. 93ss

<sup>41</sup> lib. I, c. 13 n. 115 y el mismo argumento en lib. III, c. 64 n. 2389: «Las cosas que son de naturalezas distintas, no confluyen en un solo orden si no son coligadas ordenadamente en uno por alguien. Mas dentro de la universalidad de las cosas hay cosas que tienen naturalezas contrarias y distintas, todas las cuales, sin embargo, convienen en un [solo] orden, pues algunas se aprovechan de las operaciones de otras, y otras son ayudadas o regidas por algunas otras. Es necesario, entonces, que haya un [solo] ordenador y gobernador de lo universal».

<sup>42</sup> lib. III, c. 64 n. 2388

fin de los entes carentes de capacidad de ordenarse. Mientras buena parte del argumento primero reposa en el orden físico, el segundo descansa en orden metafísico. De allí su mayor fuerza probatoria: mostrar algo por el orden metafísico es más que demostrarlo en el orden físico; pues la necesidad del orden metafísico es mayor que la del orden físico, que es más condicionada ya que las causas pueden fallar por la presencia de otras causas físicas<sup>43</sup>. Ambos argumentos son probatorios, pero el segundo tiene mayor fuerza.

Mientras el primero introduce la cantidad de casos («*siempre o la mayoría de las veces*») - y por tanto la probabilidad- para mostrar la improbabilidad de dicho orden por el acaso, el segundo va por vía de necesidad. Esto no significa que la conclusión del primer argumento sea sólo probable: “es probable que exista un Gobernador universal”. Pues no se está mostrando que la probabilidad de que el orden de lo disonante provenga del acaso es muy baja, sino que precisamente es improbable, es decir, físicamente imposible. Lo que se verifica es el orden «*no rara u ocasionalmente, sino siempre o la mayoría de las veces*». Que se dé un orden *la mayoría de las veces* tiene fuerza probatoria, y no solamente el *siempre*, ya que esos pocos casos en los que no se da orden ocurren a causa de la intervención de un hecho casual. El acaso de esos pocos casos existe por la contingencia de la causa ante determinados factores y por la concurrencia de accidentes.

Téngase presente que el primer argumento procede por vías del orden físico. La necesidad física -decíamos- es una necesidad condicionada y no absoluta, abierta al acaso de la intervención de otros factores<sup>44</sup>. De donde sería contrario a la razón exigir aquí una necesidad absoluta, es decir, incondicionada. Dada la confluencia de multitud de causas contingentes no hay por qué exigir que el orden físico se realice en todos los casos. Por eso, que el orden físico no se realice siempre sino en la mayor parte no quita fuerza demostrativa ni convierte a la conclusión en meramente probable. A este respecto, Tomás se remite a Aristóteles dos veces para aclarar que no es necesario que, puesta la causa, se siga el efecto: primero, porque la causa, aunque sea suficiente en sí misma, puede ser impedida por el concurso de otra causa<sup>45</sup>; y segundo, porque pueden confluir también causas por accidente que dan lugar a hechos accidentales: por ejemplo, si alguien al ir a tomar agua es interceptado por los ladrones, no puede decirse que el ir a tomar agua sea la causa propia de ser interceptado por los ladrones, sino que es un hecho accidental, y por eso, puesta la causa (ir a tomar agua) no se sigue el hecho necesariamente (ser

---

<sup>43</sup> J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la ciencia según santo Tomás*. pp. 120-125

<sup>44</sup> Cf. lib. III, c. 72 n. 2485

<sup>45</sup> Cf. lib. III, c. 86 n. 2627



interceptado por los ladrones)<sup>46</sup>.

Tampoco hay que confundir la probabilidad o posibilidad matemática con la posibilidad física o la posibilidad lógica. La posibilidad lógica es todo lo que no repugna a la razón de ente según la omnipotencia de Dios. En cambio, el análisis matemático cuantifica casos para arrojar un porcentaje de probabilidad abstraído de las causas, y el análisis físico considera las causas o factores que pueden intervenir para que un hecho tenga probabilidad de darse o no<sup>47</sup>. Por ejemplo: la probabilidad matemática de que llueva hoy es igual al número de veces que llueve en un año dividido el número de días del año (si llueve 30 veces en 365 días = 12,166%). Pero la probabilidad física de que llueva hoy es nula si la presión está alta, la humedad baja, está soleado y el cielo despejado. Y en tal caso no se puede decir que hay un 12,166% de probabilidad de lluvia. Físicamente se dice que es probable un hecho si están las causas que pueden ocasionarlo: si está nublado, húmedo, caluroso y baja la presión entonces es probable que llueva. Pero si no están sus causas, tal hecho no es probable. Esta diferencia entre la probabilidad física y la matemática ocurre porque la matemática abstrae de las cualidades de los entes materiales y por lo tanto de las operaciones que se ejercen mediante esas cualidades (al abstraer el calor y el frío, abstrae las operaciones de calentar y enfriar, pues calentar y enfriar no son otra cosa que producir calor o frío en el paciente).

De aquí se concluye que, del hecho de que raramente o por acaso se dé algún orden entre contrarios, no es procedente extender esa posibilidad a todo el orden cosas. Pues entonces sería necesario que se den con frecuencia los factores o causas contingentes que posibilitaron ese caso raro. Pero precisamente esos factores o causas contingentes no se dan con frecuencia; de lo contrario el hecho se daría con frecuencia. Físicamente hablando, es imposible explicar el orden que acontece siempre o casi siempre a partir del acaso que ocurre raramente.

El segundo argumento de la vía del orden, en cambio, parte de la incapacidad del carente de conocimiento de auto ordenarse al fin. Si, pues, se da esta ordenación al fin (como de hecho observamos) es porque la ha recibido de otro que conoce ese fin. Encontramos en este caso una falta de actualidad metafísica para realizar la operación ordenada. Si no se quiere caer en la contradicción, se ha de aceptar que esa actualidad procede de la virtud de otro. Pues viola el principio de no contradicción afirmar que una potencia puede obrar algo superior a su virtud por su sola virtud. Esto supondría que el ser procede del no ser, lo cual es absurdo. Lo que aquí está subyacente no es sólo que la acción tiene un fin, sino que metafísicamente depende de la

---

<sup>46</sup> Cf. lib. III, c. 94 n. 2687

<sup>47</sup> J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la ciencia según santo Tomás*. pp. 126-128

intención del fin<sup>48</sup>.

La observación de que las cosas operan siempre o frecuentemente del mismo modo viene sólo a confirmar el hecho de que obran por un fin. No hay duda que los agentes inteligentes obran por un fin<sup>49</sup>. Pero, dado que algunos han negado la finalidad en las cosas carentes de conocimiento, veamos las razones que Tomás de Aquino da en su defensa.

El hecho de que los carentes de conocimiento operen por un fin no se capta sólo por la repetición del modo de obrar sino, sobre todo, por la adecuación y bien que se alcanza con dicha operación<sup>50</sup>; en efecto, el bien tiene razón de fin<sup>51</sup>, intentado<sup>52</sup> y apetecible<sup>53</sup>. Y por este motivo, no frustra al argumento el hecho de que alguna vez las cosas fallen en conseguir su fin. Sino más bien al revés, podemos afirmar que fallan en conseguir el fin, porque sabemos que obran por un fin que es conveniente a ellas. Carecería en absoluto de sentido afirmar que algo falla en conseguir lo que nunca intenta<sup>54</sup>.

Otro dato que viene a comprobar el hecho de que las cosas carentes de conocimiento obran por un fin es el reposo o la quietud del movimiento que observamos en ellas cuando alcanzan su fin. Puesto que el fin es aquello que mueve al agente, es necesario que, alcanzado el fin, cese el movimiento. De lo contrario las acciones tenderían al infinito, y el agente nunca comenzaría a obrar<sup>55</sup>.

Aún hay una razón más que puede aducirse en favor de la finalidad. Si algo no obra por un fin, no habría razón alguna para que se siga más una acción que otra<sup>56</sup>. Observamos, en efecto, que en los agentes cognoscentes la operación se determina por el fin, y sin fin quedan indeterminados y no se sigue ninguna operación. Lo mismo debe ocurrir con los agentes carentes de conocimiento, pues, si no hubiera finalidad en las cosas carentes de conocimiento, se daría este absurdo: que tener conocimiento sería más imperfecto que carecer de él, pues las

---

<sup>48</sup> A. LOBATO (dir.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (tomo II), pp. 97-98

<sup>49</sup> «No hay duda de que los que obran por inteligencia obran por un fin». lib. III, c. 2 n. 1873

<sup>50</sup> «Es manifiesto que todo agente obra por un fin porque cualquier agente tiende a algo determinado. Y es necesario que aquello a lo cual el agente tiende determinadamente sea conveniente para él, pues no tendería a eso sino por alguna conveniencia para él. El bien es lo que es conveniente a cada uno». lib. III, c. 3 n. 1879

<sup>51</sup> «En efecto, si nada tiende a algo como fin sino en cuanto eso es bueno, entonces es necesario que el bien en cuanto bien sea fin». lib. III, c. 17 n. 1990 «El fin es en lo que se aquieta el apetito del que obra, mueve o se mueve. Esto pertenece a la razón de bien: que termine el apetito». lib. III, c. 3 n. 1880

<sup>52</sup> «El mal es diverso del bien que intenta todo agente». lib. III, c. 4 n. 1890

<sup>53</sup> «el bien es lo que todas las cosas apetecen». lib. III, c. 3 n. 1880

<sup>54</sup> «El pecado no se encuentra sino en aquellas cosas que son para el fin. No se imputa a alguien un pecado si le falta aquello hacia lo cual no está ordenado». lib. III, c. 2 n. 1874

<sup>55</sup> «Se puede encontrar algo en la acción de todo agente más allá de lo cual el agente no busca nada. De lo contrario, las acciones tenderían al infinito, lo cual es imposible porque es imposible recorrer el infinito y así el agente no comenzaría a obrar, en efecto, nada se mueve hacia aquello que es imposible de alcanzar». lib. III, c. 2 n. 1870

<sup>56</sup> «Si el agente no tendiese a algún efecto determinado, todos los efectos serían indiferentes. Y lo que se tiene indiferentemente hacia muchas cosas no obra una cosa más que la otra. De allí que un agente indiferente no se vuelca hacia ambas posibilidades ni se sigue de él un efecto sino por algo determinado a uno». lib. III, c. 2 n. 1875

cosas carentes de conocimiento podrían operar sin necesidad de tener un fin, mientras que las cosas que tienen conocimiento necesitarían del fin para obrar.

Además, los entes inteligentes obran por un fin porque poseen la semejanza del fin: conciben en la mente una idea que es semejante al efecto o acción que quieren realizar. Ahora bien, en los agentes naturales existe una semejanza natural del efecto: el fuego propaga fuego, y el naranjo produce naranjas. Luego, así como el agente inteligente tiende al fin por la semejanza intelectual, así el agente natural tiende al fin por la semejanza natural<sup>57</sup>.

Hasta aquí las razones para afirmar la finalidad en la naturaleza; volvamos a la vía. Alguna vez se quiso interpretar que lo que el argumento concluye es sólo una inteligencia muy poderosa, pero no que sea necesariamente Dios. Aunque esta hipótesis suene algo extravagante, Tomás se ha ocupado de ella en un capítulo titulado *«La distinción de las cosas no procede de algún agente segundo que haya inducido diversas formas en la materia»*.

Es verdad que algunos argumentos que Tomás da para defender esta afirmación dependen de la ciencia física de su tiempo sobre los astros, y que en mayor o menor medida se han resentido<sup>58</sup>. Pero hay que entender que esos argumentos están allí por la idea antigua de que las formas separadas gobernaban el mundo por medio de los astros. Tomás toma distancia de un posible exceso de esa concepción, sostenida por unos tales *«herejes modernos»*<sup>59</sup> que ponían a los ángeles como formadores de los astros y de las cosas terrestres a partir de los astros. Por lo demás, el resto de la argumentación que Tomás ofrece es suficiente para la cuestión.

A quien sostenga que alguna inteligencia finita es la causa de la distinción de las cosas, hay que responder que aquí se trata de un orden existente en la naturaleza de las cosas, el cual solamente puede ser puesto por Dios al crearlas y por el cual las dirige hacia su fin<sup>60</sup>. La materia prima no puede existir separada de toda forma, puesto que es potencia solamente. Lo que es producido por Dios es el compuesto, y no solamente la materia introduciendo otro después la forma<sup>61</sup>. Producir cosas desde la materia preexistente es educir la forma desde la materia, suponiendo la existencia de una forma<sup>62</sup> en la materia con sus cualidades y operaciones, y, por lo tanto, con un orden anterior, del cual habrá que dar cuentas, y que nos remontará, por lo mismo,

---

<sup>57</sup> «Así como en el intelecto que preconice [una obra] existe toda la semejanza del efecto a la cual llegará por las acciones del agente inteligente, así en el agente natural preexiste una semejanza del efecto natural por la cual su acción se determina a tal efecto». lib. III, c. 2 n. 1873

<sup>58</sup> Cf. lib. II, c. 43 n. 1194-1195

<sup>59</sup> lib. II, c. 43 n. 1193

<sup>60</sup> «El fin de una cosa cualquiera es conseguido por su acción, la cual es necesario que sea dirigida hacia el fin por aquel que dio a las cosas los principios por los cuales obran». lib. III, c. 1 n. 1862

<sup>61</sup> Cf. lib. II, c. 43 n. 1196-1197

<sup>62</sup> «Todo movimiento hacia la forma va desde una forma determinada a una forma determinada, porque la materia no puede estar sin ninguna forma. Así se presupone alguna forma en la materia». lib. II, c. 43 n. 1197

a una inteligencia anterior. Pues es imposible producir un ente ordenado con principios caóticos. En efecto, lo caótico se tiene hacia principios contrarios, en cambio el orden se tiene hacia un principio.

Tampoco es posible remontarnos hacia el infinito en una cadena de seres ordenados y ordenadores a su vez. Pues la razón de orden procede del conocimiento formal del fin<sup>63</sup>, y el fin último sólo es poseído<sup>64</sup> y conocido<sup>65</sup> por Dios por naturaleza, y las creaturas intelectuales no obran sino por el fin último. Y así tenemos que remontarnos hasta un primer Ser Inteligente en el cual no haya orden al fin último, sino que sea él mismo el fin último por el cual ordena todo.

Otra vía interesante para conocer a Dios como Ordenador que da Santo Tomás, es el argumento de corte platónico de la participación<sup>66</sup>. No solamente encontramos orden en el universo, sino que encontramos algunas cosas más ordenadas que otras. Y observamos que algo está tanto más ordenado cuanto más noble es su naturaleza, cuanto más se acerca a Dios. Y un efecto participa más de su causa cuanto más se acerca a ella. De donde se intuye que Dios es la causa del orden. La limitación de este argumento está en que no demuestra la existencia de Dios, sino que Dios es la causa del orden. Pero le permite a Tomás enlazar el orden y la distinción de las cosas con la creación<sup>67</sup>, de tal modo que Dios es causa de ambas.

Resumiendo: para demostrar la existencia de un orden del universo (en el sentido más estricto) es necesario, entonces, afirmar la existencia de un ordenador primero trascendente. Sin este paso, el orden del universo quedaría solamente como una hipótesis probable. Restará más adelante establecer que el agente trascendente ha de hecho ordenado todo el cosmos con un solo fin. Pero antes vayamos a la objeción que suele plantearse.

### El azar

La objeción más importante a la existencia del orden del universo es la del azar. Existe el azar, tal cosa es de nuestra experiencia. En ocasiones, de hechos azarosos deriva un cierto orden. A partir de aquí se plantea la hipótesis de que todo el orden del universo provenga del azar. En definitiva habría un caos primordial y un cierto orden como subproducto suyo.

---

<sup>63</sup> «Para que algo se ordene directo al fin debido se requiere el conocimiento del fin, de lo que conduce al fin y de la debida proporción entre ambos, lo cual es propio sólo del ser inteligente». lib. II, c. 23 n. 994

<sup>64</sup> «[Dios] no se compara al propio bien como lo que tiende a un bien todavía no poseído (eso ocurre a la naturaleza móvil y existente en potencia), sino como lo que ya tiene su propio bien». lib. I, c. 100 n. 829

<sup>65</sup> Cf. lib. I, c. 30 n. 278

<sup>66</sup> Cf. lib. III, c. 64 n. 2391

<sup>67</sup> «La Sagrada Escritura declara esta verdad en Gn 1, donde, después de decir: “*Al principio creó Dios el cielo y la tierra*”, añade: “*Distinguió Dios la luz de las tinieblas*”; y así en todo lo demás; para mostrar que no solamente la creación de las cosas, sino también la distinción de las mismas procede de Dios, no por casualidad, sino como bien y perfección del universo. Por eso continúa: “*Vio Dios todo lo que había hecho, y era muy bueno*”». lib. II, c. 39 n. 1158

Tomás dedica todo un capítulo para tratar esta objeción<sup>68</sup>: la distinción de las cosas, y por consiguiente su orden, no procede del acaso. Son varios los argumentos en su favor:

- A. Las substancias inmatrimales no tienen una capacidad hacia el no ser, y por eso son siempre. Pero lo que es por acaso no es siempre, luego las substancias inmatrimales (el alma humana por ejemplo) no existen por acaso. La afirmación que no tiene «*posibilidad hacia el no ser*»<sup>69</sup> debe entenderse en el sentido de que no existe ningún agente contrario a ellas capaz de corromperlas en su ser, el cual depende directamente del influjo de la Causa Primera. No que su esencia no se tenga al acto de ser como la potencia al acto.
- B. La distinción azarosa viene de parte de la materia y no por la forma. Pues la forma determina «*ad unum*» la posibilidad de ser de la materia. Y el azar consiste en esa posibilidad de ser de otra manera. La distinción de las especies es por la forma, y por lo tanto no procede del azar. Aunque los individuos sí pueden distinguirse por azar.
- C. El tercer argumento va ligado a una cosmovisión particular. Siendo la materia el principio del acaso, la creación de las cosas, que produce la misma materia prima, no puede estar sujeta al azar. El problema de este argumento es que va ligado a una cosmogénesis particular que considera que las cosas no proceden de algo uno común, o que hay cosas que no se generan unas de otras. No asumiremos aquí ninguna hipótesis científica.
- D. El cuarto argumento es el de mayor fuerza probatoria. La causa *per se* es anterior (*prior*) a la causa *per accidens*, que la supone. Ahora bien, observamos que hay muchas cosas posteriores que son por causas *per se* determinadas. Luego es inconveniente decir que las cosas anteriores (a aquellas) son por causas *per accidens* o indeterminadas. La distinción de las cosas precede (es anterior) a sus operaciones. Y las operaciones son por causas *per se* determinadas. Luego la distinción de las cosas también debe ser por causas *per se* determinadas: «*Que el orden del universo sea casual es imposible, porque se seguiría mucho más que las otras cosas posteriores serían al acaso*»<sup>70</sup>. Pero esto no se observa. Es contradictorio que lo *per se* se reduzca a lo *per accidens* como a su principio, más bien es al revés.
- E. Los últimos dos argumentos corrigen el emanacionismo que considera a Dios como una fuerza ciega. Se parte de Dios como agente intelectual y voluntario. Dado que todo el universo de las creaturas tiene a Dios como autor, y el agente voluntario e inteligente intenta

---

<sup>68</sup> Cf. lib. II, c. 39

<sup>69</sup> «El acaso no acontece sino en lo que es posible que sea de otra manera. En efecto, no decimos que sea al acaso lo que es necesario y siempre. Ha sido ostentado que hay ciertas cosas creadas en las cuales la naturaleza no tiene posibilidad hacia el no ser, como por ejemplo las substancias inmatrimales y sin contrariedad. Es imposible, entonces, que substancias así sean por el acaso. Mas son distintas entre sí por su substancias. Por lo tanto, su distinción no procede del acaso». lib. II, c. 39 n. 1152

<sup>70</sup> lib. I, c. 78 n. 664

una forma en lo que hace, la forma del universo será querida e intentada por Dios. Al ser intentada como fin, no puede estar al margen de la intención del agente, en lo cual consiste el acaso. Cuídese de despreciar este argumento el lector que considera al azar como causa del orden total. Que todo proceda del azar no es más que una suposición no evidente cuya demostración se exige, y por lo tanto, no puede anteponerse a la misma pregunta que se está investigando: se caería en un círculo vicioso si, al momento de investigar porqué se distinguen las cosas, se supusiese que las cosas se distinguen por azar y que por lo tanto no pueden tener a Dios como ordenador.

Finalmente, Tomás excluye la opinión del atomismo de Demócrito y Leucipo en lo que tiene de error, es decir, en cuanto que niega que haya un agente inteligente detrás de la distinción de las cosas y en cuanto pone que el movimiento de la materia es fortuito.

En otros lugares Tomás agrega otro argumento: el de la certeza y determinación del orden. «*La distinción de las cosas no puede ser por azar, tiene efectivamente un orden cierto*»<sup>71</sup>. Como hemos visto, del azar no puede proceder un orden cierto, sino sólo incierto u ocasional.

#### ¿Un círculo vicioso?

Una inquietud puede estar molestando a nuestros lectores: ¿No estamos ante un círculo vicioso entre Dios y el orden, la inteligencia y el azar? Una lectura superficial de los siguientes pasajes podría hacernos pensar eso:

«El hecho de que Dios obra por un fin se puede poner de manifiesto porque el universo no es obra del acaso, sino que está ordenado a un bien [...]. Es preciso que el primero que obra por un fin obre por entendimiento y voluntad, pues las cosas que carecen de entendimiento obran por un fin como dirigidas hacia el fin por otro, [...] Siendo, pues, Dios el primer agente, no obra por necesidad natural, sino por entendimiento y voluntad»<sup>72</sup>.

«La forma de una cosa cualquiera que procede de un agente que obra por intelecto y voluntad, es intentada por ese agente. Ahora, la universidad de las criaturas tiene a Dios por autor, el cual obra por inteligencia y voluntad, según consta por lo dicho. [...]. Luego es necesario que la forma del universo sea intentada y querida por Dios. En consecuencia, no procede del acaso, pues dijimos que la casualidad era lo que ocurre al margen de la intención del agente»<sup>73</sup>.

Dios obra por un fin porque el universo no es obra del acaso. El universo no es obra del acaso porque Dios obra por un fin. Santo Tomás, a diferencia de los filósofos modernos, no intenta construir un esquelético sistema deductivo a partir de un solo principio. Si él encuentra más argumentos sobre algo que ya está demostrado no tiene empacho en agregarlos. Pues Tomás sabe que una misma cosa puede conocerse bajo luces y razones distintas<sup>74</sup>. En este caso

---

<sup>71</sup> lib. I, c. 50 n. 421

<sup>72</sup> lib. II, c. 23 n. 994

<sup>73</sup> lib. II, c. 39 n. 1156

<sup>74</sup> Cf. lib. II, c. 4

hay una reciprocidad argumentativa en la que dos argumentos se corroboran mutuamente permitiendo un conocimiento más sólido al mismo tiempo que más profundo. Pero no se trata de un círculo deductivo vicioso en el que las premisas mayores no tienen otra evidencia que la de sus conclusiones o en el que la conclusión es causa de su premisa mayor. Que Dios obra por un fin no es el único argumento para probar que el universo no es obra del acaso; y que el universo no es obra del acaso no es el único argumento para probar que Dios obra por un fin. Se trata de una circularidad de profundización y certificación.

Lo mismo ocurre con respecto al orden. Anteriormente probamos la existencia de Dios a partir del orden en el universo. Luego probamos la existencia del orden del universo a partir de Dios. Pero existe una diferencia. La vía de conocimiento de Dios como ordenador del universo parte del orden sin más, es decir, no necesita conocer la formalidad última del orden del universo; simplemente parte del hecho del orden evidente que se encuentra en las cosas. Y lo que se prueba a partir de Dios, no es que existe orden sin más, sino que la totalidad del universo está en orden. Además, que la totalidad de las creaturas tenga a Dios por autor tiene otros argumentos además del orden del universo. De donde ambos caminos se retroalimentan: a partir del orden que percibimos en el universo llegamos al conocimiento de Dios, y a partir del conocimiento de Dios derivamos al conocimiento del orden universal.

Queda entonces pendiente como última pregunta: ¿es necesario que Dios haya creado el universo con un orden? ¿No podría ser que Dios haya creado un universo sin un orden total? Esta pregunta será respondida en los próximos capítulos.

## Unidad y totalidad del orden del universo

*es propio del inteligente ordenar muchos a uno*<sup>75</sup>.

El orden del universo no puede ser un conglomerado de órdenes, sino que debe ser formalmente uno. En efecto, si podemos hablar de *un* universo es por su orden que lo constituye como una totalidad: «*por este orden el universo se constituye en su totalidad*»<sup>76</sup>. De haber muchos órdenes, tendríamos muchos universos en paralelos o con colisiones pero no “una” totalidad. Para probar la unidad del orden del universo, Tomás se remite a la finalidad que Dios persigue al ordenarlo. Preguntándose si Dios puede obrar algo al margen del orden establecido por él mismo Tomás responde:

«Si consideramos el orden del universo en cuanto a la razón dependiente del principio, así al margen de ese orden Dios no puede obrar. Pues ese orden procede [...] de la ciencia y voluntad divina de Dios que ordena todo a su bondad como fin. Y no es posible que Dios haga algo que no quiera, pues las creaturas no proceden de él naturalmente sino por voluntad [...]. Tampoco es posible que él haga algo cuya ciencia no comprenda, porque no puede haber querer sino de algo conocido. Ni tampoco es posible que haga algo en la creatura que no esté ordenado a su bondad como fin, pues su bondad es el objeto propio de su voluntad. Semejantemente, siendo Dios absolutamente inmutable, es imposible que quiera algo que antes no quería, o que con novedad empiece a saber algo o a ordenarlo a su bondad»<sup>77</sup>.

Dios persigue un solo fin al crear las cosas: su bondad. El mal no puede tener razón de fin sino sólo aparentemente o *per accidens*; de aquí que todo ente obra por un bien como fin<sup>78</sup>. Y el Bien Sumo, que es uno solo, tendrá máximamente razón de fin de todas las cosas<sup>79</sup>. Sobre esto volveremos más adelante.

Dios no puede obrar fuera de este orden establecido por Él (en cuanto éste depende de su intelecto), ya que Él es inmutable y nada lo coacciona. Además, las cosas no proceden de Él por emanación necesaria de su naturaleza, sino por acto voluntario e inteligente. Y por ello hay un solo orden establecido por Él que tiene a su bondad como fin. Es imposible que Dios haga algo no ordenado a esa bondad.

Y, puesto que la causa final es la causa de las causas<sup>80</sup> y el orden se encuentra a partir de la causa, al haber un solo fin del mundo hay un solo orden. Tampoco es posible que hayan infi-

---

<sup>75</sup> lib. III, c. 92 n. 2678

<sup>76</sup> lib. II, c. 39 n. 1157

<sup>77</sup> lib. III, c. 98 n. 2743

<sup>78</sup> Cf. lib. III, c. 16

<sup>79</sup> Cf. lib. III, c. 17

<sup>80</sup> «El fin tiene el primado entre las otras causas, y de él tienen todas las otras causas que sean causas en acto. El agente no obra sino por un fin [...]. Por el agente la materia es reducida al acto de la forma, [...] y similarmente, la forma se hace forma de esta cosa, por la acción del agente, y por consiguiente por el fin. [...] Por lo tanto, el fin último es la primera causa de todo». lib. III, c. 17 n. 1997



nitos fines, ya que la acción intelectual no puede remontarse al infinito en los fines; de lo contrario, el agente nunca comenzaría a obrar por ser inalcanzable su objeto<sup>81</sup>. De donde es necesario que haya un solo fin último que se alcanza por el orden del universo. Encontramos la misma idea en el siguiente texto:

«La procedencia de los entes del primer ente se da por una acción ordenada a un fin, dado que es acción intelectual y todo entendimiento obra por un fin. Luego, si en la producción de las cosas hay algunas causas segundas, es preciso que sus fines y acciones estén para el fin de la causa primera, que es el último fin en las cosas causadas. Y éste es la distinción y el orden de las partes del universo, que es como la forma última»<sup>82</sup>.

El orden de las partes del universo es descrito aquí como una forma última. La unidad de este orden no es meramente material, sino que tiene una razón formal propia. No es imposible que haya una multitud de órdenes que se tengan materialmente a esa forma última. Lo mismo puede afirmarse atendiendo a la distinción entre el orden universal y los órdenes particulares:

«Puede asumirse la consideración de dos órdenes: uno ciertamente que depende de la primera causa universal, por lo cual también abarca todo; y otro particular que depende de alguna causa creada y contiene cuanto está bajo ella. Y este orden es múltiple según la diversidad de causas que haya entre las criaturas. Sin embargo, uno de estos dos órdenes está contenido bajo el otro, así como también una causa está bajo otra. De donde es necesario que todos los órdenes particulares estén contenidos bajo aquel orden universal y desciendan de aquel orden que está en las cosas en cuanto que éstas dependen de la causa primera. Puede considerarse un ejemplo de esto en la política: todos los domésticos de un padre de familia tienen cierto orden entre sí según que están subordinados a él. Al mismo tiempo, tanto ese padre de familia como todos los otros que hay en su ciudad tienen cierto orden entre sí y al gobernador de la ciudad; y a su vez éste con todos los gobernadores que hay en el reino tienen orden al rey»<sup>83</sup>.

El orden del universo es un orden que incluye órdenes. Esto no significa que el orden universal intentado por la Causa universal sea solamente esa formalidad última; sino que el orden universal incluye en sí todos los órdenes particulares como partes constitutivas o integrales suyas. En efecto, los órdenes particulares también son establecidos por la Causa primera, pero en cuanto tales, es decir, en cuanto particulares, dependientes de la forma última del universo en la cual consiste la *ratio* del orden del universo.

Ahora bien, si hay un solo orden según el cual todo se ordena y existen multitudes de órdenes particulares tendremos cosas que se ordenan unas a otras. Pero como no es posible proceder al infinito en el orden de una cosa a otra, será necesario que haya una última parte del universo a la cual se ordenan las demás; tal es la substancia espiritual. Sobre esto volveremos al tratar acerca del fin del orden del universo.

#### [El orden del universo abarca todo](#)

Puesto que el orden del universo es uno, todo está contenido bajo él. Que el orden del universo abarque todo puede expresarse de dos maneras: todos los entes están bajo el orden del

---

<sup>81</sup> Cf. lib. III, c. 2 n. 1870

<sup>82</sup> lib. II, c. 42 n. 1185

<sup>83</sup> lib. III, c. 98 n. 2740

universo y -de modo negativo- nada escapa al orden del universo. Tomás se refiere a esto al hablar acerca de si es posible o no cambiar el orden establecido por la Providencia:

«Si alguien considera diligentemente las cosas dichas, encuentra que todo error en este asunto procede de no considerar la diferencia entre el orden universal y el particular. En efecto, siendo que todos los efectos tienen un orden entre sí en la medida en que convienen en una causa, es necesario que el orden sea tanto más común cuanto más universal es la causa. De donde es necesario que todo el orden proveniente de la causa universal, que es Dios, abarque todas las cosas. Por lo tanto, nada prohíbe que algún orden particular (ya sea por la oración o por algún otro modo) sea inmutado, pues hay algo fuera de ese orden que puede inmutarlo. [...] Pero fuera del orden que abarca todas las cosas no puede haber algo por lo cual pueda ser trastornado el orden dependiente de la causa universal»<sup>84</sup>.

La argumentación parte de la universalidad de la causa primera. La Causa Primera es causa del ser de las cosas, y el ser es lo máximamente universal o comunísimo fuera del cual no hay nada. Por eso, no existe ninguna cosa fuera de la ordenación de la Causa Primera, sino que todos los entes tienen orden entre sí según que *convienen* en esa causa una. Recordemos aquí lo que dijimos en la noción de orden: que éste es la relación que tienen diversas cosas a algo primero y que la razón de principio se encuentra en la causa. De allí la relación que establece Tomás entre la universalidad de la causa y la mayor “comunidad” del orden. Mientras más universal sea una causa, más efectos convendrán en ella; y mientras más efectos convengan en una causa, más común será el orden de esos efectos.

El orden impreso por la Causa Primera en las cosas se explicita a la luz de la Providencia; pues proveer -como veremos más adelante- implica la deputación y conducción de algo a su fin: *«puesto que Dios es la causa de todos los existentes que da el ser a todas las cosas, es necesario que el orden de su providencia abarque todas las cosas. Conviene que a quienes ha dado el ser, dé también la conservación y confiera la perfección al fin último»*<sup>85</sup>. El crear las cosas y sostenerlas en el ser va de la mano del ordenarlas y conducir las hacia el fin. Y así todas las cosas caen bajo el orden de la Providencia: *«Todo lo que Dios hace, lo hace por el orden de su providencia»*<sup>86</sup>.

Por otro lado, encontramos nuevamente la distinción entre el orden particular y el universal. Uno y otro se distinguen por proceder de causas distintas: particulares o universal. Así, el orden particular se contiene bajo el orden universal sin que obste contradicción entre ambos. Que hay un orden del universo no excluye otros órdenes menores o particulares contenidos dentro suyo. Más aún, Tomás nota que este orden es lo que constituye al universo en cuanto tal: *«el bien y lo mejor del universo consiste en el orden de sus partes entre ellas [...]: en efecto, por este*

---

<sup>84</sup> lib. III, c. 95 n. 2721

<sup>85</sup> lib. III, c. 94 n. 2693

<sup>86</sup> lib. III, c. 90 n. 2653

*orden el universo se constituye en su totalidad»*<sup>87</sup>. El universo es uno a pesar de alojar multitudes de individuos precisamente por el orden entre todos ellos.

Otro elemento importante a notar es la inmutabilidad del orden universal. La razón viene de parte de la universalidad del mismo. Es evidente que ningún orden puede atentar contra sí mismo, sino que lo que atenta contra el orden es precisamente el desorden. Sólo elementos extraños a un orden pueden desconfigurarlo en cuanto tal. Pero siendo el orden de todas las cosas universalísimo, no hay nada extraño a él que pueda desordenarlo: *«lo que está constituido totalmente bajo un orden no puede obrar por encima de ese orden. Y toda creatura está constituida bajo el orden que Dios estableció en las cosas. Luego, ninguna creatura puede obrar por encima de este orden»*<sup>88</sup>.

Ocurre, en cambio, que un orden particular puede ser extraño a otro orden particular, de donde su realización sobre una misma cosa puede resultar en desorden para el otro si implican alguna contrariedad. No puede ocurrir lo mismo con el orden universal, porque todos los órdenes particulares le son intrínsecos y dependen del agente universal: *«Ningún agente particular puede predisponer universalmente a la acción del primer agente universal, puesto que toda acción de un agente particular recibe su origen del agente universal»*<sup>89</sup>. Dependientes de él, los agentes particulares obrarán siempre algo dentro del orden en el cual fueron puestos por el agente universal. Incluso los defectos de los agentes particulares caen bajo la intención del agente universal<sup>90</sup>. De este modo se comprende que la experiencia de desorden no sea una prueba en contra de la existencia de un orden universal. Nada impide que órdenes contrarios resulten ordenados por un orden superior que abarque en sí mismo las contrariedades de ambos.

Alguien podría aquí plantear que dado que sólo conocemos órdenes particulares, la existencia del orden universal resultará siempre ignota para nosotros. Para responder a esta objeción debemos partir de una distinción que hace Tomás en el orden: *«Podemos considerar de dos maneras el orden universal según el cual todas las cosas son ordenadas por la providencia divina: a saber, en cuanto a las cosas que caen bajo el orden y en cuanto a la razón del orden que depende del principio del orden»*<sup>91</sup>.

Aunque no conozcamos cómo o bajo qué razón se ordena exactamente cada parte al todo podemos saber que de hecho se encuentra ordenada, como quien no sabe exactamente qué

---

<sup>87</sup> lib. II, c. 39 nn. 1157

<sup>88</sup> lib. III, c. 102 n. 2768

<sup>89</sup> lib. III, c. 149 n. 3219

<sup>90</sup> «El agente particular tiende al bien de la parte como absoluto y la hace lo mejor que puede; mas el agente universal tiende al bien del todo. De ahí que habrá al margen de la intención del agente particular algún defecto que está en la intención del agente universal». lib. III, c. 94 n. 2695

<sup>91</sup> lib. III, c. 98 n. 2741

función cumple cada microchip interno de una computadora, pero sabe que, de hecho, tiene una que ha sido asignada por el fabricante. Este conocimiento procede de parte del agente ordenador. La vía puramente inductiva presenta la dificultad de la limitación de nuestro conocimiento: será una inducción limitada a las cosas del universo que conocemos.

#### Noción del término «todo»

Llegados a este punto debemos aclarar la noción del término *todo* (en latín *totum*), pues no cualquier tipo de totalidad<sup>92</sup> es aplicable al *todo* que ahora estamos estudiando. El orden del universo incluye todas las cosas siendo él una totalidad. Un error en esta noción fundamental podría repercutir negativamente en la comprensión de la doctrina tomasiana sobre el orden del universo. No hemos podido hallar una obra dedicada a esto; por lo cual, simplemente recogeremos las principales referencias que ofrece la *Tabula aurea* de fray Pedro de Bérghamo a la voz latina *Totum*.

La razón de totalidad es sencilla y no presenta mayores dificultades: aquello cuya perfección se integra a partir de partes, no faltándole ninguna de sus partes, y cuyas partes se unen en él<sup>93</sup>. Todo y parte son captados inmediatamente y sin investigación<sup>94</sup>. Es importante atender a que el todo es algo realmente distinto de las partes, incluso distinto de la sumatoria de todas ellas<sup>95</sup>. Ninguna parte tiene la perfección del todo. Así, cuando hablamos de la totalidad del universo, estamos hablando de algo real y no meramente de razón.

Tomás distingue muchos tipos de totalidades, por ejemplo: el *todo* «ante partes», el *todo*

---

<sup>92</sup> El español no permite sustantivar el adjetivo *todo* en algunos casos. En esas ocasiones en que sonaría muy duro utilizaremos el abstracto *totalidad* como sinónimo de *todo* sustantivado.

<sup>93</sup> «Primero da la razón común de un todo, la cual consiste en dos cosas: primero en que la perfección del todo se integra a partir de las partes (y significa esto cuando dice: "el todo se dice a lo cual ninguna de sus partes le falta" [...]); segundo en que las partes se unen en el todo (y así dice que "el todo es continente de los contenidos", o sea de las partes, de tal modo que los contenidos son algo uno en el todo)». *In Metaphy.*, lib. 5 l. 21 n. 14

<sup>94</sup> «visto el todo y la parte, al instante conocemos que el todo es mayor que la parte sin ninguna investigación». *Super Sent.*, lib. 1 d. 3 q. 1 a. 2 co.

<sup>95</sup> «Mas el todo significa la reunión de las partes en algo uno. Y por eso propiamente se dice todo a aquellas cosas en las que a partir de todas las partes tomadas simultáneamente se hace un uno perfecto, cuya perfección no compete a ninguna de las partes, como la casa y el animal». *In Metaphy.*, lib. 5 l. 21 n. 24

«ex partes»<sup>96</sup>, el *todo* universal, integral<sup>97</sup>, definible<sup>98</sup>, continuo, sensible, inteligible<sup>99</sup>, heterogéneo y homogéneo<sup>100</sup>. Pero estos tipos de totalidades están tomados desde diversos enfoques no esenciales o formales. Una división esencial o *per se* de las especies de totalidades sería aquella que se tome a partir de cómo se tienen las partes al todo, ya que lo esencial al todo es la relación a las partes en cuanto partes:

«Siendo que el *todo* se dice por relación a las partes, es necesario que el *todo* se tome de diverso modo según se toman de diverso modo las partes. Ahora, parte se dice de dos maneras: de un modo, en cuanto algo se divide según la cantidad, como cuatro es parte de nueve; de otro modo en cuanto se divide algo según división de esencia, como la forma y la materia se dicen partes del compuesto»<sup>101</sup>.

Tenemos así el *todo* cuantitativo y el *todo* esencial. En la *Suma de teología* Tomás agregará el *todo* potestativo o virtual<sup>102</sup>, que es aquel cuyas partes son sus operaciones y que puede predicarse en cierto modo de sus partes ya que es la forma o substancia la que opera<sup>103</sup> (por ejemplo: la voluntad es el alma). Evidentemente el universo no es un *todo* potestativo. Hay que notar que el universo material puede asumirse como un *todo* cuantitativo. Pero tal totalidad sólo accidentalmente atañe a las formas<sup>104</sup>. Por lo cual si solamente se asumiera así la totalidad

---

<sup>96</sup> «Pero el todo aquí no se asume en tanto que está compuesto de partes, así no podría ser congruente a la deidad, pues repugna a su simplicidad, sino en cuanto según los platónicos alguna totalidad se dice antes de las partes, que es antes de la totalidad que se compone de partes; como si dijéramos que la casa, que está en la materia, es un todo a partir de partes, y la que preexiste en el arte del edificador, es un todo antes de las partes. Y en este sentido toda la universalidad de las cosas, que es como un todo a partir de partes, preexiste como en su causa primordial en la misma deidad; de tal modo que la misma deidad del Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, se dice toda, casi como teniendo de antemano en sí el universo». *In De divinis nominibus*, cap. 2 lec. 1

<sup>97</sup> «[...] el todo se dice doblemente: o bien [...] el todo universal predicado de cualquiera de sus partes; o bien uno que se constituya de partes, de tal modo que ninguna de las partes sea aquello uno. Y esta [última] es la razón del todo integral, que no se predica de ninguna de sus partes integrales». *In Metaphy.*, lib. 5 l. 21 n. 15

<sup>98</sup> *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 10

<sup>99</sup> *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 9

<sup>100</sup> «En el hombre pueden asumirse diversas partes del todo de dos maneras. De un modo, varias partes homogéneas, como por ejemplo varias partes de carne o varias partes de huesos; de otro modo diversas partes de diversas especies de un todo heterogéneo». *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 1 a. 1 qc. 3 co.

<sup>101</sup> lib. II, c. 72 n. 1485

<sup>102</sup> «Dado que el todo es lo que se divide en partes, hay tres clases de totalidad en conformidad con una triple división del todo. Hay un todo que se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. Otros se dividen en partes de razón y de esencia, como lo definido, en las partes de la definición, y lo compuesto, en materia y forma. El tercer modo es el todo potencial, que se divide en partes virtuales». *Sth I*, q. 76 a. 8

<sup>103</sup> «[...] el segundo modo en que el todo potestativo se predica se sus partes, el cual es algo medio entre el todo universal y el todo integral. En efecto, el todo universal está en cada una de sus partes según toda su esencia o virtud, como animal en el hombre o el caballo, y por eso propiamente se predica de las partes singulares. Pero el todo integral no está en cualquier parte, ni según toda la esencia, ni tampoco según toda la virtud. Y por eso de ningún modo se predica de las partes singulares; sino que de algún modo, aunque sea impropio, se predica de todas juntas, como si dijéramos que la pared, el techo y los cimientos son la casa. Por otro lado, el todo potencial está en las partes singulares según toda su esencia, pero no según toda su virtud. Y por eso, en cierto modo, puede predicarse de cualquier parte; pero no propiamente como sí el todo universal». *Sth I*, q. 77 a. 1 ad 1

<sup>104</sup> «El primer modo de totalidad [el cuantitativo] no le corresponde a las formas, a no ser accidentalmente tal vez. Y sólo a aquellas formas que se ordenan indistintamente al todo cuantitativo y a sus partes. Ejemplo: La blancura, por su naturaleza, lo mismo puede estar en toda la superficie de un cuerpo que en cada parte. Por eso, al dividir la superficie, la blancura se divide accidentalmente. Pero una forma que precisa diversidad de las partes, como el alma, sobre todo el alma de los animales superiores, no se ordena indistintamente al todo que a las partes. Por eso

del orden universal, las formas quedarían como algo accidental al orden, y más aún el alma, lo cual resulta inconveniente. Hay que considerar, entonces, al orden del universo como un todo esencial o formal. Pero aquí es necesario hacer una distinción más. No se trata de un todo formal substancial sino accidental, es decir un todo integrado por individuos de especie diversa. Es necesario distinguir un todo substancial de un todo accidental:

«El alma es de tal modo forma de todo el cuerpo que también es forma de las partes singulares. Si, en efecto, fuese forma del todo y no de las partes, no sería forma substancial de tal cuerpo: como la forma de una casa, que es forma del todo y no de las partes singulares, es forma accidental»<sup>105</sup>.

Subyace a esta afirmación de Tomás la idea de que hay totalidades que resultan de una forma substancial y otras totalidades que resultan de una forma accidental. La distinción entre ambos tipos de totalidad es grande: el todo substancial tiene una forma que informa cada una de sus partes; no así el todo accidental que posee una forma que informa a la totalidad sólo en cuanto totalidad. En la *Suma de teología*, Tomás añadirá que estas formas, que no dan el ser a cada una de las partes, son formas de orden y composición<sup>106</sup>. Lo cual nos permite reconocer que la forma del orden del universo es una forma accidental y, por lo tanto, que el orden del universo es una totalidad accidental resultante de sus partes. Si la forma accidental no da el ser a las partes, entonces, la totalidad accidental supone el ser de las partes como el accidente supone a la substancia. De donde se puede afirmar que la totalidad accidental no es una totalidad *simpliciter* sino que sus partes permanecen distintas en acto<sup>107</sup>. Una totalidad cuyas partes están en acto tiene menor razón de totalidad que un todo cuyas partes están en potencia<sup>108</sup>. Como contrapartida, las partes en acto tienen mayor razón de partes. Por lo cual las cosas en el orden universal tienen mayor razón de partes que en una totalidad substancial; pero el orden universal tiene menor razón de todo que el todo substancial. Esto nos ayudará a comprender

---

no se divide accidentalmente por división cuantitativa. De este modo, ni esencial ni accidentalmente se puede atribuir al alma la totalidad cuantitativa». *Sth* I, q. 76 a. 8 c

<sup>105</sup> lib. II, c. 72 n. 1484

<sup>106</sup> «La forma sustancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes. Siendo que un todo está compuesto a partir de las partes, la forma del todo que no da el ser a cada una de las partes del cuerpo, es una forma de composición y orden, por ejemplo, la forma de una casa. Y tal forma es accidental. En cambio, el alma es forma sustancial, por lo cual es necesario que sea forma y acto no solamente del todo, sino de cada parte». *Sth* I, q. 76 a. 8 c

<sup>107</sup> «Aunque Dios sea la causa universal, es sin embargo máximamente simple; y por eso a él más le conviene un efecto universal unido - o sea la naturaleza humana, en la cual todas las naturalezas están congregadas en cierto modo- que un efecto universal no *simpliciter* unido, como es el universo, de cuyas partes no resulta un todo *simpliciter* pues permanecen distintas en acto». *Super Sent.*, lib. 3 d. 2 q. 1 a. 1 qc. 3

<sup>108</sup> «Mas las partes, de las cuales se constituye un todo, pueden estar en el todo de dos maneras: una, en potencia; otra, en acto. Las partes están en potencia en el todo continuo, pero en acto en el todo no continuo, como las piedras están en acto en la pirca. Lo continuo tiene mayor unidad que lo discontinuo, y por ende es más un todo. Y de ahí dice que es necesario que las partes estén dentro del todo, máximamente en potencia, como es el caso del todo continuo. Y si no en potencia, al menos *enérgeia*, es decir en acto. [...] A pesar de que hay más todo cuando las partes están en él en potencia que cuando están en acto, sin embargo, si atendemos a las partes, son más partes cuando están en acto que cuando están en potencia». *In Metaphy.*, lib. 5 l. 21 n. 18-19

que la creatura espiritual y su fin propio no quedan absorbidos en el orden del universo en cuanto totalidad.

En cuanto a la percepción del todo, Tomás nota que el todo integral es aprehendido por nosotros de un modo confuso, es decir, sin distinguir las partes inmediatamente<sup>109</sup>; por lo cual cuando decimos orden del universo no estamos entendiendo distintamente cada una de las partes, sino que lo conocemos con anterioridad de un modo confuso.

Por último téngase presente que santo Tomás a veces razona pasando de un tipo de totalidad a otra. En tal caso se debe proceder según analogía evitando la equívocidad<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> «Hay que decir que el todo integral y universal convienen en esto: que sendos son confusos e indistintos. En efecto, así como quien aprehende el género, no aprehende las especies distintamente sino sólo en potencia, así quien aprehende casa, todavía no distingue las partes; de donde, siendo el todo conocido con anterioridad para nosotros bajo razón de [cierta] confusión, la misma razón hay para ambos todos». *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 9

<sup>110</sup> Nótese cómo Tomás corrige un razonamiento con el término «todo» por ser equívoco: *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 9

## Perfección del orden del universo

A partir de esta totalidad del orden universal podemos pensar en su perfección. La perfección del universo viene dada en primer lugar por la infinitud de la potencia divina<sup>111</sup> que pudiendo extenderse a todo lo que no implique contradicción<sup>112</sup> está ordenada sin embargo por su sabiduría. El universo no emana de Dios por necesidad<sup>113</sup> sino por un acto libre de creación dirigido por su sabiduría<sup>114</sup>. El intelecto divino no está coartado a ningún efecto en particular, teniendo por único “límite” lo contradictorio<sup>115</sup>. Tomás descarta así dos errores de ciertos filósofos: el primero, «*que Dios produjo inmediatamente un efecto solo, como si su poder estuviese determinado a su producción, y que Dios no podía hacer otro sino en cuanto se lo permite el orden de las cosas naturales*»<sup>116</sup> (como si hubiese una necesidad tan absoluta en la naturaleza de las cosas que Dios no podría hacer otras, sino que éstas se impondrían), y el segundo, que «*por el hecho de que Dios se entiende a sí mismo, fluye desde él por necesidad tal disposición de cosas como si no limitara cada cosa por su arbitrio ni dispusiese lo universal*»<sup>117</sup>. Esto no permite concluir que la potencia e inteligencia divinas puedan ser caóticas al obrar en las cosas, sino que Dios determina para su voluntad los efectos según su sabiduría. Por eso, es posible asignar una razón a la voluntad divina al hacer las cosas<sup>118</sup> (Tomás ha rechazado la postura de quienes dicen que todo procede de Dios en virtud de su simple voluntad, de tal manera las cosas serían así sin otra razón que el que Dios lo quiere así<sup>119</sup>). Cuando la voluntad divina se determina a obrar, hay en ella una necesidad consecuente o hipotética, en el sentido de que es imposible que Dios no haga lo que se dispuso hacer. Y a partir de esta necesidad hipotética, consecuente a las razones de la sabiduría divina, podemos deducir otras razones o necesidades, ya que no es propio de la sabiduría tener ideas contradictorias. Puestos los primeros efectos de la creación, el orden del universo reclama un cierto débito de parte de Dios. Tomás distingue tres débitos según los cuales cabe asignar una razón a la voluntad divina<sup>120</sup>:

- El débito que tiene cualquier parte del universo (requerida para perfección del mismo) con respecto a toda la universidad de cosas. Por ejemplo, puesto que Dios quiere crear tal universo, es debido crear el sol y la luna sin los cuales este universo no puede existir. Puesto

---

<sup>111</sup> Cf. lib. II, c. 22

<sup>112</sup> Cf. lib. II, c. 25

<sup>113</sup> Cf. lib. II, c. 23

<sup>114</sup> Cf. lib. II, c. 24

<sup>115</sup> Cf. lib. II, cc. 26-27

<sup>116</sup> lib. II, c. 22 n. 988

<sup>117</sup> lib. II, c. 26 n. 1042

<sup>118</sup> Cf. lib. I, c. 86

<sup>119</sup> Cf. lib. I, c. 87 n. 727

<sup>120</sup> Cf. lib. II, c. 29



el todo, son necesarias las partes.

- El débito de una creatura a otra. Siendo algunas creaturas necesarias para la conservación de otras, es lo debido que, puestas las primeras, se hagan las segundas. Como queriendo crear animales es lo debido hacerles algún alimento.
- El débito a una creatura desde sus partes, propiedades o accidentes. Como para el perfeccionamiento del hombre fue lo debido hacerle un cuerpo orgánico adecuado a su alma intelectual.

En estos tres sentidos puede decirse que las partes que conforman el orden actual del universo son debidas. Pero el universo entero de ningún modo puede ser algo debido en justicia, ni es posible asignar a la creación una necesidad absoluta<sup>121</sup>. Por otro lado, algunas partes del universo son requeridas sólo por decencia, conveniencia o utilidad al mismo:

«La bondad divina ni depende de la perfección del universo ni adquiere algo de ella. Pero la perfección del universo, aunque dependa de algunos bienes particulares necesariamente (los cuales son partes esenciales del universo) no depende sin embargo de ciertas cosas necesariamente sino que por ellas aumenta el decoro y la bondad del universo, por ejemplo: las cosas que están solamente para protección y ornamentación de otras partes del universo. Mas el bien particular depende necesariamente de lo que se requiere absolutamente para él, aunque también él tenga ciertas cosas que están para mejora de él. Por lo tanto, alguna vez la razón de la voluntad divina contiene la decencia sola, otra vez la utilidad, y alguna otra vez la necesidad de suposición, pero la necesidad absoluta solamente cuando se quiere a sí mismo»<sup>122</sup>.

Entonces, Dios quiere con necesidad absoluta su bondad y con necesidad hipotética las cosas distintas de él. De éstas, puesta su creación, a algunas las quiere como algo debido, a otras como algo decente, conveniente o útil y a otras como algo necesario según su naturaleza o causa eficiente.

El arte de Dios, como su entendimiento y voluntad, se extiende a todo lo cae bajo la infinitud del ser. De allí que, considerando la potencia de Dios, el universo podría ser mejor<sup>123</sup>; pero una vez que libremente Dios ha determinado crear tal universo, entonces se puede hablar de cierto orden de perfección debido al universo y así, considerando ese débito, hay que decir que la perfección del universo es máxima «*por la disposición divina que asigna la mejor perfección a las cosas creadas según el modo de cada una*»<sup>124</sup>.

«*El orden de las cosas es como mejor puede ser*»<sup>125</sup> ya que está hecho por Dios que es el sumo bien<sup>126</sup>; y «*al sumo bien corresponde hacer lo mejor*»<sup>127</sup>. Sería indecente de Dios hacer

---

<sup>121</sup> Cf. lib. II, c. 28

<sup>122</sup> lib. I, c. 86 n. 722

<sup>123</sup> «La virtud divina no está determinada a algún efecto». lib. II, c. 22 n. 981 y también Cf. lib. II, c. 22 n. 986

<sup>124</sup> lib. II, c. 46 n. 1229

<sup>125</sup> lib. I, c. 42 n. 1184

<sup>126</sup> «Así como es propio del bueno hacer el bien, así es propio del Sumo Bueno hacer lo mejor. Dios es el Sumo Bien. Por lo tanto, es propio de él hacer todas las cosas de la mejor manera». lib. III, c. 69 n. 2446

<sup>127</sup> lib. II, c. 45 n. 1223

una obra que careciese de la última perfección<sup>128</sup>. Esta indecencia plantea una cierta necesidad de hacer algo perfecto, pero no es una necesidad externa a Dios que coacciona su libertad, sino interna o consecuente a su Bondad y, por lo tanto, libre<sup>129</sup>.

De esto no se sigue que el universo no podría ser mejor o que es el mejor de los universos posibles. Pues la perfección óptima de la que aquí se habla no es según una consideración absoluta de la potencia de Dios. Así ha de entenderse, por ejemplo, la siguiente frase de Tomás: *«todas las naturalezas posibles se encuentran en el orden de las cosas: de otro modo, el universo sería imperfecto»*<sup>130</sup>. En este universo se incluyen todas las naturalezas posibles según lo que él mismo permite incorporar para su perfección (ya sea como algo debido, útil, decente o conveniente); no que Dios haya creado todas las naturalezas creables.

Que la disposición del universo sea óptima se colige de la bondad y sabiduría divina y de la observación de que el universo tiene todas las cosas que pueden contribuir a su perfección. El defecto es permitido por el agente universal (Dios) solamente en un bien particular en vista de la perfección del todo. Siendo, pues, el orden del universo el todo último, no es posible que Dios permita un mal o defecto en él (como un todo) en orden a la perfección de otra cosa. De donde hay que concluir que el orden universal al ser lo primero intentado por la Suma Bondad es necesariamente perfecto.

Al contrario, intentar una perfección absoluta en los bienes particulares sería contrario a la perfección del orden del universo, pues éste exige cosas más y menos perfectas:

«Siendo el bien del todo mejor que el bien de las partes singulares, no era propio del hacedor óptimo disminuir el bien del todo para aumentar el bien de algunas partes: en efecto, el edificador no otorga a los cimientos la misma bondad que al techo para que la casa no caiga en ruinas. El hacedor de todo, Dios, no hubiera hecho a todo el universo óptimo en su género si hubiese hecho a todas las partes iguales porque entonces faltarían muchos grados de bondad en el universo y así sería imperfecto»<sup>131</sup>.

Ser creado implica limitación, y por lo tanto, gradualidad en el ser de cosas más o menos perfectas<sup>132</sup>. Pretender un universo absolutamente perfecto, es pretender un universo que no sea creatura. Descartar o eliminar las cosas imperfectas sería contrario a la perfección del todo, por

---

<sup>128</sup> «La obra hecha por el artífice sumamente bueno no debía carecer de la perfección suma». lib. II, c. 45 n. 1226

<sup>129</sup> «Puede decirse que le era debido por el modo de cierta “condecencia”. La justicia propiamente dicha requiere un débito de necesidad; en efecto, lo que a alguien se le devuelve en justicia se le debe por necesidad del derecho. Así como, entonces, no puede decirse que la producción de las creaturas fue por un débito de justicia por el cual Dios sea deudor de la creatura, así tampoco que por tal débito de justicia sea deudor de su Bondad, si se habla de justicia en sentido estricto. Pero hablando de justicia en sentido amplio, puede decirse que hay justicia en la creación de las cosas en cuanto es “condeciente” a la bondad divina». lib. II, c. 28 n. 1056

<sup>130</sup> lib. II, c. 91, n. 1777

<sup>131</sup> lib. II, c. 44 n. 1218

<sup>132</sup> «[el orden del universo] no puede ser conocido a menos que se conozcan tanto los entes más nobles como los de menos valor, en cuyas distancias y hábitos consiste el orden del universo». lib. I, c. 70 n. 595

ejemplo: querer un universo puramente espiritual<sup>133</sup>.

Con estos análisis podemos retomar la cuestión de la existencia del orden universal. Partíamos en primer lugar de la experiencia de orden en el universo que cada uno contempla según su capacidad. Este momento de partida y fundamental no debe despreciarse, sin un espíritu contemplativo deseoso de aplicar su entendimiento para descubrir el orden entre las cosas será imposible proceder. Luego nos remontábamos hacia la causa de ese orden, la cual no podía ser otra que un agente trascendente, es decir, Dios inteligente. Finalmente mostramos que Dios obra siempre por un fin e intelectualmente, es decir con su voluntad ordenada por su inteligencia. Este fin no puede ser otro que él mismo y, en las cosas, será el orden del universo, pues el fin es principio del orden. Si bien el obrar de Dios es libre, la perfección del orden universal es necesaria debido a que es la obra necesariamente decente a su bondad. La demostración de la existencia de un orden universal reposa pues en última instancia en el obrar ordenado de la voluntad divina y en la necesidad de decencia de su querer.

Si la perfección del universo es completa, debemos de encontrar en él todas las cosas que de algún modo u otro puedan contribuir a su perfección. Veamos ahora la consideración de santo Tomás sobre cómo contribuyen a la perfección del universo algunos de sus elementos.

#### Los singulares

Tomás reflexiona sobre cómo pertenecen los singulares a la perfección del orden universal. La bondad de la especie supera al bien del individuo, y se tienen el uno al otro como lo formal a lo material<sup>134</sup>. De aquí que Tomás afirme que la multitud de especies contribuye más a la bondad del universo que la multitud de individuos en una sola especie<sup>135</sup>. Los individuos materiales se multiplican y disminuyen en número constantemente, y, sin embargo, esto no implica una imperfección del universo<sup>136</sup>. Pues las especies son requeridas por sí mismas para la

---

<sup>133</sup> «Como también aparece en el orden del universo: aunque la substancia espiritual sea mejor que la corporal, sin embargo, no sería mejor un universo en el cual solamente hubieran substancias espirituales, sino más imperfecto. Y aunque sea mejor el ojo que el pié en el cuerpo del animal, sin embargo, no sería perfecto el animal si no tuviese tanto ojo y pié». lib. III, c. 136 n. 3111

<sup>134</sup> «La bondad de la especie excede al bien del individuo como lo formal a lo material. Por eso la multitud de especies añade más a la bondad del universo que la multitud de individuos de una sola especie. Por lo tanto, es importante para la perfección del universo no sólo que hayan muchos individuos, sino que también hayan diversas especies de cosas, y por consiguiente diversos grados en las cosas». lib. II, c. 45 n. 1224

<sup>135</sup> «Aquello que pertenece a la especie en cada uno es más digno que aquello que es principio de individuación y está al margen de la razón de especie. Por lo tanto, la multiplicación de especies añade más a la nobleza del universo que la multiplicación de individuos de una sola especie. [...] Corresponde más a la perfección del universo que haya pluralidad según especies diversas que que hayan numéricamente muchos de una misma especie». lib. II, c. 93 n. 1799

<sup>136</sup> «La perfección del universo se atiende en cuanto a las especies, no en cuanto a los individuos, continuamente se añaden al universo muchos individuos de especies preexistentes. Pero las almas humanas no son diversas según la especie, sino solamente en número. De donde no repugna a la perfección del universo si de nuevo se crea un alma [más]». lib. II, c. 84 n. 1689

perfección del universo, no así los individuos. Pero a pesar de que la especie aporta más al bien común que el individuo, es fácil ver que los singulares materiales son necesarios la perfección del universo.

En efecto, sin ellos perecería todo el orden del universo material<sup>137</sup>, el cual se compone, como de sus partes de singulares<sup>138</sup>. Por lo mismo, si Dios no se ocupase de los singulares, el orden del universo sería obra del azar<sup>139</sup>. Perecerían además las especies, porque las especies de las cosas materiales existen en el compuesto de materia y forma y no existen separadas de éste salvo en el intelecto. Ahora bien, el alma humana obtiene sus ideas de las cosas materiales<sup>140</sup>, donde los universales existen en potencia de ser abstraídos<sup>141</sup>. Y el alma se une al cuerpo en orden a conocerlos<sup>142</sup>. Luego, sin los individuos materiales no existirían los universales en potencia, inútil sería la unión del alma al cuerpo, e imposible el conocimiento humano.

El bien del individuo no se cuida sólo por su bien particular, sino también por el bien de la especie. Tomás nota que cuando pocos individuos bastan para la conservación de la especie, no se multiplican en grandes cantidades, como el sol y la luna<sup>143</sup>, en cambio cuando el individuo es débil para perpetuar la especie, los singulares se multiplican indiscriminadamente, como los gusanos y la mayoría de los insectos. Esto no significa que los singulares no caigan directamente bajo la providencia de Dios, sino que son cuidados ellos mismos pero con orden a su especie. La multitud de individuos, en cuanto multitud, también agrega algo a la perfección del universo. En efecto, muchos bienes son mejor que uno solo<sup>144</sup>. Dado que en las especies materiales los individuos no agotan la esencia ni alcanzan para realizar por ellos mismos todas las perfecciones o capacidades de aquella, es necesario que se multipliquen los individuos en grandes cantidades según las posibles perfecciones de la especie a realizar, como observamos que ocurre en la naturaleza. Un caso especial es el hombre, que, siendo tanto corporal como espiritual, no agota la especie y sin embargo es cuidado por sí mismo como fin porque existe como

---

<sup>137</sup> «Tonta sería la providencia de alguien que no cuida aquellas cosas sin las cuales no puede subsistir lo que cuida. Y consta que si todo lo particular fallase, no podrían permanecer sus universales. Si, por lo tanto, Dios cuidara solamente lo universal y abandonase totalmente estos singulares, sería tonta e imperfecta su providencia». lib. III, c. 75 n. 2506

<sup>138</sup> «Pero el bien del orden surge de bienes singulares. Dios quiere, por lo tanto, también los bienes singulares». lib. I, c. 78 n. 663

<sup>139</sup> «Si Dios no quisiera los bienes singulares de los que consta el universo, se seguiría que en el universo el bien del orden sería casual». lib. I, c. 78 n. 664

<sup>140</sup> Cf. lib. II, c. 96 n. 1818

<sup>141</sup> Cf. lib. II, c. 62 n. 1413

<sup>142</sup> Cf. lib. II, c. 68 n. 1459 b

<sup>143</sup> «los singulares son en razón de la naturaleza universal. Cuyo signo es que en los que la naturaleza universal puede conservarse por un solo individuo no hay muchos individuos de una especie, como es patente en el sol y la luna». lib. III, c. 75 n. 2510 Aunque hayan muchos soles y lunas en el universo, el ejemplo sigue siendo válido para el sistema solar, al cual le basta un solo sol y una sola luna a la tierra.

<sup>144</sup> «Muchos bienes son mejor que un bien finito solo». lib. II, c. 45 n. 1223

individuo perpetuamente y no sólo como especie<sup>145</sup>.

### Causas segundas

Dentro del orden del universo, tienen un lugar principal las causas segundas<sup>146</sup>. En cuanto instrumentos de ejecución del plan de la Providencia, las causas segundas cooperan en la ejecución del orden universal y en la distinción de las creaturas. Tomás ha tenido que lidiar con dos posturas extremas opuestas: los que restringían la actividad divina en favor del obrar independiente de la creatura y los que ponían a Dios como único agente real siendo las operaciones sólo en apariencia de las creaturas<sup>147</sup>. Las operaciones de las cosas hacen a la relación de las cosas entre sí. Y de la relación de todas las cosas entre sí surge el orden del universo. Luego, las acciones de las causas segundas cooperan a dicho orden estableciendo las relaciones entre las cosas<sup>148</sup>. Si no hubiese causalidad, no habría otro orden entre las cosas que el de la diversidad de naturalezas.

Aunque la Causa Primera sea perfectísima conviene que ejecute su plan haciendo partícipes a otros en la ejecución. De esta manera se manifiesta más su poder y gobierno, de la misma manera que en los asuntos humanos pertenece a la grandeza del providente que disponga de otros para realizar sus planes.

«Hay que tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Lo primero se realiza mediante la facultad cognoscitiva; de donde se dice que son ordenadores de los demás quienes tienen un conocimiento más perfecto, “en efecto, ordenar es propio del sabio”. Lo segundo se realiza mediante la facultad operativa. Ahora bien, estas dos cosas son al revés: pues la ordenación es tanto más perfecta cuanto más desciende a los mínimos detalles, mientras que la ejecución de los mínimos detalles corresponde [que sea realizada por el] poder inferior proporcionado a ese efecto. Y en Dios se encuentra la suma perfección en cuanto a ambas cosas: hay, en efecto, en él una sabiduría perfectísima para ordenar y un perfectísimo poder para operar. Entonces, es oportuno que él disponga todos los órdenes mediante su sabiduría, incluso de lo mínimo, y que, al revés, ejecute los mínimos detalles mediante otros poderes inferiores, a través de los cuales obre él mismo, así como el poder universal y más alto [obra] por medio del poder inferior y particular. Es conveniente, por lo tanto, que haya agentes inferiores ejecutores de la divina providencia»<sup>149</sup>.

La participación de causas segundas no se da por una falta de capacidad de Dios, sino, al contrario, por una comunicación de su poder. De ahí que tal cosa no disminuye sino que au-

---

<sup>145</sup> «El alma racional no solamente es capaz de perpetuidad según la especie (como las otras creaturas), sino también según el individuo. Luego, los actos de la creatura racional son dirigidos por la providencia divina no solamente en razón de que pertenecen a la especie, sino también en cuanto son actos personales». lib. III, c. 113 n. 2874

<sup>146</sup> Para una comprensión histórica de la noción de causa segunda en santo Tomás ver: E. GILSON, *El tomismo* (Segunda parte, capítulo III: El mundo de los cuerpos y la eficacia de las causas segundas) pp. 321ss

<sup>147</sup> A. LOBATO (dir.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (tomo II). p. 403

<sup>148</sup> «Substraer el orden a las cosas creadas es sustraerles lo mejor que tienen; pues singularmente cada una es buena en sí misma, pero todas juntas son óptimas en razón del orden del universo; en efecto, el todo es siempre mejor que las partes y fin de ellas. Si se substraen las acciones de las cosas, se subtrae el orden de las cosas entre sí, pues cosas diversas según naturaleza no se coligan en la unidad de un orden sino por el hecho de que algunas obran y otras padecen». lib. III, c. 69 n. 2447

<sup>149</sup> lib. III, c. 77 n. 2528

menta la manifestación de dicho poder, pues mientras más intervienen, mayor es el poder comunicado y mayor su manifestación<sup>150</sup>. De la misma manera que más se manifiesta el arte de alguien mientras más instrumentos utiliza para lograr con perfección su obra, así como el pintor bueno utiliza variedad de pinceles. Y no solamente se manifiesta el poder de Dios por la cantidad de instrumentos, sino también porque Dios les da el asemejarse a él en cuanto causa, lo cual hace al decoro del universo<sup>151</sup>.

Además, las operaciones tienen un orden a nuestro intelecto, ya que conocemos la naturaleza de algo a través de sus operaciones. Si se quitaran las operaciones de las cosas, nuestra ciencia no versaría sobre ellas ni sobre ninguna naturaleza<sup>152</sup>. En efecto, conocer una acción no permitiría conocer la virtud del agente. Lo cual redundaría en perjuicio para nuestro conocimiento de la Causa Primera, pues la conocemos a partir de sus efectos.

### La contingencia

Al ser la contingencia menor que la necesidad, pareciera que no contribuye a la perfección del universo. Sin embargo, Tomás afirma reiteradamente que la perfección del universo implica entes de diverso grado. Necesario y contingente son dos grados de cosas. Luego, hace a la perfección del universo que haya cosas necesarias y contingentes<sup>153</sup>. A pesar de que lo necesario sea más perfecto que lo contingente, un universo de cosas puramente necesarias sería menos perfecto que uno con cosas contingentes también. No es contrario a la bondad de Dios que quiera cosas menos perfectas, pues lo que principalmente quiere es el bien de todos sus efectos, lo cual implica todos los grados de cosas y, por lo mismo, las contingentes<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> «La perfección del efecto demuestra la perfección de la causa; en efecto, una virtud mayor produce un efecto más perfecto. Dios es agente perfectísimo. Es necesario, entonces, que las cosas creadas por él consigan la perfección desde él. Quitar, entonces, la perfección de las creaturas es quitar la perfección de la virtud divina». lib. III, c. 69 n. 2445

<sup>151</sup> «Y no es superfluo, si bien Dios puede producir por sí mismo todos los efectos naturales, que sean producidos por algunas otras causas. Pues esto no procede de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de su bondad, por la cual quiere comunicar su semejanza a las cosas no solamente en cuanto al ser, sino también en cuanto al ser causas de otras cosas. En efecto, de estos dos modos todas las creaturas adquieren comúnmente la semejanza divina. Y también por esto aparece el decoro del orden en las cosas creadas». lib. III, c. 70 n. 2465

<sup>152</sup> «Si los efectos no fueran producidos por las acciones de las cosas creadas sino solamente por la acción de Dios, sería imposible que a través de los efectos se manifieste la virtud de alguna causa creada, pues, el efecto no muestra la virtud de la causa sino en razón de su acción que, procediendo de su virtud, termina en el efecto. La naturaleza de la causa no se conoce a través del efecto sino en cuanto a través de él se conoce su virtud que sigue a su naturaleza. Por lo tanto, si las cosas creadas no tuvieran acciones para producir sus efectos, se seguiría que nunca podría ser conocida la naturaleza de alguna cosa creada a través de su efecto. Y así se substraería para nosotros el conocimiento de la ciencia natural, en la cual las demostraciones proceden principalmente a través del efecto». lib. III, c. 69 n. 2448

<sup>153</sup> «Pertenece a la providencia divina que se llenen [todos] los grados posibles de entes. Ahora, el ente se divide en contingente y necesario, y esto es una división *per se* del ente. Entonces, si la providencia divina excluyese toda contingencia, no se conservarían todos los grados de entes». lib. III, c. 72 n. 2481

<sup>154</sup> «Dios quiere más principalmente el bien de la universalidad de sus efectos que algún bien particular, en cuanto que en aquél se encuentra una más completa semejanza de su bondad. Y un universo completo exige que hayan algunos contingentes, de lo contrario no se contendrían todos los grados de entes en el universo». lib. I, c. 85 n. 713

La ordenación de la contingencia al bien del todo puede observarse en el hecho de que las cosas son contingentes con cierto orden. En efecto, algo tiene mayor o menor necesidad en la medida en que se acerca más o menos a Dios que es absolutamente inmóvil y necesario; y mayor o menor contingencia en la medida en que dista más o menos de él.

«Cuanto algo es más cercano a Dios, tanto más participa de su semejanza, y, [al revés], cuanto más dista, tanto más le falta de semejanza. Ahora, aquellas cosas que son las más cercanas a Dios son totalmente inmóviles, a saber: las substancias separadas que máximamente acceden a la semejanza a Dios que es totalmente inmóvil. Mas las que son próximas a ellas y son movidas inmediatamente por esas que siempre se mueven del mismo modo retienen su especie con cierta inmovilidad por el hecho de moverse siempre igual, como los astros. Luego, es consecuente que aquellas cosas que siguen a éstas y son movidas por ellas disten de la inmovilidad de Dios todavía más lejos, de tal modo que no siempre se muevan del mismo modo. Y en esto aparece la belleza del orden. Todo lo necesario, en cuanto tal, siempre se tiene del mismo modo. Repugnaría, por lo tanto, a la divina providencia, a la cual compete establecer y conservar el orden en las cosas, que todo ocurriese por necesidad»<sup>155</sup>.

Las cosas inferiores manifiestan su distancia de lo superior mediante el movimiento. Sería contrario a la belleza del universo que las cosas de grado inferior se muevan con necesidad, pues no quedaría visible su diferencia de las superiores. No debe incomodarnos el ejemplo de los astros, pues si bien no tienen incorrupción o movimiento siempre igual por un tipo de materia diferente (éter), sí lo tienen por su tamaño (estrictamente por su masa). Sería una precipitado descartar el argumento de Tomás por las ideas físicas caducas a las que está vinculado.

Las cosas contingentes reclaman mayor cuidado providencial que las cosas necesarias. Por el hecho de que las cosas necesarias se tienen siempre igual, su orden está definido en el establecimiento de la cosa, sin que se necesite luego un cuidado especial. Pero a la Providencia le compete no sólo establecer el orden sino también conservarlo. Las cosas contingentes, entonces, manifiestan la conservación y cuidado especial o particular de la Providencia. Además, es más difícil proveer sobre lo contingente que sobre lo necesario. De donde más manifiesta la providencia de Dios el hecho de que cuide cosas contingentes y establezca un orden sobre ellas sin imponerles necesidad.

Por otro lado, lo contingente da lugar a la generación y corrupción de los entes. Si no hubiera nada corruptible no habría generación (ya que la generación de uno implica la corrupción de otro)<sup>156</sup>. Y por lo mismo no habría cambio ni movimiento que implican en cierto modo alguna corrupción. Ahora bien, que haya movilidad hace al decoro del orden porque diferencia en

---

<sup>155</sup> lib. III, c. 72 n. 2482

<sup>156</sup> «Lo que es necesario que sea, siempre es. Pero ningún corruptible es siempre. Por lo tanto, si la providencia divina requiriese que todo sea necesario, se seguiría que nada en las cosas sería corruptible, y por consecuencia tampoco generable. Se substraería así de las cosas toda la parte de los generables y corruptibles. Esto derogaría la perfección del universo». lib. III, c. 72 n. 2483

grados a los entes<sup>157</sup>. Luego, sin contingencia faltarían este decoro y la generación de cosas.

Además, la contingencia de algunas cosas se da por el movimiento natural de agentes contrarios que la impiden o debilitan. Luego, dado que no compete impedir el movimiento natural de las cosas, tampoco debe ser impedido el fallo en los agentes contingentes<sup>158</sup>. Y habiendo agentes contingentes habrá causas variables y efectos contingentes<sup>159</sup>. Esta contingencia en las cosas permite conocer mejor la virtud de los agentes.

Nótese que para santo Tomás el orden no es algo necesariamente estático sino que puede implicar el dinamismo y el surgimiento de nuevos seres<sup>160</sup>.

### Lo casual

De la conveniencia de lo contingente se desprende la necesidad de lo casual para el orden del universo. Pues de la posibilidad de fallar de lo contingente, cuando falla, surge lo casual. Dado que lo contingente es necesario para la perfección del universo, sería contrario a la perfección de las cosas que no hayan cosas casuales<sup>161</sup>.

Tomás nota que las casualidades pueden impedir cosas malas o ayudar en la producción de efectos buenos. Y no a ciegas ni indiscretamente, porque la multitud de causas están dispuestas por la Providencia<sup>162</sup>. Hay cosas que serían muy arduas de lograr, casi imposible, sin la ayuda de la buena fortuna.

Siendo más difícil ordenar lo azaroso que lo necesario, los acontecimientos azarosos ayudan a manifestar más la Providencia en el mundo. Los hombres reconocen más la Providencia cuando vislumbran la confluencia de hechos azarosos en un plan, porque lo fortuito no es reductible a la unidad, sino que es indeterminado e infinito, de manera que nada limitado puede abarcarlo<sup>163</sup>.

---

<sup>157</sup> «En todo movimiento hay cierta generación y corrupción, pues en lo que se mueve algo comienza y algo deja de ser. Entonces, si se substraiera toda generación y corrupción (al substraer la contingencia de las cosas), la consecuencia sería que también se substraería el movimiento de las cosas y todo lo móvil». lib. III, c. 72 n. 2484

<sup>158</sup> Cf. lib. III, c. 72 n. 2485

<sup>159</sup> «El orden del universo requiere que haya algunas causas variables, porque los cuerpos, que son parte de la perfección del universo, no mueven [a otros] sino moviéndose [ellos]. Ahora, de la causa variable se siguen efectos contingentes, pues el efecto no puede ser más firme que su causa». lib. I, c. 85 n. 714

<sup>160</sup> J. M. GALLEGOS ROCAFULL, *El orden social según la doctrina de santo Tomás de Aquino*. p. 32

<sup>161</sup> «Si no sucedieran algunas cosas una minoría de veces, todo ocurriría por necesidad; pues la mayoría de las veces lo que es contingente se diferencia de lo necesario en esto solo: que puede fallar una minoría de veces». lib. III, c. 74 n. 2495

<sup>162</sup> «La multitud y diversidad de causas procede del orden y disposición de la divina providencia. Y, supuesta la diversidad de causas, es necesario que una concurra alguna vez con otra que la impida o ayude a producir su efecto. Mas por el concurso de dos o muchas causas sucede que surge algo casual, proviniendo del concurso de causas un fin no intentado: como el encuentro del deudor con aquel que fue a la plaza a comprar algo proviene del hecho de que el deudor también fue a la plaza». lib. III, c. 74 n. 2497

<sup>163</sup> «La naturaleza no se ordena sino a uno. Las cosas que acontecen al hombre (bien o mal) según la fortuna no son reductibles a algo uno, sino que son indeterminadas e infinitas [...]. Luego, no es posible que alguien tenga en su naturaleza el elegir siempre aquello a lo que se le sigue por accidente algún provecho». lib. III, c. 92 n. 2679



En tercer lugar, analizando la misma estructura de las substancias complejas, encontramos que éstas se perfeccionan por mayor multitud de accidentes mientras más distan de la simplicidad divina. Pero ocurre que de dos accidentes, o de un sujeto y su accidente, surge un ente *per accidens*. Luego, si se quitase esta posibilidad se impediría el perfeccionamiento de dichas substancias<sup>164</sup>.

### La libertad

Santo Tomás señala tres puntos principales en los que la libertad hace al bien del universo.

El primero y más importante es que el agente voluntario alcanza la divina semejanza por el hecho de obrar libremente, pues Dios tiene libre albedrío<sup>165</sup>. La libertad da a conocer algo de Dios. La libertad tiene un rol central en el orden del universo, ya que nos permite conocer a Dios como autor libre de la creación.

El segundo es que a partir de que el hombre tiene una semejanza divina por la libertad, proceden muchos bienes. Si el hombre no fuese libre no habría ni alabanza de la virtud, ni justicia retributiva, ni consejo, etc<sup>166</sup>. La libertad es ocasión para la manifestación de la Justicia de Dios. Mediante el ejercicio de la libertad, las creaturas espirituales se ordenan al fin último, que es también el fin último del orden del universo.

Y el tercer punto es que, así como lo contingente coopera para el bien común, mucho más la libertad. Lo contingente, en efecto, sucede por ser impedido por algún defecto, agente externo o indisposición de la materia. En cambio, la libertad es contingente por su propia perfección. Y así puede producir infinidad de efectos diversos sin estar limitada en su potencia a una sola cosa<sup>167</sup>.

### El mal

Más difícil de entender es la contribución del mal a la perfección universal. La presencia del mal en el mundo exige con mayor fuerza que las cosas anteriores un justificativo, ya que de suyo el mal es contrario al bien y al orden.

Dado que algunas operaciones de agentes segundos son defectuosas, y el defecto es algún tipo de mal, si se excluyese el mal del universo se excluirían las operaciones de esas causas segundas. Pero no corresponde excluir las operaciones de las causas segundas<sup>168</sup>. Tampoco

---

<sup>164</sup> «Se requiere para perfección de las cosas que no solamente existan entes *per se*, sino también entes *per accidens*. Efectivamente, es necesario que las cosas que no tienen en su substancia la perfección última consigan alguna perfección por los accidentes, y tanto por más accidentes cuanto más distan de la simplicidad de Dios. De el hecho de que algún sujeto tenga muchos accidentes, se sigue que haya algún ente *per accidens*, pues el sujeto y el accidente (y también dos accidentes de un sujeto) son uno y ente *per accidens*, como hombre blanco o músico blanco». lib. III, c. 74 n. 2498

<sup>165</sup> Cf. lib. III, c. 73 n. 2490

<sup>166</sup> Cf. lib. III, c. 73 n. 2491

<sup>167</sup> Cf. lib. III, c. 73 nn. 2488-2489

<sup>168</sup> Cf. lib. III, c. 71 n. 2468

corresponde suprimir la intención de un bien cualquiera de las cosas (todo agente obra por un bien) pues tal cosa suprimiría muchísimos bienes. Tomás pone el ejemplo del fuego: *«si al fuego se le quitara la finalidad de engendrar algo semejante a sí, de lo cual resulta un mal, que es la corrupción de las cosas combustibles, se suprimiría a la vez un bien, que es la generación del fuego y la conservación del mismo dentro de su propia especie»*<sup>169</sup>. En la naturaleza no hay generación de uno sin corrupción de otro. De igual manera, *«no existiría la paciencia de los justos sin la malignidad de los perseguidores, ni habría lugar para la justicia vindicativa de no existir los delitos»*<sup>170</sup>.

Los males pueden contribuir al orden y belleza al modo en que el defecto de una parte redundando en bien del todo, ya sea por contraste -como las estrellas se ven hermosas en el cielo nocturno o como los intervalos de silencio hacen a la melodía de una canción-, o ya sea por un defecto anejo a una función -como los cimientos bajo tierra dan sustento a la casa-:

«El bien del todo prevalece sobre el bien de la parte. Por lo tanto, al proveer es pertinente que el gobernador no se preocupe de algún defecto de bondad en la parte para que aumente la bondad en el todo; así como -por ejemplo- el arquitecto esconde los cimientos bajo tierra para que toda la casa tenga firmeza. Mas si se substrajese el mal de ciertas partes del universo, se perdería mucho de la perfección del universo, cuya belleza surge de la ordenada conjugación de bienes y males: cuando los males proceden de los bienes deficientes y sin embargo a partir de esos males se siguen ciertos bienes por la providencia del gobernador; así como -por ejemplo- los intervalos de silencio hacen agradable a la canción»<sup>171</sup>.

Esta contribución al modo de contraste es especialmente importante en los asuntos humanos ya que hace al mejor conocimiento y deseo del bien. En efecto, el bien se conoce mejor por comparación al mal (según el modo de entender de nuestra inteligencia), y aún más se desea y aprecia el bien cuando se padecen los males contrarios. Como cuando gozamos de buena salud no la estimamos gran cosa, pero después de padecer enfermedad sí<sup>172</sup>.

Además, si se excluyese la operación de las cosas según su naturaleza, se verían las cosas privadas de lo mejor del gobierno providencial, que es lo mejor en ellas. Porque lo mejor del gobierno providencial consiste en que cada cosa sea gobernada según su modo propio de ser. Pero de este modo propio de ser y obrar se sigue la corrupción y el mal en las cosas, ya que las obras de unas cosas son contrarias a otras. Luego, si se excluyese el mal totalmente las cosas

---

<sup>169</sup> lib. III, c. 71 n. 2471

<sup>170</sup> lib. III, c. 71 n. 2472

<sup>171</sup> lib. III, c. 71 n. 2473

<sup>172</sup> «Las demás cosas, y principalmente las inferiores, se ordenan al bien del hombre como a su fin. Si en las cosas no hubiera ningún mal, se disminuiría mucho el bien del hombre, tanto en cuanto al conocimiento, como en cuanto al deseo o amor del bien. Pues el bien se conoce más por comparación al mal, y mientras padecemos algunos males, más ardientemente optamos por los bienes; así como -por ejemplo- cuanto de bien hay en la salud lo conocen máximamente los enfermos, los cuales también arden más por ella que los sanos. Por lo tanto, no corresponde a la providencia divina excluir totalmente el mal de las cosas». lib. III, c. 71 n. 2474

se verían privadas de un gobierno según su modo propio de ser<sup>173</sup>.

«No se encontraría una bondad perfecta en las cosas creadas si no hubiera orden de bondad entre ellas, de modo que algunas sean mejor que otras; en efecto, no se completarían todos los grados posibles de bondad, ni tampoco creatura alguna se asimilaría a Dios en cuanto que es eminente sobre otros. Además, se quitaría el decoro sumo de las cosas, si se les quitara el orden de lo distinto y dispar. Y todavía más, suprimida la desigualdad de bondad, se suprimiría la multitud de cosas, porque uno es mejor que otro por las diferencias, por las cuales las cosas difieren entre sí (como lo animado [es mejor] que lo inanimado, y la racional que lo irracional). Y así, si hubiese una igualdad omnímoda en todas las cosas, no habría sino un solo bien creado, lo cual manifiestamente deroga la perfección de la creatura. Ahora, el grado superior de bondad es que haya algo bueno que no pueda tener deficiencia de bondad, en cambio es inferior a ese el que puede tener deficiencia de bondad. Por lo tanto, la perfección del universo requiere ambos grados de bondad. Corresponde a la providencia del gobernante que conservar la perfección en las cosas y no disminuirla. Entonces, no corresponde a la divina providencia que excluya totalmente de las cosas la potencia de tener deficiencia de bien. Y a esta potencia sigue el mal, porque lo que puede ser deficiente, alguna vez es deficiente. Y el mismo defecto de bien es un mal. Por lo tanto, no corresponde a la providencia divina que prohíba totalmente el mal en las cosas»<sup>174</sup>.

Sin embargo, con respecto al mal moral (propriadamente el pecado) hay que decir que Dios no lo quiere ni siquiera *per accidens*, ya que se opone absolutamente al mismo fin último que es la Bondad divina. La explicación tal vez más plausible es que Dios lo permite (sin quererlo) para no impedir el obrar de una causa contingente o naturaleza defectible, que de hecho alguna vez fallará. Impedir absolutamente el mal sería impedir el acto de la libertad humana: «*No era lo debido abstraer la libertad de arbitrio a los hombres, por la cual pueden adherir o no a Dios encarnado, para que no fuera por coacción el bien de los hombres y a causa de esto se vuelva sin mérito y no laudable*»<sup>175</sup>. El mérito humano es aquel bien que la Providencia protege hasta el punto de no forzar la libertad a no obrar el mal.

### Los milagros

Tomás incluye también a los milagros en el orden universal. La conveniencia de los milagros está íntimamente ligada al fin del universo que es manifestarse la verdad sobre Dios. Los milagros nos manifiestan a Dios como autor de la naturaleza. Es propio de Dios, autor de la naturaleza, que pueda obrar algo por encima de las leyes naturales e inmutarlas. Tomás concluye: «*Con máxima conveniencia, por lo tanto, se prueba que algo es divino a través de las obras que se hacen por encima de las leyes de la naturaleza*»<sup>176</sup>. Este superlativo (*convenientissime*) no debe pasar desapercibido, ya que nos indica el papel principal que los milagros tienen en el orden del universo.

En el hecho de que Dios intervenga en las leyes de la naturaleza queda patente su dominio libre sobre ellas. Dios no está sometido a ninguna ley de naturaleza que no sea él mismo; y él

---

<sup>173</sup> Cf. lib. III, c. 71 n. 2470

<sup>174</sup> lib. III, c. 71 n. 2469

<sup>175</sup> lib. IV, c. 55 n. 3940

<sup>176</sup> lib. IV, c. 55 n. 3941

es agente voluntario y no por necesidad de naturaleza que distingue las creaturas del universo. Tomás advierte al filósofo sobre una posible precipitación al considerar como frívolo que Dios se manifieste a través de milagros.

«A veces Dios hace esto para manifestar su virtud. De ningún otro modo se podría manifestar mejor que toda la naturaleza está sujeta a su voluntad que por el hecho de que a veces él obra algo al margen del orden de la naturaleza, pues por esto aparece que el orden de las cosas procede de él no por necesidad de naturaleza sino por libre voluntad. Y no debe pensarse que esta razón es frívola: que Dios haga algo en la naturaleza para manifestarse a las mentes de los hombres»<sup>177</sup>.

Las intervenciones milagrosas de Dios se hacen manifiestas precisamente en el contexto del operar natural, regular y frecuente de las causas segundas. Sin esa causalidad, la capacidad de los milagros de manifestar a Dios quedaría seriamente afectada. Son cosas que se benefician mutuamente; en efecto, el orden del universo es un bien común.

---

<sup>177</sup> lib. III, c. 99 n. 2755

## El orden del universo como bien común

A partir de lo desarrollado sobre la perfección del orden del universo podemos pasar a considerarlo como el bien común universal. Tomás dice que «*El bien del universo [...] consiste en un cierto orden*»<sup>178</sup>. El orden universal es lo que primero intenta<sup>179</sup> el Agente Universal, su efecto propio<sup>180</sup>, por lo cual no se acepta un defecto en él<sup>181</sup> sino que es máximamente bueno. Que el orden de las cosas es lo que principalmente quiso Dios se muestra por el hecho de que lo último de perfección que hay en el efecto es lo primero que intenta la causa. Lo primero en el orden de la intención es lo último en el orden de la ejecución. Y el orden del universo es lo último de perfección en las cosas. Y como lo primero que Dios quiere al crear es su Bondad, el orden del universo debe ser lo más cercano a la Bondad divina<sup>182</sup>.

Además, el orden universal se tiene como el todo a sus partes<sup>183</sup>, como el fin<sup>184</sup> a los ordenados, como la formalidad última<sup>185</sup> de todas las cosas y su perfección más noble<sup>186</sup>. Cada cosa es buena, pero todas juntas son óptimas, no por suma o agregación de perfecciones, sino en razón del orden existente entre ellas<sup>187</sup>. De allí que si se quita el orden, se quita lo mejor que

---

<sup>178</sup> lib. I, c. 85 n. 714

<sup>179</sup> «Aquello que es máxime bueno en las cosas causadas es el bien del orden del universo que es máximamente perfecto, como dice el filósofo en consonancia también con la Escritura divina (Gn 1) cuando dice: “*Y vio Dios todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas*”, mientras que de cada cosa en singular había dicho simplemente que “eran buenas”. Por lo tanto, el bien del orden de las cosas causadas por Dios es aquello que principalmente es querido y causado por Dios». lib. III, c. 64 n. 2392

<sup>180</sup> «[el fin último en las cosas causadas] es la distinción y el orden de las partes del universo que es casi como la forma última. [...]. La distinción de las partes del universo y el orden entre ellas es el efecto propio de la causa primera, casi como forma última y lo mejor del universo». lib. II, c. 42 n. 1185-1186

<sup>181</sup> «La obra hecha por el artífice sumamente bueno no debía carecer de la perfección suma. Pero el bien del orden de los diversos es mejor que cualquiera de esos ordenados asumido *per se*; en efecto es formal respecto de los singulares, como la perfección del todo respecto de las partes. Luego, no debió faltar el bien del orden a la obra de Dios». lib. II, c. 45 n. 1226

<sup>182</sup> «Cualquiera que intenta algún fin se ocupa más sobre aquello que es más cercano al fin último porque eso es también fin de los otros. Y el fin último de la voluntad divina es su bondad, a la cual el bien del orden de todo el universo es lo más cercano entre todo lo creado, porque al él se ordena, como a su fin, todo bien particular de esta o aquella cosa, como lo menos perfecto se ordena a lo que es más perfecto». lib. III, c. 64 n. 2393

<sup>183</sup> «El bien del orden del universo es más noble que una parte cualquiera del universo, pues cada una de las partes se ordenan al bien del orden que está en el todo como hacia su fin». lib. I, c. 70 n. 595

<sup>184</sup> «Lo bueno y lo mejor en el efecto es el fin de la producción del mismo. Pero lo bueno y lo mejor del universo consiste en el orden de las partes entre sí, el cual no puede darse sin la distinción. En efecto, por este orden el universo se constituye en su totalidad, la cual es lo mejor del mismo. Por lo tanto, el mismo orden de las partes del universo y la distinción entre ellas es el fin de la producción del universo». lib. II, c. 39 n. 1157

<sup>185</sup> «La forma del universo consiste en la distinción y el orden de sus partes». lib. II, c. 39 n. 1156

<sup>186</sup> «De aquí que se dice en Gn 1, 31: “*Vio Dios que todo lo que había hecho y era muy bueno*”, siendo que había dicho de cada cosa que era “buena”. Porque singularmente cada una es buena en su naturaleza, pero todas juntas son “muy buenas” a causa del orden del universo, que es la última y más noble perfección en las cosas». lib. II, c. 45 n. 1228

<sup>187</sup> «Sustraer el orden a las cosas creadas es sustraerles lo mejor que tienen; pues singularmente cada una es buena en sí misma, pero todas juntas son óptimas en razón del orden del universo; en efecto, el todo es siempre mejor que las partes y fin de ellas». lib. III, c. 69 n. 2447

tienen las cosas, pues la perfección del universo consiste en ese orden<sup>188</sup> que es lo óptimo en grado superlativo<sup>189</sup>. Dado que es mejor que el bien sea común a muchos antes que privativo de uno solo, el Sumo Bien hace un orden universal que es el bien común de todas las cosas, del cual nada se encuentra excluido<sup>190</sup>; sino que, al contrario, es la razón por la cual Dios quiere el bien a cada uno<sup>191</sup>. Este bien común no es la suma de bienes particulares ni se reduce a ellos. Sino que agrega algo, a saber, las relaciones entre todas las cosas que constituye su decoro y belleza. El orden del universo no tiene unidad substancial, sino que es un todo con unidad relacional, lo cual lo constituye como bien común y no particular, pues la relación implica multitud, y nada dice relación real a sí mismo.

Cada parte del universo tiene por fin no sólo su propio orden sino el orden de todo<sup>192</sup>. Una cosa cualquiera es mejor existiendo dentro del orden del universo que fuera de él, y se ordena al orden universal como un bien particular al bien común<sup>193</sup>. En el orden del universo cada cosa se beneficia del todo, incluso las cosas más perfectas se benefician de las menos perfectas. Pero no todos aprovechan de la misma manera el bien de dicho orden; en la medida en que una cosa sea tanto más noble, tanto más participará de aquél<sup>194</sup>. De donde la creatura espiritual, por ser la más digna de todas, tendrá la mayor participación. Y por eso, la perfección del universo consiste más en las substancias espirituales<sup>195</sup>.

Que el orden universal sea un bien común implica un orden entre el todo y las partes:

«Lo bueno y lo mejor no se consideran del mismo modo en el todo y en las partes. Pues en el todo el bien es la integridad que resulta de la composición y orden entre las partes. De donde es mejor para el todo que haya disparidad entre sus partes (sin la cual no puede haber orden y perfección del todo) que que todas las partes sean iguales alcanzando cada una el grado de la parte más noble. Pero una parte cualquiera de grado inferior, considerada en sí, sería mejor si fuera del grado de la parte superior. Como es patente en el cuerpo humano; en efecto, el pié sería una parte más digna si tuviese

---

<sup>188</sup> «Lo óptimo en las cosas creadas es la perfección del universo, que consiste en el orden de las distintas cosas; en efecto, la perfección del todo es preeminente en todo a la perfección de las partes singulares». lib. II, c. 44 n. 1204

<sup>189</sup> «lo óptimo en todos los entes causados es el orden del universo, en el cual consiste el bien del universo». lib. II, c. 42 n. 1183

<sup>190</sup> «Así como es propio del bueno hacer el bien, así es propio del Sumo Bueno hacer lo mejor. Dios es el Sumo Bien. Por lo tanto, es propio de él hacer todas las cosas de la mejor manera. Y es mejor que el bien otorgado a uno sea común a muchos que que sea privado, porque el bien común siempre es más divino que el bien de uno solo. Pero el bien de uno solo se hace común a muchos si se deriva del uno al otro, lo cual no puede ser sino en cuanto lo difunde a otros por su propia acción. Pero si no tiene potestad para transmitirlo a otro, queda para él solo». lib. III, c. 69 n. 2446

<sup>191</sup> «El bien particular se ordena al bien del todo como a su fin, como lo imperfecto a lo perfecto. Así caen algunas cosas bajo la voluntad divina: según cómo se tienen en el orden del bien. Resta por lo tanto, que el bien del universo sea la razón por la cual Dios quiere a cada uno su bien particular en el universo». lib. I, c. 86 n. 719

<sup>192</sup> «El bien del orden del universo es más noble que cualquier parte del universo, pues cada parte singular se ordena al bien del orden que está en el todo como a su fin». lib. I, c. 70 n. 595

<sup>193</sup> «El bien particular se ordena al bien común como a su fin; en efecto, el ser de la parte está en razón del ser del todo; de donde, “*el bien del pueblo es más divino que el bien de un solo hombre*”». lib. III, c. 17 n. 1994

<sup>194</sup> «Es necesario que cuanto más nobles son algunas cosas en el universo, tanto más participen del orden en el que consiste el bien del universo». lib. III, c. 90 n. 2655

<sup>195</sup> «La perfección del universo máximamente consiste en las substancias separadas». lib. II, c. 93 n. 1799

la belleza y virtud del ojo, pero el cuerpo todo sería más imperfecto si le faltase el oficio del pié. Por lo tanto, la intención del agente particular tiende a algo distinto que la del universal, pues el agente particular tiende al bien de la parte absolutamente y la realiza lo mejor que puede, pero el agente universal tiende al bien del todo»<sup>196</sup>.

Se nota aquí una evidente tensión entre la parte y el todo que no siempre es fácil de armonizar. Comprensiblemente, un sentimiento de rebeldía o envidia nos mueve a preguntar: ¿por qué el pie tiene que ser pie y no ojo? Las cosas inferiores se dicen aquí imperfectas por comparación a otras superiores, no por comparación a si mismas: el pie tiene todo lo que necesita para ser un buen pie, un pie perfecto. Aunque, considerado aisladamente, sería mejor para el pie tener la belleza del ojo, sin embargo, considerado en el todo sería peor para él, ya que se vería privado de lo mejor que es el bien común del todo y al cual él contribuye precisamente como pie. Con otras palabras: lo que el pie ganaría siendo ojo es menos que lo que gana permaneciendo como pie. Por este motivo, corresponde al custodio del bien común que los bienes particulares cedan en beneficio del todo y no al revés.

El orden del universo se tiene como la perfección del todo a sus partes. Las partes son buscadas por el todo y existen en orden a él<sup>197</sup>. El todo es más noble que cualquier parte suya. Así, cada parte del universo tiene por fin el bien del orden del todo<sup>198</sup> que es lo óptimo<sup>199</sup>, de la misma manera que el bien del pueblo es más excelente que el bien de un particular<sup>200</sup>.

Por otra parte, recordemos que el débito a las cosas depende en última instancia del orden del universo. De donde la justicia distributiva, por la cual Dios da a cada cosa lo suyo, se basa en ese orden. Sin el bien común del orden universal, las cosas carecerían del débito necesario a ellas. Así, el orden del universo es necesario para la manifestación de la justicia de Dios.

---

<sup>196</sup> lib. III, c. 94 n. 2695

<sup>197</sup> «Es manifiesto que todas las partes se ordenan a la perfección del todo; en efecto, no es el todo para las partes, sino las partes para el todo». lib. III, c. 112 n. 2860

<sup>198</sup> «El bien del orden del universo es más noble que cualquier parte del universo, porque cada parte se ordena al bien del orden que está en el todo como a su fin». lib. I, c. 70 n. 595

<sup>199</sup> «Si Dios conoce algo distinto de él, máximamente conocerá lo mejor. Y esto es el orden del universo, al cual todos los bienes particulares se ordenan como a su fin». lib. I, c. 71 n. 608

<sup>200</sup> «Lo mejor en todos los entes causados es el orden del universo, en el cual consiste el bien del universo, como también en los asuntos humanos “el bien del pueblo es más divino que el bien de uno solo”». lib. II, c. 42 n. 1183

## El amor divino como causa eficiente del orden universal

Analizado ya el orden del universo como bien común, debemos remontarnos ahora hasta su causa eficiente<sup>201</sup>, que es el amor de Dios. Se trata de ver al orden universal como bien común querido por Dios desde el amor mismo de Dios.

El orden del universo procede de la Providencia. En la Providencia podemos distinguir dos cosas: la razón del orden y la ejecución del mismo<sup>202</sup>. Lo primero, pertenece a la inteligencia. Lo segundo pertenece a la Bondad y Voluntad de Dios que es su causa eficiente.

El Amor de Dios es la causa eficiente de que Dios plasme el orden de su Sabiduría en las cosas: «*El gobierno de la providencia procede del amor divino, por el cual Dios ama las cosas creadas por él*»<sup>203</sup>. El orden primero de las cosas, consecuente a la creación, es completamente gratuito y no es posible encontrar ningún débito que le preceda. Lo único que precede es la misma bondad divina como fin y primer motivo por el cual Dios crea. La razón de débito en las creaturas es consecuente a su relación con el orden universal, pero anterior a éste no es posible encontrar ningún débito. Al no anteceder ningún tipo de débito, el establecimiento del orden universal es lo más gratuito y producto de la libérrima voluntad de Dios, siendo la misma bondad divina lo único que lo antecede como fin y principio de la creación<sup>204</sup>. El orden universal, forma última de todo y bien común, es lo que Dios más quiere, lo que en primer lugar intenta al crear y lo más perfecto que hace. Tomás funda la razón de esto en la semejanza del orden del universo con la bondad de Dios: «*Dios quiere mucho más el bien universal de todos sus efectos que un bien particular, porque en él hay una semejanza más completa de su bondad*»<sup>205</sup>. Dios, en un solo acto, queriéndose a sí mismo quiere a todas las otras cosas<sup>206</sup>. Recordemos que todas las cosas están contenidas en la bondad de Dios no al modo de multitud sino unificadamente: «*todas las cosas son uno en su bondad*»<sup>207</sup>. De allí que Dios quiere todas pero con un único acto, y por lo tanto, cuando quiere una, puede querer al mismo tiempo el bien de

---

<sup>201</sup> Para la noción de causa eficiente en santo Tomás no remitimos a: L. S. FERRO, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás* (tomo II, capítulo IV: la causa moviente - eficiente)

<sup>202</sup> «Se requieren dos cosas para la providencia: la ordenación y la ejecución del orden. Lo primero se realiza mediante la facultad cognoscitiva [...]. Pero lo segundo se realiza mediante la facultad operativa». lib. III, c. 77 n. 2528

<sup>203</sup> lib. III, c. 90 n. 2657

<sup>204</sup> «Aunque a la producción universal de las cosas no le preceda nada creado, a lo cual podría pertenecer algún débito, le precede sin embargo algo increado, que es principio de la creación. Lo cual puede considerarse doblemente: en efecto, la misma bondad divina precede como fin y primer motivo para crear (según Agustín que dice: *porque Dios es bueno, existimos*); más su ciencia y voluntad preceden como aquellas por las cuales las cosas son producidas en el ser. Si, entonces, consideramos absolutamente a la misma bondad divina, no encontraremos en la creación ningún débito». lib. II, c. 28 n. 1053

<sup>205</sup> lib. I, c. 85 n. 713

<sup>206</sup> Cf. lib. I, cc. 75-76

<sup>207</sup> lib. I, c. 77 n. 657



todas. Por lo tanto, siendo la bondad divina la razón de que Dios quiera las cosas, cuanto algo sea más cercano a la bondad de Dios será más querido por él: *«El fin es la razón de querer lo que está en orden al fin. Dios quiere su bondad como fin, las otras cosas las quiere como lo que está en orden al fin. Por lo tanto, su bondad es la razón por la cual quiere las otras cosas que son diversas de él»*<sup>208</sup>. El orden universal es lo más próximo a la bondad de Dios, y por eso es lo más querido por Dios como ordenado inmediatamente a su fin último que es su Bondad, y es lo más digno de ser querido por él: *«[Dios] quiere que exista el bien del universo porque es decente a su bondad»*<sup>209</sup>. Que sea decente (*decent*) de ser querido por él, significa que debe ser necesariamente querido. No con necesidad de coacción, sino de congruencia: como es necesario que el hombre virtuoso cuando opera con su virtud haga una obra virtuosa, así Dios, que siempre opera por su bondad suma, realiza una obra máximamente buena. Sería indigno de la bondad de Dios que no quisiera el bien del orden universal. Supuesto que Dios quiera crear, necesariamente querrá el orden universal que es lo más perfecto de cualquier creación, ya que las creaturas al retroceder de la simplicidad absoluta de Dios, necesariamente se multiplican y diversifican. Así, el orden universal es el bien común (creado) de todo lo que existe y según lo cual todo se ordena. Por eso, lo primero intentado por Dios es el orden universal que es semejanza de del bien común o universal que es Dios mismo<sup>210</sup>. Dios es el bien común, ya que en él se encuentra todo el bien de la creatura y lo comunica<sup>211</sup>; el bien de cada cosa depende de él y su bondad universal es el fin de todas las cosas<sup>212</sup>. El orden del universo, bien común creado, es una participación de Dios, bien común increado.

El orden del universo imita a la bondad divina en cuanto que en ella se encuentra todo el bien de la creatura. Pues el orden universal es la razón de por qué Dios quiere todo; cada cosa particular es querida en la medida en que colabora con ese orden; y cada cosa colabora con ese orden como un bien particular ordenado al bien común.

«El bien particular se ordena al bien del todo como a [su] fin, como lo imperfecto a lo perfecto. Así caen algunas cosas bajo la voluntad divina: según que se tienen en el orden del bien. Queda, por lo tanto, que el bien del universo sea la razón por la cual Dios quiere para cada uno el bien particular

<sup>208</sup> «El fin es la razón de querer aquellas cosas que son para el fin. Dios quiere su bondad como fin y a todas las otras cosas como aquellas cosas que son para el fin. Luego, su bondad es la razón por la cual quiere las otras cosas distintas de él». lib. I, c. 86 n. 718

<sup>209</sup> lib. I, c. 86 n. 721

<sup>210</sup> «el primer motor es el principio universal de movimiento. Entonces, es necesario que, dado que todo lo que se mueve se mueve por alguna forma a la que tiende al moverse, que la forma por la cual mueve el primer motor sea forma universal y bien universal». lib. I, c. 44 n. 374

<sup>211</sup> «El sumo bien, que es Dios, es el bien común, pues de él depende el bien del universo». lib. III, c. 17 n. 1994

<sup>212</sup> «El bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues el ser de la parte es para el ser del todo; por eso, *“el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre”*. Y el bien sumo -que es Dios- es el bien común, porque de él depende el bien de todos. Y el bien por el cual una cosa cualquiera es buena es un bien particular de ella y de los que dependen de ese bien. Luego todas las cosas están ordenadas, como a su fin, a un solo bien que es Dios.». lib. III, c. 17 n. 1994

en el universo»<sup>213</sup>.

Lejos de menospreciar lo particular, el quererlo en orden al bien común u orden universal es lo mejor para los singulares y la mejor manera de quererlos. No es que Dios quiera solamente cosas universales o solamente el bien común y no lo particular<sup>214</sup>. El orden universal es lo primero que Dios quiere, pero no lo único. Dios quiere realmente los bienes particulares, pero no fuera de ese orden, ya que ningún bien particular puede resultar extraño al bien universal y Dios mismo es el bien universal<sup>215</sup>. Dios comunica a las cosas particulares una participación en el bien según su orden a la bondad divina, que es la razón última de por qué Dios las quiere. Y esto es determinado por la providencia de Dios: *«las cosas creadas se someten a la providencia divina en cuanto son ordenadas por ella hacia su fin último, que es su Bondad. Luego, la participación de la bondad divina en las cosas creadas es [dada] por la providencia divina»*<sup>216</sup>.

Esto nos lleva a considerar la justicia divina en relación al orden universal. El débito que se encuentra en las creaturas respecto unas de otras manifiesta la justicia de Dios. Dios ha concedido a la naturaleza todo lo que las cosas exigen como debido a ellas. Ahora bien, este débito decíamos se encuentra en las cosas por su fin al orden del universo y por la relación y ayuda de unas partes con otras. No estaría este débito si las cosas no estuviesen ordenadas entre sí recíprocamente. De donde se ve que el orden del universo es el bien común de todas las cosas, en tanto que por él algo le es debido a cada cosa particular; y así el orden del universo manifiesta la justicia de Dios. Dado que la relación se da entre las cosas por su causalidad segunda, es decir por la acción y pasión de unas sobre otras, se ve la importancia de la causalidad segunda para la subsistencia de la perfección debida al universo. Si no actuaran unas sobre otras, quedaría muy limitada la relación entre las cosas, y sin esta relación mutua no habría ordenación, y por lo tanto no habría débito en ellas.

El orden del universo imita también a Dios como bien común en cuanto que él comunica su bien a las cosas, ya que las cosas pueden obrar unas sobre otras en razón del orden:

«Cuanto algo es semejante a Dios en más cosas, tanto más perfectamente accede a su semejanza. En Dios está la bondad, y la difusión del bien a las otras cosas. Por lo tanto, una cosa creada accede a la semejanza de Dios más perfectamente si no sólo es buena sino si también puede obrar para bien de otros, que si sólo fuese buena en sí misma -como más semejante es al sol lo que brilla e ilumina que lo que solamente brilla-. La creatura no podría obrar para el bien de otra creatura si no hubiese

---

<sup>213</sup> lib. I, c. 86 n. 719

<sup>214</sup> «La voluntad de Dios se compara a las cosas en cuanto participan de su bondad por el orden que dicen a la bondad divina, que es para Dios la razón de querer. Pero no sólo la universalidad de los bienes, sino singularmente cada uno de ellos recibe de la bondad divina su propia bondad, como también el ser. Por tanto, la voluntad divina se extiende a cada bien singular». lib. I, c. 78 n. 662

<sup>215</sup> «ningún bien particular resta algo al bien universal, sino que el bien universal es representado por cada uno. Dios es el bien universal, de cuya semejanza participando cada cosa se dice buena». lib. I, c. 89 n. 746

<sup>216</sup> lib. III, c. 75 n. 2514

en las cosas creadas pluralidad y desigualdad, porque el agente es distinto del paciente y más honorable que él. Fue necesario, entonces, para que hubiera en las creaturas una perfecta imitación de Dios que hayan diversos grados en las creaturas»<sup>217</sup>.

Así las causas segundas cooperan al orden universal y adquieren la semejanza divina. La Providencia se vale de ellas como de instrumentos. La ingente cantidad de causas segundas dispuestas en orden para realizar el orden del universo son una manifestación de la perfección de su gobierno universalísimo. Siendo todas éstas instrumentos, ninguna podrá obrar contrariamente impidiendo la ejecución del plan providencial. Y por eso, la ejecución del orden universal, querido en la eternidad por el amor de Dios, no puede fracasar<sup>218</sup>. No se debe entender esto en sentido providencialista, pues precisamente, para la realización del orden, Dios provee y se vale de causas segundas libres. Tampoco se debe entender que las cosas no puedan obrar en contra de algún orden particular. En este sentido, el pecado, que contraría al fin último del universo, que es la bondad divina, es posible porque frustra el fin último sólo en el individuo que es parte del universo y no en el todo; y su bien no se identifica con el bien común del todo.

Las causas segundas cooperan, pero no son la causa del orden del universo. Santo Tomás rechaza que el orden de los agentes segundos sea la causa de la distinción de las cosas. La negativa parte del azar que supondría una multitud de causas segundas para establecer la distinción de las cosas. Lo que procede del concurso de muchas causas diversas procede del acaso. Pero es imposible que el orden del universo proceda del acaso, luego el orden del universo no procede como de su última fuente de la interacción de las causas segundas, sino que éstas están por aquél<sup>219</sup>. Además, dado que el orden del universo es lo mejor de todo, no puede reducirse a una causa inferior a él que sea parte suya, sino que debe reducirse como a su causa primera a la mejor de las causas; de lo contrario no habría proporción del efecto a la causa:

«Lo mejor de las cosas causadas se reduce, como a su causa primera, a lo mejor en las causas; pues

---

<sup>217</sup> lib. II, c. 45 n. 1222

<sup>218</sup> «Pero en cuanto al imponer a las cosas el orden premeditado, la providencia del gobernante es tanto más digna y perfecta cuanto más universal es y mediante más ministros despliega su premeditación; porque incluso la misma disposición de ministerios tiene gran parte en el orden provisto. Ahora bien, es preciso que la providencia divina consista en la suma perfección, porque Dios es absoluta y universalmente perfecto. Por lo tanto, al proveer con la meditación sempiterna de su sabiduría, él ordena todas las cosas por muy pequeñas que parezcan. Y cualesquiera de las cosas que obran algo obran como instrumentos movidos por él; y sometiénose a él le sirven para desplegar el orden de la providencia excogitado -como si dijéramos- desde la eternidad. Y si es preciso que todas las cosas que pueden obrar le sirvan cuando obran, es imposible que un agente impida la ejecución de la divina providencia obrando contrariamente a ella. Ni tampoco es posible que la divina providencia sea impedida por el defecto de algún agente o paciente, porque cuanto hay de potencia activa o pasiva en las cosas ha sido causado según la disposición divina. Además, es imposible que la ejecución de la divina providencia sea impedida por un cambio en el providente, porque Dios es absolutamente inmutable. Queda, por lo tanto, que la provisión divina de ningún modo puede ser anulada». lib. III, c. 94 n. 2694

<sup>219</sup> «Esta opinión no asigna toda la diversidad de cosas a una sola causa, sino que asigna determinados efectos a cada causa singular; y afirma que toda la diversidad de cosas procede del concurso de todas las causas. Pero nosotros decimos que lo que proviene del concurso de diversas causas, y no de una causa determinada, procede del acaso. Entonces, la distinción de las cosas y el orden del universo serían al azar». lib. II, c. 42 n. 1182

los efectos deben ser proporcionales a las causas. Ahora, lo mejor de todos los entes causados es el orden del universo, en el cual consiste el bien del universo [...]. Luego, es preciso reducir el orden del universo a Dios como a su causa propia, del cual ya demostramos que es el sumo bien»<sup>220</sup>.

Con respecto al emanacionismo, que establece la distinción de las cosas como efecto de la degradación de las primeras causas, Tomás hace notar que el universo es lo mejor, y por lo tanto es incongruente que proceda del defecto de las causas<sup>221</sup>. Las causas segundas ordenan en tanto que ellas están ordenadas a establecer ese orden en las cosas y no en tanto que carecen de una perfección de la causa primera. Por eso, el orden y distinción del todo depende en última instancia de la Causa Primera. Y todos los fines de las causas segundas dependen del fin que intenta el Agente Universal<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> lib. II, c. 42 n. 1183

<sup>221</sup> «Parece absurdo reducir lo mejor de las cosas al defecto de ellas como si fuera su causa. Pero lo mejor de las cosas causadas es la distinción y el orden entre ellas. Luego, es inconveniente decir que tal distinción es causada porque las causas segundas carecen de la simplicidad de la causa primera». lib. II, c. 42 n. 1184

<sup>222</sup> «En todas las causas agentes ordenadas (donde se obra por un fin) es necesario que los fines de las causas segundas estén para el fin de la causa primera, como por ejemplo el fin del soldado, del caballero y del cuartel están para el fin de los ciudadanos. Ahora, la procedencia de los entes a partir del primer ente sucede por una acción ordenada a un fin, porque se realiza a través del intelecto, y todo intelecto obra para un fin. Luego, si en la producción de las cosas hay algunas causas segundas, es necesario que los fines y acciones de ellas estén para el fin de la causa primera, que es el fin último en las cosas causadas. Y esto es la distinción y el orden de las partes del universo, que es casi como la forma última. Luego la distinción y el orden de las cosas no depende de las acciones de las causas segundas, sino que más bien las acciones de las causas segundas están para establecer el orden y la distinción de las cosas». lib. II, c. 42 n. 1185

## El intelecto divino como causa ejemplar del orden del universo

El orden del universo procede del gobierno providencial de Dios en cual distinguimos dos cosas: la concepción mental del orden y la ejecución<sup>223</sup>. El orden establecido en las cosas por la ejecución depende del orden concebido<sup>224</sup>. Esa concepción mental procede de la sabiduría divina, porque «ordenar es propio del sabio» y porque «es necesario que toda ordenación sea hecha por la sabiduría de algún inteligente»<sup>225</sup>. Que ordenar sea una actividad sapiencial trae su razón de que para ordenar es necesario conocer las relaciones y proporciones no solamente de las cosas entre sí sino también hacia su fin, que es más elevado que ellas. Y el fin es la causa más alta de todas las cosas. Ahora bien, juzgar las cosas por sus causas altísimas es propio del sabio. Además, el acto de ordenación y creación no se separan: Dios produjo las cosas en el ordenándolas<sup>226</sup>. Las cosas, hechas por Dios, se comparan a él como la obra de arte al artista. Y el arte procede según el orden de la inteligencia y sabiduría del artista<sup>227</sup>. Toda la diversidad de cosas y el orden entre ellas está en el intelecto divino:

Si la distinción de las partes del universo y el orden entre ellas es efecto propio de la causa primera -casi como una forma última y lo mejor del universo-, la distinción y el orden de las cosas tiene que estar en el intelecto de la causa primera. En efecto, en las cosas que se hacen a través de la inteligencia, la forma que es producida en las cosas fabricadas proviene de una forma semejante que está en el intelecto, por ejemplo: la casa que está en la materia proviene de la casa que está en la inteligencia. Pero la forma de la distinción y el orden no puede estar en la inteligencia en acción si no están allí las formas de las cosas distintas y ordenables. Luego, hay en el entendimiento divino formas de cosas distintas y ordenables, y esto no repugna a su simplicidad.<sup>228</sup>

El orden del universo dice relación directa a la sabiduría divina. La concepción mental de ella es la causa ejemplar del orden universal. El acto de amor del gobierno divino consiste, entonces, en plasmar esa idea sapiencial suya en el universo. Y el orden del universo refleja y manifiesta esa idea una que Dios tiene de él. El orden del universo es uno solo porque Dios

---

<sup>223</sup> «en cualquier providente hay que considerar dos cosas: la premeditación del orden y el establecimiento del orden premeditado en las cosas que caen bajo la providencia. Lo primero compete a la facultad cognoscitiva y lo segundo a la operativa». lib. III, c. 94 n. 2694

<sup>224</sup> «El orden que es establecido en las cosas gobernadas por la providencia proviene de aquel orden que el provisor dispone en su mente, como la forma del arte que se plasma en la materia procede de aquella forma que está en la mente del artista». lib. III, c. 76 n. 2520

<sup>225</sup> lib. II, c. 24 n. 1005

<sup>226</sup> «ordenar es propio del sabio. En efecto, la ordenación de algunos no puede ser hecha sino por el conocimiento de la habitud y proporción de los ordenandos entre sí y hacia el fin, el cual es algo más alto que ellos. En efecto, el orden de varios entre sí es a causa del orden del orden de ellos al fin. Y conocer las habitudes y proporciones de varios entre sí pertenece solamente a quien tiene intelecto; y juzgar las cosas por la causa altísima es propio del sabio. Y así es necesario que toda ordenación sea hecha por la sabiduría de algún inteligente. [...] Las cosas hechas por Dios tienen entre sí un orden no casual, ya que ocurre siempre o la mayoría de las veces. Y así es patente que Dios produjo las cosas en el ser ordenándolas. Luego, Dios produjo las cosas en el ser por su sabiduría». lib. II, c. 24 n. 1005

<sup>227</sup> «[...] las cosas han sido creadas por Dios como fabricación. Y el arte es la razón de lo fabricado [...]. Por lo tanto, todas las cosas se comparan a Dios como artefactos al artífice. Pero el artífice produce en el ser los artefactos por el orden de su sabiduría e inteligencia. Luego, también Dios hizo todas las cosas por el orden de su intelecto». lib. II, c. 24 n. 1006

<sup>228</sup> lib. II, c. 42 n. 1186

tiene una sola idea de él, además de las ideas con que conoce las cosas y sus relaciones particulares. Pero todas estas ideas las distinguimos de razón en Dios; en él sus ideas se identifican con su esencia (aún así es conveniente hablar de ideas en la esencia divina ya que el término *idea* añade la razón de semejanza con las cosas)<sup>229</sup>. La salvaguarda de la absoluta simplicidad divina que Tomás hace en el texto citado es pertinente ya que es por esa simplicidad que la esencia divina, al abarcarlo todo en uno, puede ordenarlo todo en uno.

Aquí podemos apreciar porqué la vía del orden es tan importante para conocer a Dios; ella nos revela algo de él que de otra manera quedaría oculto: su sabiduría<sup>230</sup>. Y así mismo, también se percibe aquí la importancia de hablar correctamente de las creaturas para conocer correctamente a Dios, *«pues un error sobre las creaturas redundaría en una idea falsa sobre Dios»*<sup>231</sup>. Pero llega el momento de reconocer la limitación de nuestro conocimiento. Si bien podemos conocer la sabiduría divina en la medida en que el orden del universo es la ejecución de una idea en la mente divina, esta idea, sin embargo, nos resulta en gran medida inaccesible. El Doctor angélico lo afirma de un modo contundente extraño a su habitual confianza en la capacidad de la razón humana: *«Pero aunque las mismas naturalezas de las cosas nos fuesen conocidas, su orden, empero, según el cual son dispuestas entre sí y dirigidas hacia el fin por la providencia, [sólo] tenuemente puede ser atisbado por nosotros, pues no alcanzamos a conocer la razón de la divina providencia»*<sup>232</sup>.

Tenuemente (*tenuiter*). Esto ocurre porque la providencia de Dios ordena las cosas hacia el fin último. Y nosotros no tenemos una visión directa del fin último en sí mismo<sup>233</sup>, y por lo tanto, no captamos completamente las razones de proporción u orden a ese fin; pues para conocer la proporción de algo a un fin es necesario conocer el fin<sup>234</sup>. No conocemos directamente los decretos de la mente divina, sino que sólo tenemos un conocimiento a partir de los efectos y por analogía<sup>235</sup>. Más aún, de Dios conocemos más qué no es que qué es<sup>236</sup>. Por este motivo el conocimiento del orden del universo mantiene siempre un grado de incertidumbre para el hombre. Las razones de la Providencia nos superan infinitamente. La sabiduría de Dios se extiende a todo ente, su arte no está determinado a ningún efecto particular<sup>237</sup>, y por ello, no podemos

---

<sup>229</sup> J. J. HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. pp. 571-573

<sup>230</sup> Cf. lib. II, c. 2 n. 859

<sup>231</sup> lib. II, c. 3 n. 869

<sup>232</sup> lib. IV, c. 1 n. 3340

<sup>233</sup> Cf. lib. III, c. 47 n. 2238

<sup>234</sup> «Para que algo se ordene directo al fin debido se requiere el conocimiento de ese fin, de lo que conduce a ese fin y de la debida proporción entre ambos, lo cual pertenece solo a un inteligente». lib. II, c. 23 n. 994

<sup>235</sup> Cf. lib. I, c. 34

<sup>236</sup> Cf. lib. I, c. 14

<sup>237</sup> Cf. lib. II, c. 26 n. 1039

abarcarla.

Ahora bien, aunque la idea del universo en la mente de la Providencia no sea alcanzable en sí misma para nosotros, sin embargo, por encontrarse la forma de ese orden plasmada en el universo podemos remontarnos hacia aquella y conocerla tenuemente, por analogía y a partir de los efectos. Y como nuestro conocimiento del orden del universo puede crecer y profundizarse cada vez más, así podemos, en la medida en que progresa nuestro conocimiento de dicho orden, entender con mayores razones de conveniencia el orden universal y las razones de la Providencia. Pues sólo conocido en sí mismo el fin último y el querer libre de Dios, se verá la necesidad última de las razones del orden universal. Así se explica por qué Santo Tomás acude tantas veces a razones de conveniencia para explicar ciertas cosas del orden universal: no se trata de un antojo, ni de un juicio temerario, sino de tomar el único camino que tenemos, pues la cuestión misma que se está tratando no admite una deducción apodíctica. Al contrario, una exigencia absoluta de demostraciones necesarias conducirá al filósofo a un encerramiento inevitable, pues se privará para siempre de conocer lo mejor. No se trata de un juicio temerario, pues las razones de orden que encontramos en el universo no son excluidas por la sabiduría divina, sino asumidas en la simplicidad perfectísima de su esencia. Puesto que todo orden procede de un agente intelectual, no hay nada de orden en el universo que no esté previsto por la sabiduría de Dios, ni si quiera el orden surgido por lo fortuito o el mal. El mismo orden universal nos resulta desconocido, no por defecto de cognoscibilidad, es decir de orden en las cosas, sino al contrario, por el exceso de orden que hay en las cosas. Dios ordena todo perfectísimamente, descendiendo hasta los mínimos detalles<sup>238</sup> incluso de lo contingente, dando forma y razón a cada cosa<sup>239</sup>. Y decimos exceso de orden en comparación a nuestra capacidad intelectual, así como no podemos ver el sol por el exceso de luz: nuestro intelecto se tiene a las cosas más manifiestas y primeras como el ojo del ave nocturna a la luz del sol<sup>240</sup>. Que el orden universal es lo más manifiesto y primero se echa de ver si se considera que para el agente, lo primero y más manifiesto es el fin por el cual obra y luego aquellas cosas que se ordenan inmediatamente a ese fin, y el orden del universo es lo que inmediatamente se ordena a la Bondad divina que es el fin del obrar de Dios.

---

<sup>238</sup> «[...] la providencia, en la planificación del orden, es tanto más perfecta cuanto hasta los más mínimos detalles pueda llegar su orden. Pues el hecho de que nosotros no podamos planificar el orden de todo lo particular que hemos de disponer proviene del defecto de nuestro conocimiento, que no puede abarcar todos los singulares. Y alguien es tanto más ingenioso para proveer cuanto más singulares puede planificar; y aquel cuya providencia versara solamente sobre lo universal, muy poco de prudencia tendría». lib. III, c. 94 n. 2694

<sup>239</sup> Cf. lib. III, c. 77 n. 2528

<sup>240</sup> Cf. lib. III, c. 45 n. 2221 y lib. I, c. 3 n. 19

## Las creaturas espirituales en el orden universal

Si el orden del universo es lo más perfecto a lo cual todo se ordena y lo primero intentado por el Agente universal ¿qué papel tienen en él las creaturas espirituales? Para responder esta pregunta, debemos atender en primer lugar a la limitación de la creatura. La imposibilidad de que la bondad divina sea reproducida perfectamente en una sola creatura perfila la posibilidad de que ésta sea representada mejor por medio de muchas. Esa imposibilidad se basa en la finitud de la creatura que es distinta del único Ser infinito. Al comienzo de nuestra tesis decíamos que para que haya orden debe haber distinción. La primera distinción, en el caso de las creaturas, procede de su esencia limitada que no se identifica con su ser. De donde se ve que la causa material del orden del universo es la misma finitud de las creaturas. Todas las perfecciones se encuentran unidas en la simplicidad de la perfección divina, y se distinguen y multiplican a medida en que se alejan de esa simplicidad.

«Hay dos razones por las cuales el descenso de las perfecciones viene desde Dios. Una, de parte del origen primero de las cosas, pues la sabiduría divina a fin de que hubiera perfección en las cosas, produjo las cosas ordenadamente, de manera que la universidad de creaturas esté completa con cosas supremas e ínfimas. La otra razón, en cambio, procede de parte de las mismas cosas. Pues siendo las causas más nobles que los efectos, las primeras cosas causadas son deficientes con respecto a la primera causa (que es Dios), pero son superiores a sus efectos, y así sucesivamente hasta llegar a lo último de las cosas. Y dado que en Dios, supremo vértice de las cosas, hay unidad perfectísima -y algo es tanto más potente y digno cuanto tiene mayor unidad-, se sigue que tanta mayor diversidad y variedad hay en las cosas cuanto más se alejan del primer principio. Corresponde, por lo tanto, que el proceso de emanación [descendente] desde Dios se unifique en su principio y se multiplique según las cosas más ínfimas en las cuales termina»<sup>241</sup>.

Tomás recoge en este texto lo que el emanacionismo tiene de verdadero pero purificándolo de sus errores y fundamentándolo en mejores principios: las cosas no están graduadas por una ineficacia de la causa primera, ni por un impulso ciego de la Naturaleza, sino por la sabiduría divina. Hay creaturas más o menos perfectas a causa de su limitación al imitar la infinita perfección divina, pero todas juntas son mejores que aisladamente, porque lo que una sola no puede imitar perfectamente de la bondad de Dios lo representan varias creaturas juntas<sup>242</sup>, como cuando un hombre expresa una idea suya por multitud de palabras<sup>243</sup>. De aquí que la diversidad de especies es causa material del orden del universo. Tomás concluye que así como la bondad divina es la primera razón de la providencia de Dios, así la primera razón en las creaturas es su multitud a la cual se ordena el resto de las cosas<sup>244</sup>. La necesidad de esta multitud está dada por

---

<sup>241</sup> lib. IV, c. 1 nn. 3338-3339

<sup>242</sup> «No sería perfecta la semejanza de Dios en el universo si hubiese un solo grado para todos los entes. Efectivamente, la distinción de las cosas creadas está para que el universo consiga una semejanza a Dios a través de muchas cosas más perfectamente que por una sola». lib. II, c. 45 n. 1221

<sup>243</sup> Cf. lib. III, c. 97 n. 2724

<sup>244</sup> «Tal como la primera razón de la providencia divina es sencillamente la bondad divina, así la primera razón en las creaturas es su multitud a cuya institución y conservación parecen ordenarse todas las otras cosas». lib. III, c. 97 n. 2733



el fin del universo que es asemejarse a la bondad divina -como veremos más adelante-:

«Las cosas creadas no pueden alcanzar la perfecta semejanza de Dios por una sola especie de creatura, porque, al exceder la causa al efecto, lo que está en la causa de modo simple y unido se encuentra en el efecto de modo compuesto y múltiple; a menos que el efecto sea de la misma especie que la causa, lo cual no puede ocurrir en este caso, pues la criatura no puede ser igual a Dios. Era oportuno, entonces, que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para que se encuentre en ellas una semejanza de Dios perfecta según su capacidad»<sup>245</sup>.

No se trata sólo de agregar cantidad de cosas, sino cosas de especies diversas lo cual implica necesariamente cosas más o menos perfectas. Pues como Dios es simple, la semejanza a él no puede multiplicarse sino porque la especie es más o menos cercana a la perfección divina. Por lo cual, Tomás sigue a Aristóteles en la comparación de las especies con los números, lo cuales varían de especie por adición o sustracción de la unidad<sup>246</sup>. Así la diversidad de cosas exige que no todas sean iguales sino que haya grado y orden.

Aquí podemos plantear la dificultad que surgió ya entre los antiguos acerca de la unidad y simplicidad de Dios y la multiplicidad de las creaturas que él produce. Tomás corrige la opinión de los antiguos que hacían emanar la diversidad de creaturas desde las causas segundas, ya sea porque consideraban la simplicidad divina incompatible con la distinción y multitud de las creaturas<sup>247</sup> o bien porque entendían que una causa simple estaría determinada a un solo efecto, o bien porque pensaban que de la perfección de la simplicidad no podía proceder la imperfección de la multitud. Pero estos supuestos son falsos, pues, al contrario, cuanto más simple es una potencia tanto más concentrada está su virtud y por lo mismo se puede extender a mayor diversidad de objetos. La potencia de Dios puede extenderse a toda la diversidad de universos imaginables. Además, el hecho de que de una causa simple se siga un solo efecto sólo ocurre en los agentes naturales determinados *ad unum*, pero no en los agentes libres. A pesar de que Dios es uno y simple, puede crear multitud de entes y no uno solo. Y el hecho de que de una causa perfecta proceda algo imperfecto ocurre porque Dios es agente intelectual y voluntario, libre, y por lo tanto puede aplicar su virtud con medida<sup>248</sup>. Más bien al contrario, la unidad de Dios es la causa necesaria del orden universal. Dado que el universo es una multitud y «*muchos*

---

<sup>245</sup> lib. II, c. 45 n. 1220

<sup>246</sup> Cf. lib. III, c. 97 n. 2725

<sup>247</sup> «La distinción de las cosas no es causada por el orden de los agentes secundarios; como algunos pretendieron decir que Dios, por ser uno y simple, haría un solo efecto, que sería la primera substancia causada, la cual, dado que no puede igualar la simplicidad de la causa primera (pues no es acto puro sino que tiene mezclado algo de potencia), tendrá alguna multiplicidad, de tal modo que de ella ya pueda brotar alguna pluralidad. Y así, dado que los efectos carecerían siempre de la simplicidad de las causas, al multiplicarse los efectos, se constituiría la diversidad de cosas que componen el universo». lib. II, c. 42 n. 1181

<sup>248</sup> «La virtud divina no está limitada a un solo efecto; y esto corresponde a su simplicidad, porque cuanto una potencia está más unida, es tanto más infinita y puede extenderse a más cosas. En cambio, el hecho de que a partir algo no sea hecho sino un solo efecto, ocurre cuando el agente está determinado a un solo efecto». lib. II, c. 42 n. 1188

*no se reducen a la unidad sino por algo uno»<sup>249</sup>*, se sigue que la unidad y simplicidad del Agente Universal es la causa última de la unidad y el orden del universo.

Decíamos, entonces, que una multitud de especies es necesaria para la perfección del universo, sin embargo no es necesaria tal o cual medida de multitud. Tal número o medida de la multitud no se sigue con necesidad del hecho de que Dios quiere comunicar su semejanza a las cosas.

«Así, entonces, que Dios ame su bondad es necesario; pero de ahí no se sigue necesariamente que sea representado por sus creaturas, porque la bondad divina es perfecta sin eso. De donde, que las creaturas sean producidas en el ser, aunque esto tenga origen en razón de la bondad divina, depende empero de la simple voluntad de Dios. Supuesto que Dios quiera comunicar su bondad a las creaturas al modo de semejanza (en cuanto es posible), de aquí toma razón que las creaturas sean diversas. Pero de aquí no se sigue necesariamente que [Dios comunique su bondad] según esta o aquella medida o según tal o cual número de cosas»<sup>250</sup>.

Tomás explica que lo necesario en los principios especulativos no es idéntico a la necesidad en los principios prácticos: mientras que, en lo especulativo, puesto el principio, se sigue necesariamente la conclusión, en lo práctico, puesto el fin, no se sigue necesariamente el medio, por ejemplo: queriendo construir una casa con techo de madera, no es necesario que la madera sea de abeto o roble<sup>251</sup>. A medida que descendemos de la necesidad en el orden práctico, nos acercamos a la conveniencia y finalmente llegamos a lo que depende de la simple voluntad o elección.

Recapitemos en orden lógico lo dicho hasta ahora: Dios por su bondad quiere crear un universo perfecto; el fin del universo es asemejarse a esa bondad divina; pero ninguna creatura es capaz de asemejarse completamente a la bondad infinita de Dios pues toda creatura es limitada, luego Dios quiere representar su bondad por medio de una multitud de creaturas de diversas especies, lo cual implica orden y gradación de perfección. La medida de esta multitud depende de la simple voluntad divina.

#### *La necesidad de las creaturas espirituales*

Una vez establecida la necesidad de multitud de entes de diversa especie, y que la medida de esa multitud no es necesaria, sigue averiguar qué especies de cosas son necesarias en tal multitud y si hay alguna especie de creatura de la cual el universo tenga necesidad para ser perfecto.

Entre la multitud de creaturas distintas, ocupan el primer lugar las substancias espirituales (hombres o ángeles). Tomás dedica un capítulo para mostrar que era necesario/conveniente

---

<sup>249</sup> lib. II, c. 41 n. 1168

<sup>250</sup> lib. III, c. 97 n. 2735

<sup>251</sup> Cf. lib. III, c. 97 n. 2734

(*oportuit*) para la perfección del universo que existieran creaturas intelectuales<sup>252</sup>. El verbo latino *oportere* ¿debe interpretarse como necesidad o conveniencia? Las expresiones de Tomás «*consequens fuit*»<sup>253</sup>, «*oportuit igitur ad consummatam universi perfectionem*» y «*necesse fuit ad creaturarum perfectionem*» y otras por el estilo que se repiten a lo largo del capítulo parecen decir más de necesidad que de conveniencia.

Primero Tomás se basa en la perfección del efecto que se consigue máximamente cuando éste alcanza o retorna a su causa por vía de semejanza. Así el universo, como efecto de Dios, se perfecciona por la semejanza. Pero este retorno a su principio no puede darse sino por la creatura intelectual, ya que la causa de producción de las creaturas es el Intelecto divino<sup>254</sup>.

Además, la perfección de la operación (perfección segunda) agrega algo sobre la perfección de la naturaleza (perfección primera). Luego, la semejanza para alcanzar la máxima perfección debía ser no sólo por naturaleza sino también por operación. El retorno al principio debe darse también por la operación espiritual, que es la única operación de Dios en sí mismo<sup>255</sup>. Convenía que las creaturas imitasen no sólo la operación sino también el modo de obrar de Dios. Dios obra por inteligencia y voluntad, luego la creatura debió ser inteligente y voluntaria<sup>256</sup>. Esta asimilación debe darse, en la medida que es posible a la creatura, según el mismo modo de ser que la forma del efecto tiene en el agente. Dios obra por forma intelectual; luego, debió haber creaturas que expresen (*exprimatur*), por su modo de ser intelectual, la forma del intelecto divino<sup>257</sup>. Conviene, para que la semejanza divina sea perfecta según todos los modos posibles, que sea no sólo en el ser sino también en el conocer<sup>258</sup>.

Como se ve, la argumentación de Tomás se basa en la perfección óptima del universo y el fin del mismo que es asemejarse a Dios. Si formulamos la pregunta “¿podía Dios crear un universo sin creaturas espirituales?”, la respuesta será que, considerando su potencia absoluta, sí; pero considerando su poder ordenado por su sabiduría y bondad hay que decir que no sería decente de él tal cosa. No sería decente de su sabiduría porque a la sabiduría corresponde ordenar, y el primer orden se toma por el fin, y crear un universo sin creaturas espirituales sería crear un universo que no pueda alcanzar su fin. Tampoco era decente de su bondad porque a ella corresponde crear algo sumamente perfecto teniéndose a sí misma como fin último. La necesidad de las creaturas espirituales viene de parte del universo mismo para alcanzar su fin,

---

<sup>252</sup> Cf. lib. II, c. 46 tit.

<sup>253</sup> lib. II, c. 46 n. 1229

<sup>254</sup> Cf. lib. II, c. 46 n. 1230

<sup>255</sup> Cf. lib. II, c. 46 n. 1231

<sup>256</sup> Cf. lib. II, c. 46 n. 1232

<sup>257</sup> Cf. lib. II, c. 46 n. 1233

<sup>258</sup> Cf. lib. II, c. 46 n. 1234

como una necesidad absoluta<sup>259</sup>, y de parte de Dios como una necesidad hipotética.

### La forma como principio de ordenación

Esta necesidad de las creaturas inteligentes para perfección del universo nos lleva a considerar sobre la forma como principio intrínseco de ordenación de las cosas. Santo Tomás nos dice que «*la razón del orden de las cosas se asume de la diversidad de formas*»<sup>260</sup>. A partir de la diversidad de formas, las cosas son superiores o inferiores. Luego, el primer orden entre las cosas se tomará necesariamente a partir de la mayor o menor perfección de su forma: «*hay, en efecto, un orden instituido divinamente en las cosas: que lo inferior sea movido, a través de lo superior, por Dios*»<sup>261</sup>. La oportunidad de este principio viene dada por la estructura metafísica de las mismas cosas. Una cosa debe pasar de la potencia al acto para alcanzar su perfección. Y nada pasa de la potencia al acto sino por algo en acto. De este modo, lo más perfecto perfecciona a lo menos perfecto actualizándolo. Y por eso, el bien de los inferiores consiste en ser regidos por los superiores. Los entes superiores, causas segundas del gobierno divino, tienen un gobierno participado de Dios por su semejanza divina. Y dado que el paso de la potencia al acto debe ser progresivo, es consecuente que las cosas ínfimas sean regidas por las que están inmediatamente sobre ellas, y éstas, a su vez, por otras superiores. Se establece así una cadena en el gobierno desde lo superior hacia lo inferior. Las creaturas espirituales, que están en el puesto superior, rigen todo el resto de las cosas<sup>262</sup>.

Por la primacía de las substancias intelectuales, el orden cae en primer lugar sobre ellas; de allí que son creadas inmediatamente por Dios<sup>263</sup> casi como lo intentado en primer lugar en el orden universal. Las substancias espirituales son las más perfectas, y, cuanto algo es más perfecto, tanto más participa del orden<sup>264</sup>. De aquí se sigue que «*el orden se encuentra más perfectamente en las cosas espirituales que en las corporales*»<sup>265</sup>. El orden de lo material a lo

---

<sup>259</sup> «Aunque todo dependa de la voluntad de Dios como de su primera causa, la cual no tiene necesidad al obrar sino por suposición de su propósito, sin embargo, no por eso excluye la necesidad absoluta de las cosas [...]. En efecto, hay en las cosas creadas algunas que simple y absolutamente es necesario que sean». lib. II, c. 30 n. 1063

<sup>260</sup> lib. III, c. 97 n. 2725

<sup>261</sup> lib. III, c. 99 n. 2747

<sup>262</sup> «Compete a la providencia divina que se conserve el orden en las cosas. Ahora, el orden congruo es que se descienda desde las cosas supremas hacia las ínfimas proporcionalmente. Es oportuno que la divina providencia llegue hasta las últimas cosas según cierta proporción. Esta proporción consiste en que, como las creaturas supremas están bajo Dios y son gobernadas por él, así las creaturas inferiores estén bajo las superiores y sean regidas por ellas. Entre todas las creaturas son supremas las intelectuales. Por lo tanto, la lógica de la divina providencia exige que las demás creaturas sean regidas por las racionales». lib. III, c. 78 n. 2535

<sup>263</sup> «Todas las partes principales del universo son creadas inmediatamente por Dios. No proviene una de la otra. Una substancia espiritual cualquiera pertenece a las principales partes del universo mucho más que el sol o la luna, porque cada una de ellas tiene especie propia y más noble que cualquier especie de las cosas corporales. Por lo tanto, ninguna de ellas es causada por otra, sino todas inmediatamente por Dios». lib. II, c. 98 n. 1832

<sup>264</sup> «Es necesario que, cuanto algunas cosas son más nobles en el universo, tanto más participen del orden, en el cual consiste el bien del universo». lib. III, c. 90 n. 2655

<sup>265</sup> lib. III, c. 89 n. 2649

espiritual se funda en el orden anterior y más primigenio de lo inferior a lo superior. Todo el universo material es regido por un principio básico de orden de lo corporal a lo espiritual: «*Todas las cosas corporales son administradas por las espirituales*»<sup>266</sup>. No debe entenderse este orden de lo material a lo espiritual como algo extrínseco a lo material o extraño a su bien. Las cosas corporales intentan, en la medida de lo posible, asemejarse a las incorpóreas; y este orden constituye su bien. La razón de esto está en el mayor bien que hay en las cosas incorpóreas, que lo corpóreo intenta imitar en cuanto le es posible<sup>267</sup>.

Dada la unidad del universo y la diferencia esencial entre lo corporal y lo espiritual es necesario que exista un orden entre ambas cosas; de lo contrario tendríamos dos universos en paralelo. Los astros, las plantas y los animales, todo está puesto en orden al hombre y existen en razón de él<sup>268</sup>. De aquí le viene al ser humano su puesto en el cosmos<sup>269</sup>. Santo Tomás, varios siglos antes de la teoría de la evolución, ya intuía que todo el movimiento de generación y corrupción de entes naturales que observamos se ordena, en última instancia, a la generación del alma humana, como una cierta cúspide de toda generación<sup>270</sup>.

El hombre es como un mediador entre lo corporal y lo espiritual, estando él compuesto de ambas cosas. De tal modo que el orden que hay dentro del hombre entre su cuerpo y su alma refleja de alguna el orden de todo el universo exterior<sup>271</sup>. El hombre es un microcosmos: compuesto de alma y cuerpo une en sí todo el universo corporal y espiritual. Las potencias animales le están sujetas al servicio del intelecto. El hombre es en el orden universal como un horizonte donde se une lo espiritual y corporal<sup>272</sup>. Él está regido tanto por los ángeles, en cuanto espiritual,

---

<sup>266</sup> lib. III, c. 90 n. 2654

<sup>267</sup> «La substancia corporal se ordena a la espiritual como a su bien, pues hay en ésta una bondad más plena a la cual intenta asemejarse la substancia corporal, porque todo lo que existe desea lo mejor en cuanto es posible». lib. I, c. 42 n. 340

<sup>268</sup> «Si Dios quiso que haya animales y plantas, fue lo debido que hiciera los astros por los cuales son conservados. Y si quiso que exista el hombre, fue conveniente hacerle plantas y animales y otras cosas de ese estilo que el hombre necesita para ser perfecto». lib. II, c. 28 n. 1060

<sup>269</sup> «El hombre -que es conducido por la fe a Dios como hacia su último fin- por ignorar la naturaleza de las cosas y, por consiguiente, su lugar correspondiente en el universo, se considera por debajo de algunas criaturas a las que es superior, como es patente en quienes subordinan la voluntad de los hombres a los astros, [...] lo cual rebaja la dignidad humana». lib. II, c. 3 n. 868

<sup>270</sup> «El último fin de toda generación es el alma humana; y a esto tiende la materia como a su forma última. Entonces, los elementos son para los cuerpos mixtos, éstos a su vez son para los vivientes, entre los cuales las plantas están para los animales, y los animales para el hombre. El hombre es el fin de toda la generación». lib. III, c. 22 n. 2030

<sup>271</sup> «Puesto que el hombre tiene intelecto, sentido y virtud corporal, estas cosas se ordenan en él entre sí según la disposición de la divina providencia a semejanza del orden que se encuentra en el universo». lib. III, c. 81 n. 2568

<sup>272</sup> «Lo que se hace por la salvación del hombre, por estar éste constituido de naturaleza espiritual y corporal, casi como cierto horizonte que tiene ambas naturalezas, parece ser pertinente a toda creatura. Pues las criaturas corporales inferiores parece estar puestas para uso del hombre y en cierto modo le están sujetas. Y las criaturas espirituales superiores, es decir los ángeles, tienen en común con el hombre la consecución del fin último». lib. IV, c. 55 n. 3936

como por los astros, en cuanto que es corporal<sup>273</sup>. Está regido por los ángeles en cuanto que éstos lo persuaden a obrar mostrando algo bueno de ser hecho<sup>274</sup>, e iluminan su inteligencia para la ciencia<sup>275</sup>. Está regido por los astros en cuanto que éstos disponen su cuerpo moviéndolo a elegir según el modo en que mueve la pasión.

«De este modo podemos considerar una maravillosa conexión entre las cosas. En efecto, siempre encontramos que lo inferior del género superior linda con lo superior del género inferior, como ciertas cosas ínfimas en el género de los animales apenas exceden la vida de las plantas, como por ejemplo las ostras, que son inmóviles y solamente tienen tacto y se adhieren a la tierra como si fueran plantas. Por eso, dice el beato Dionisio que la sabiduría divina ha unido los lindes de los principios superiores con los inferiores. Entonces, se puede tomar algo supremo en el género de lo corpóreo, es decir, el cuerpo humano, complexionado equitativamente, que roza con lo ínfimo del género superior, esto es, el alma humana, la cual tiene el último grado en el género de las substancias intelectuales, lo cual puede percibirse por su modo de entender. Y de aquí es que se dice que el alma intelectual es casi como un horizonte o lindero de lo corpóreo y lo incorpóreo, en cuanto que es substancia incorpórea pero forma de un cuerpo»<sup>276</sup>.

Ahora bien, el orden de lo corporal a lo espiritual no se tiene en todas las cosas corporales del mismo modo: hay algunas que tienen un orden indispensable al hombre para el conocimiento, el uso o la subsistencia, hay otras que simplemente están para ornato del universo material. En el universo hay partes esenciales o necesarias y otras simplemente ornamentales<sup>277</sup>. Algunas cosas, por ser principales, rigen a otras. Los astros rigen los movimientos de corrupción y generación de los entes terrestres<sup>278</sup>. Y entre estos inferiores, los animales están sobre las plantas por tener conocimiento sensible<sup>279</sup>. Entre los seres carentes de conocimiento uno está sujeto al otro según tiene mayor virtud en el obrar. La razón está en que, por carecer de conocimiento, su participación en el orden providencial es tan solo ejecutiva<sup>280</sup>.

---

<sup>273</sup> «[...] el hombre está ordenado según el cuerpo bajo los cuerpos celestes, según el intelecto bajo los ángeles y según la voluntad bajo Dios». lib. III, c. 92 n. 2668

<sup>274</sup> «Ninguna substancia creada puede mover a la voluntad sino mediante el bien del intelecto. Esto ocurre en tanto que le manifiesta que algo es bueno de ser hecho, en lo cual consiste persuadir. Luego, ninguna substancia creada puede obrar en la voluntad o ser causa de nuestras elecciones sino al modo de persuasión». lib. III, c. 88 n. 2638

<sup>275</sup> Cf. lib. III, c. 79 n. 2543

<sup>276</sup> lib. II, c. 68 n. 1453

<sup>277</sup> «La perfección del universo, aunque depende necesariamente de algunos bienes particulares que son partes esenciales del universo, no depende necesariamente de otros, pero sin embargo éstos añaden alguna bondad y decoro al universo, como las cosas que están solamente para protección o adorno de las otras partes del universo». lib. I, c. 86 n. 722

<sup>278</sup> Cf. lib. III, c. 82

<sup>279</sup> «Los animales brutos, a pesar de que carecen de intelecto, dado que tienen algún conocimiento, son preferidos a las plantas y a las cosas que carecen de conocimiento según el orden de la divina providencia». lib. III, c. 81 n. 2566

<sup>280</sup> «Las cosas que participan de mayor virtud de la divina providencia ejecutan la divina providencia en aquellas cosas que participan menos. Y las creaturas participan más que otras de ella, pues como para la providencia se requiere tanto la disposición del orden (que se hace mediante la virtud cognoscitiva), como la ejecución (que se hace por la virtud operativa), las creaturas racionales participan de ambas virtudes, en cambio, el resto de las creaturas participan solamente de la virtud operativa. Por lo tanto, a través de las creaturas racionales todas las otras creaturas son regidas bajo la providencia divina». lib. III, c. 78 n. 2536 (y también lib. III, c. 81 n. 2567)

## Fin del universo: entre el individuo y el bien común

Dado que, como dice Santo Tomás, «*estrictamente el nombre de sabio se reserva solo a aquél cuya consideración versa acerca del fin del universo*»<sup>281</sup>, para culminar nuestro estudio, pasemos a indagar sobre el fin<sup>282</sup> del orden del universo. Este capítulo nos permitirá abordar radicalmente la cuestión planteada al comienzo de nuestra tesis: cómo sostener al mismo tiempo la primacía del bien común que es el orden del universo y el bien irreductible que son las creaturas intelectuales, de las cuales -como hemos visto- precisa el mismo orden universal para alcanzar su perfección. O, en otros términos: que Dios quiera a las substancias espirituales por sí mismas y que sin embargo pueda permitir su defecto en orden al bien común del todo.

A lo largo de la SCG Tomás da dos grandes caracterizaciones del fin último del orden del universo: una, la asimilación a la bondad divina, y la otra, la manifestación de la verdad divina.

Dios gobierna todo lo creado destinándolo a un fin que es su Bondad. Y las creaturas alcanzan ese fin por vía de semejanza. Por lo cual Tomás afirma que «*la perfección de la universalidad de las creaturas consiste en la semejanza a Dios*»<sup>283</sup>. El universo está ordenado para imitar tanto cuanto pueda la perfección de Dios.

«Todas las cosas creadas son ciertas imágenes del primer agente, es decir, Dios; en efecto, todo agente obra algo semejante a sí. Y la perfección de la imagen está en que represente a su ejemplar a través de la semejanza a él: en efecto, para eso se constituye una imagen. Todas las cosas están, entonces, para conseguir la semejanza divina como fin último suyo»<sup>284</sup>.

Así como Dios comunica su bien a las creaturas, así las creaturas superiores comunican su bien a las inferiores y las espirituales rigen a las corporales. La creatura intelectual es la que más se asemeja a la Bondad divina:

«Cada cosa tiende a la divina semejanza como a su propio fin. Aquello por lo cual cada cosa máximamente se asemeja a Dios es, entonces, su último fin. Y a Dios se asemeja máximamente la creatura intelectual por el hecho de que es intelectual. Tiene, en efecto, con preeminencia sobre el resto de las cosas esta semejanza, y esta semejanza incluye a todas las otras semejanzas»<sup>285</sup>.

Por otro lado, Tomás habla de la verdad divina como fin del universo. Esta caracterización, con la cual Tomás da inicio a la SCG, es la principal por varias razones. En primer lugar, que el orden dice relación inmediata a la sabiduría, y, por lo tanto, a la verdad:

«Entre la multitud de significados [...], comúnmente se dice sabio a quien ordena las cosas directo y las gobierna bien. De donde, entre otras cosas que los hombres piensan del sabio, el filósofo agrega que es propio del sabio ordenar. Ahora, es necesario que la regla de gobierno y ordenación de todos los que van a ser ordenados a un fin sea asumida a partir del fin sumo, pues sólo entonces una cosa se dispone optimamente cuando se ordena convenientemente a su fin; el fin, en efecto, es el bien para cada uno. [...] Y el fin último de cada cosa es el intentado por el primer autor o motor suyo. Y

---

<sup>281</sup> lib. I, c. 1 n. 3

<sup>282</sup> Sobre el fin como causa en santo Tomás: L. S. FERRO, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás* (tomo II, capítulo V: la causa final)

<sup>283</sup> lib. II, c. 46 n. 1233

<sup>284</sup> lib. III, c. 19 n. 2007

<sup>285</sup> lib. III, c. 25 n. 2062

el primer autor o motor del universo es el intelecto [...]. Luego, es necesario que el fin último del universo sea un bien del intelecto. Y esto es la verdad. Luego, es necesario que la verdad sea el fin último de todo el universo, y que principalmente sobre ella verse la consideración del sabio. Y por eso, a fin de manifestar la verdad, la divina sabiduría atestigua haber venido al mundo revestida de carne, según dice Jn 18,37: *Yo he nacido para esto, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad*. Pero el filósofo [Aristóteles] determina que también la filosofía primera es ciencia de la verdad, y no de cualquiera, sino de esa verdad que es origen de toda otra verdad, es decir, la que compete al primer principio de ser de todo. De donde también su verdad es principio de toda verdad; pues así es la disposición de la cosas en la verdad: como [es su disposición] en el ser»<sup>286</sup>.

El hecho de que la regla del orden se asuma desde el fin no debe engañarnos, porque si bien lo que tiene razón de fin es el bien, sin embargo, el bien del que se trata aquí es de tipo intelectual: la verdad. El fin de cada ente es el intentado por su autor. Y el primer autor del universo es el Intelecto. Y como todo agente obra algo semejante así, se tiene en última instancia a sí mismo como fin<sup>287</sup>; de donde el intelecto será el fin del universo. Evidentemente, no se trata aquí de cualquier verdad, sino de la verdad divina<sup>288</sup>, aquella verdad que es origen de toda otra verdad; aquella verdad que se dice verdad por antonomasia<sup>289</sup>; aquella verdad sobre el Primer Principio del ser de todas las cosas.

Otra razón por la cual Tomás habla de la forma del universo como manifestación de la verdad es esta: Si bien en Dios su intelecto y su voluntad se identifican realmente, sin embargo, nosotros, por nuestro modo de conocer, los distinguimos de razón con fundamento en la realidad<sup>290</sup>. Atribuimos distintos nombres a Dios por las distintas concepciones nuestras tomadas de las perfecciones que son múltiples en las creaturas. Dado que en las cosas el intelecto antecede a la voluntad, será mejor expresar la razón del orden universal en el bien del intelecto que es la verdad<sup>291</sup>.

Tomás ha hecho una síntesis entre los dos modos de expresar la razón del orden del universo. La creatura alcanza su última perfección cuando retorna a su principio. El modo de retornar de la creatura a su principio es por vía de asimilación al principio. El principio de las creaturas es el Intelecto divino. Luego las creaturas alcanzan su perfección asimilándose al Intelecto divino, que es la Verdad primera. La asimilación a Dios de la creatura intelectual es superior a la de

---

<sup>286</sup> lib. I, c. 1 n. 4-5

<sup>287</sup> «todo agente intenta algo semejante a sí». lib. III, c. 23 n. 2035 y «todo agente obra por un fin propio conveniente para sí.» lib. III, c. 162 n. 3324

<sup>288</sup> Cf. lib. I, c. 62 n. 515

<sup>289</sup> «[...] la verdad divina, que es antonomásticamente la verdad». lib. I, c. 1 n. 7

<sup>290</sup> lib. I, c. 31 n. 282 y lib. I, c. 35 nn. 299-300

<sup>291</sup> «Entre todas las partes del hombre, el intelecto es el motor superior. Pues el intelecto mueve al apetito proponiéndole su objeto; el apetito intelectual, que es la voluntad, mueve a los apetitos sensitivos, que son el irascible y el concupiscible, de donde no obedecemos a los deseos si no asiste el imperio de la voluntad; y el apetito sensitivo, adviniendo el consentimiento de la voluntad, mueve pronto al cuerpo. Por lo tanto, el fin del intelecto es el fin de todas las acciones humanas. Y el fin y bien del intelecto es la verdad, y por consiguiente el fin último es la verdad primera». lib. III, c. 25 n. 2064



las inferiores aunque en las inferiores se dé alguna participación de intelectualidad aunque bajo otra razón: como el obrar por un fin es una inclinación inscrita en la naturaleza de los elementos físicos que carecen de conocimiento, o de los animales que carecen de conocimiento intelectual. Luego es necesario para la perfección del universo que la asimilación sea lo más posible según el mismo modo de ser que tiene la causa, que es intelectual. Y como Dios contiene todas las cosas, la creatura deberá asimilarse también en esto. Los cuerpos no contienen todo, sino algunas cosas. Sólo la creatura intelectual refleja a Dios en tanto que puede contener por el conocimiento todas las cosas. Además, la asimilación de la creatura a la Bondad de Dios no se limita al ámbito de la naturaleza, sino que también debe darse en la operación:

«La perfección segunda añade algo en las cosas sobre la perfección primera. Y como el ser y la naturaleza de la cosa se considera según según la perfección primera, así la operación se considera según la perfección segunda. Fue necesario, por lo tanto, para la perfección consumada del universo que hubieran algunas creaturas que regresaran a Dios no solamente según semejanza de naturaleza, sino también por la operación. Lo cual no podía ser sino por un acto de intelecto y voluntad, porque tampoco el mismo Dios tiene otra operación en sí mismo»<sup>292</sup>.

Se aprecia que la intelectualidad como conocimiento de la verdad primera tiene una primacía sobre el mero asemejarse a Dios. Y es que la razón de semejanza implica solamente el tener la unidad formal pero no el modo en que se da esa semejanza (la cual puede ser -por ejemplo- por simple imitación extrínseca sin poseer realmente la esencia de lo imitado). En cambio, la operación intelectual implica en su razón no solamente la unidad esencial con lo conocido (la semejanza), sino también el modo más perfecto de tener esa semejanza; a saber por posesión intelectual. Esta posesión es fundamental para alcanzar en sí mismo el fin último: Dios, y no su semejanza en las creaturas. Pues la semejanza participada no es Dios en sí mismo. Ahora bien, la consumación del universo es alcanzar la bondad divina en sí misma y no su participación en creatura alguna. Por eso, Tomás dirá que *«solamente la creatura intelectual alcanza con su operación al mismo fin último del universo, a saber: conociendo y amando a Dios; mientras que las otras creaturas no pueden alcanzar el fin último sino por alguna participación de la similitud de aquél»*<sup>293</sup>. Y más explícitamente: *«Algo se une más cercanamente a Dios por el hecho de que alcanza de alguna manera a la misma substancia de aquél, lo cual se lleva a cabo cuando alguien conoce algo sobre la substancia divina, más que cuando consigue alguna semejanza de él»*<sup>294</sup>.

#### *Doble fin de todas las cosas*

Si se presta atención, se notará que hasta ahora hemos hablado de una doble ordenación de todas las cosas: una hacia la bondad de Dios y otra hacia el orden universal; como en estas dos

---

<sup>292</sup> lib. II, c. 46 n. 1231

<sup>293</sup> lib. III, c. 111 n. 2855

<sup>294</sup> lib. III, c. 25 n. 2056

afirmaciones: «Dios ordena por su providencia todas las cosas a la bondad divina como fin»<sup>295</sup>, y «lo mejor [...] es el orden del universo, hacia el cual se ordenan todos los bienes particulares como hacia su fin»<sup>296</sup>.

Si no queremos dar en un sin sentido, es necesario que encontremos a su vez un orden entre estas dos finalidades. Tomás se basa en la distinción aristotélica de orden de las partes al todo y orden del todo a otro.

«Según el filósofo (Metaf. XI) en el universo se encuentra un doble bien de orden: uno según el cual todo el universo se ordena a aquello que está fuera del universo, como el ejército se ordena al jefe; otro según el cual las partes del universo se ordenan entre sí, como también las partes del ejército. El segundo orden es a causa del primero. Dios, por el hecho de que se quiere como fin último, quiere las otras cosas que se ordenan a él como fin. Quiere por lo tanto, el bien del orden de todo el universo en Él mismo y el bien del orden del universo según las partes entre sí»<sup>297</sup>.

El orden del universo hacia Dios es el primer orden, ya que la bondad de Dios es el fin último. Es un orden trascendente hacia algo que no es el universo. El orden de las partes al todo es secundario por fundarse en el orden del todo a su fin último. Se trata de un orden inmanente al todo. Algo se encuentra ordenado al bien del orden del universo por ordenarse al fin último, aunque de hecho no se ordene al fin último sino por su orden como parte al todo (como es el caso de las cosas inferiores al hombre).

Ahora bien, el orden del universo según las partes entre sí, por ser como la forma última y lo más perfecto, se encuentra inmediatamente ordenado al fin último que es Dios, de tal modo que no es posible encontrar un fin medio entre ambos.

«Uno cualquiera que intenta algún fin, cuida más aquello que es más cercano al fin último porque éste es también el fin de los otros. El fin último de la divina voluntad es su bondad, a la cual el bien del orden de todo el universo es lo más cercano en las cosas creadas, pues al mismo se ordenan como a su fin todo bien particular de esta o aquella cosa, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto. De donde también una parte cualquiera es en razón de su todo. Por lo tanto, aquello que más cuida Dios en las cosas creadas es el orden del universo»<sup>298</sup>.

La expresión “lo más cercano” (*propinquissimum*) debe entenderse en su sentido superlativo absoluto, es decir, no hay nada entre el orden del universo y la bondad divina. De allí que sea lo primero buscado por la Providencia. En alguna ocasión Tomás habla del orden de las partes del universo como el fin de la producción de las cosas<sup>299</sup>, no debe entenderse esto como escindido del orden ulterior del universo a Dios. Las partes del universo se ordenan a la bondad divina mediante el orden del universo. ¿Significa esto, entonces, que el hombre, parte del universo, no se ordena directamente a Dios como a su fin último sino sólo por medio del orden universal? Esta cuestión se ha debatido encendidamente en el tomismo de mediados del siglo

---

<sup>295</sup> lib. III, c. 97 n. 2724

<sup>296</sup> lib. I, c. 71 n. 608

<sup>297</sup> lib. I, c. 78 n. 663

<sup>298</sup> lib. III, c. 64 n. 2393

<sup>299</sup> Cf. lib. II, c. 39 n. 1157

XX<sup>300</sup>. No podemos aquí refrendar las diferentes posturas e interpretaciones de los tomistas. Simplemente nos limitaremos a exponer las principales líneas de solución al problema dadas por Tomás en la SCG y a partir de ellas dar nuestro humilde parecer al respecto. Comencemos desarrollando brevemente el fin último del hombre.

Todas las cosas tienen por fin asemejarse a Dios<sup>301</sup>. Y las cosas tienden a su fin mediante su acción o movimiento<sup>302</sup>, es decir, mediante su operación<sup>303</sup> que las constituye en causa<sup>304</sup>. Entre las operaciones, las inmanentes son mejores que las transeúntes, porque implican la perfección en acto del operante<sup>305</sup>. Y entre las operaciones inmanentes, las mejores son la de la substancia espiritual. La creatura espiritual alcanza a Dios por su propia operación de entender<sup>306</sup>. Alcanzando a Dios por el entender, el hombre se hace más cercano y semejante a él, que es el fin. De donde la creatura espiritual tiende al conocimiento divino como a su fin último. En el orden natural todas las artes se ordenan a las ciencias especulativas. Y entre las ciencias especulativas la mejor es la ciencia divina o filosofía primera. El intelecto es el motor superior en el hombre, y el fin del motor superior es el fin de todo lo ordenado bajo él (primero la voluntad, luego los apetitos sensitivos y por último los movimientos corporales). De ahí que todas las acciones humanas tienen por el fin el fin del intelecto. Tomás concluye:

«El fin y el bien del intelecto es la verdad, y por consiguiente la primera verdad es el último fin. Por lo tanto, el fin último de todo el hombre, de todas sus operaciones y deseos, es conocer a la verdad primera que es Dios»<sup>307</sup>.

La felicidad del hombre está en la contemplación de Dios<sup>308</sup>. Pero el conocimiento natural que se adquiere de Dios por demostración no puede ser la felicidad última del hombre porque se basa principalmente en la vía negativa según la cual sabemos más qué no es Dios que qué es, además este conocimiento es siempre mejorable, puede ir mezclado al error o la ignorancia, posee gran incertidumbre y no aquieta totalmente el apetito de saber<sup>309</sup>. Sólo en el conocimiento

---

<sup>300</sup> J. H. WRIGHT, *The order of the universe in the theology of st. Thomas Aquinas*. pp. 118-132

<sup>301</sup> Cf. lib. III, c. 19 n. 2004

<sup>302</sup> Cf. lib. III, c. 19 n. 2008

<sup>303</sup> Cf. lib. III, c. 21 n. 2018

<sup>304</sup> Cf. lib. III, c. 21 nn. 2022-2023

<sup>305</sup> Cf. lib. III, c. 22 n. 2025

<sup>306</sup> Cf. lib. III, c. 25 n. 2055

<sup>307</sup> lib. III, c. 25 n. 2064

<sup>308</sup> Cf. lib. III, c. 37

<sup>309</sup> Cf. lib. III, c. 39

de Dios en sí mismo puede consistir la felicidad última del hombre. Evidentemente, no podemos alcanzar en esta vida ese conocimiento<sup>310</sup> ni por nuestras fuerzas<sup>311</sup>. Ninguna especie inteligible creada puede representar a Dios en sí mismo<sup>312</sup>. Dios sólo puede ser conocido en sí mismo por su esencia<sup>313</sup>. Este conocimiento es directo, sin ningún medio y en él consiste el fin último y felicidad del hombre.

Volvamos ahora a nuestra pregunta, ¿el hombre se ordena o no directamente a Dios como a su fin último<sup>314</sup>? En caso de respuesta afirmativa, ¿cómo se concilia esto con su orden como parte al orden del universo como fin? Tomás ha captado, a diferencia -por ejemplo- de san Alberto magno<sup>315</sup>, la dificultad que allí se encuentra. Su solución parte del papel que juega la substancia espiritual en el orden universal.

«Siempre que haya cosas ordenadas a algún fin, y alguna entre ellas no pueda llegar al fin por sí misma, es necesario que esa esté ordenada a aquellas que consiguen el fin, las cuales se ordenan al fin por sí mismas, como el fin del ejército es la victoria, que los soldados alcanzan por su propio acto peleando, y solamente ellos son buscados por sí mismos en el ejército, y todos los demás asignados a otros trabajos (por ejemplo, cuidar los caballos o preparar las armas), son buscados en el ejército a causa de los soldados. Ahora, consta por lo ya dicho que el fin último del universo es Dios, a quien sólo una naturaleza intelectual alcanza en sí mismo, esto es, conociéndolo y amándolo. Por lo tanto, solamente la criatura intelectual es buscada por sí misma en el universo, y todas las otras cosas son buscadas para ella»<sup>316</sup>.

Es decir, la substancia espiritual alcanza por sí misma a Dios, en cambio las otras cosas como los astros, los animales y las plantas no lo alcanzan por sí mismas, sino por otro, a saber, por el hombre. Los entes materiales, inferiores al hombre, no tienen un orden inmediato a Dios, sino que se ordenan a otro para ordenarse a Dios. No así la substancia espiritual.

«En un todo cualquiera las partes principales son requeridas en razón de ellas mismas para la constitución el todo; en cambio, las otras [partes son requeridas] para la conservación o alguna mejora de ellas. Y entre todas las partes del universo las criaturas intelectuales son las más nobles porque acceden más a la semejanza divina. Luego, las naturalezas intelectuales son procuradas por la divina providencia en razón de ellas mismas, en cambio, todas las otras cosas [son procuradas] en razón de ellas»<sup>317</sup>.

Que la criatura espiritual sea buscada por sí misma significa que ella es lo último en el mismo orden universal y a la cual se ordenan todas las demás partes. Pero esto no implica sustraerla de ordenarse ella misma a la perfección del todo del universo de cual es parte:

«Si bien decimos que las substancias intelectuales son ordenadas a causa de ellas mismas por la providencia divina, no por eso pensamos que ellas mismas no estén referidas ulteriormente a Dios y

---

<sup>310</sup> Cf. lib. III, c. 48

<sup>311</sup> Cf. lib. III, c. 52

<sup>312</sup> Cf. lib. III, c. 49 n. 2270

<sup>313</sup> Cf. lib. III, c. 51

<sup>314</sup> Dejaremos de lado, a fin de simplificar, si la visión beatífica de la esencia divina como fin último del hombre se trata de un tema estrictamente teológico o filosófico. De cualquier manera, nos servirá para esclarecer el vínculo del fin natural del hombre, según es posible en esta vida, y la ordenación del mismo al universo.

<sup>315</sup> WRIGHT, *The order of the universe in the theology of st. Thomas Aquinas*. pp. 22 y 27-28

<sup>316</sup> lib. III, c. 112 n. 2858

<sup>317</sup> lib. III, c. 112 n. 2859

a la perfección del universo. Sino que se dice que son procuradas por ellas mismas y las demás para ellas, porque los bienes que les tocan en suerte de la divina providencia no les son dados para utilidad de otro; al contrario, lo que se da a los otros es cedido por disposición divina para utilidad de las intelectuales»<sup>318</sup>.

Las substancias espirituales también se ordenan a la perfección del orden universal, pero como lo último de él. Las creaturas espirituales son buscadas por ellas mismas como algo último en razón de su capacidad intelectual, por la cual pueden contener en sí a todo el universo y alcanzar a Dios:

«Es manifiesto que todas las partes se ordenan a la perfección del todo; en efecto, no es el todo para las partes, sino las partes para el todo. Y la naturaleza intelectual tiene mayor afinidad al todo que las otras naturalezas, porque cualquier substancia intelectual es en cierto modo todas las cosas, en cuanto que con su intelecto puede comprender todo lo que es, mientras que cualquier otra substancia participa del ser sólo particularmente. Por lo tanto, es conveniente que Dios provea las otras substancias para las substancias intelectuales»<sup>319</sup>.

De aquí que ordenarse a la perfección del universo es para la substancia espiritual, en cierto modo, ordenarse a sí misma, ya que ella es la principal beneficiaria del mismo. Hemos dicho que la razón del orden del universo es la manifestación de la verdad divina, pues bien, la creatura espiritual tiene por fin conocer la verdad divina. La ordenación del hombre al universo no implica para él ser mediatizado a otros entes y no poder tener a Dios por fin último inmediato, ya que -recordemos- el orden universal es lo más cercano a la Bondad divina, que es el fin último. Ahora bien, la creatura espiritual participa de este orden en su totalidad al poseerlo espiritualmente por el conocimiento. Y como el orden universal se ordena inmediatamente a Dios como a su fin último, lo mismo el hombre, como partícipe último de ese orden universal, dice orden inmediato a Dios. Ilustremos esto con un ejemplo: en una escalera, el fin de la escalera es llegar a la planta alta, el orden que se establece entre los escalones de la escalera es el bien común u orden de la escalera como todo y a lo que se ordenan todos los escalones. Pero el primer escalón no se ordena a la planta alta sino mediante el segundo, el segundo mediante el tercero, y así. En cambio el último escalón está inmediatamente ordenado a la planta alta. Para el último escalón estar ordenado a la planta alta y al orden de toda la escalera es exactamente una y la misma cosa, solamente que bajo aspectos diversos: a toda la escalera como lo último de ella, a la planta alta como lo inmediatamente anterior. Y esto se evidencia si consideramos que el orden de las partes no existe sino por el orden al fin último; y como debe haber proporción entre lo ordenado y el fin, es necesario que entre las partes haya alguna que, por estar inmediatamente en contacto con el fin último, sea la conexión proporcionada entre las restantes partes y el fin; y, por lo tanto, aquello por lo cual se ordenan las restantes partes del todo. Para

---

<sup>318</sup> lib. III, c. 112 n. 2865

<sup>319</sup> lib. III, c. 112 n. 2860

la creatura espiritual ordenarse al orden del universo como fin significa esto: ser aquello por lo cual se ordenan al fin el resto de las cosas inferiores. No se malinterprete la ordenación directa a Dios en sentido individualista: siendo Dios el bien común, quien se ordena directamente a él, está por lo mismo ordenado al bien de todo el universo.

Con respecto a las cosas inferiores al hombre, no hay oposición entre que se ordenen al todo y al hombre, ya que son, por lo mismo que acabamos de exponer, dos fines compatibles:

«Y no es contrario a lo que se acaba de explicar el hecho de que todas las partes del universo se ordenen a la perfección del todo. En efecto, todas las partes se ordenan a la perfección del todo así: en cuanto que una está al servicio de la otra; por ejemplo en el cuerpo humano el pulmón pertenece a la perfección del cuerpo porque sirve al corazón, y por eso no hay oposición entre que el pulmón sea para el corazón y para todo el animal. Y similarmente, no hay oposición entre que las otras naturalezas sean para las intelectuales y para la perfección del universo; pues si faltara lo que requiere la perfección de la substancia intelectual, el universo no sería completo»<sup>320</sup>.

Algo análogo cabe decir respecto del hombre. Éste se ordena directamente a Dios por la visión de su esencia, porque es una visión sin mediación de creatura alguna y por lo tanto independiente del orden universal en cuanto al modo, pero esa visión no se concede sino como consumación del gobierno divino y, por tanto, en el marco del orden universal como lo más perfecto del mismo a que puede llegar la creatura espiritual: por ejemplo, como premio a los justos por su fe en Cristo, lo cual supone todo el orden universal. La visión de la esencia divina no saca al hombre del orden universal sino que lo perfecciona en él. El fin del orden universal es la manifestación de la verdad divina, y esa manifestación se alcanza principalmente adquiriendo la semejanza divina por vía intelectual. Al ser la creatura intelectual la que mejor copia la imagen de Dios, es la que está más cerca del fin último; y alcanzar la visión de Dios es alcanzar la máxima semejanza divina y manifestación de su verdad. Lo mismo plantea Tomás, desde la perspectiva del conocimiento humano, acerca del orden del universo. El hombre tiene apetito de conocer todas las cosas y el orden entre ellas, y este apetito se aquietará con la visión divina, por la cual conocerá todo. Así ambos órdenes del hombre al universo y a Dios se sintetizan armónicamente:

«Puesto que la visión de la substancia divina es el fin último de cualquier substancia intelectual, y cuando una cosa llega a su fin último se aquietan su apetito natural, es necesario que el apetito natural de la substancia intelectual se aquieten totalmente viendo a la substancia divina. Pertenece al apetito natural del intelecto que conozca los géneros y las especies y las virtudes de todas las cosas y todo el orden del universo, lo cual es demostrado por el esfuerzo humano en conocer cada una de estas cosas. Por lo tanto, cualquiera viendo la substancia divina conoce todas estas cosas»<sup>321</sup>.

El hombre se ordena directamente a Dios en cuanto que es una parte del orden universal y no considerado aisladamente de él. De esta manera podemos conciliar que el orden del universo es lo óptimo con una frase como ésta: *«entre las cosas creadas nada puede ser mayor que la*

---

<sup>320</sup> lib. III, c. 112 n. 2863

<sup>321</sup> lib. III, c. 59 n. 2346

*salud de la creatura racional, que consiste en la fruición de la bondad divina»<sup>322</sup>. La fruición divina, en cuanto algo de la creatura, es lo mejor del mismo orden del universo. Para el hombre, ordenarse a la perfección del todo significa ordenarse a la fruición de la bondad de Dios, lo cual redundará en beneficio de todos.*

Hemos tratado el problema lindando con lo teológico sobrenatural, porque en ese ámbito el problema es mucho más radical que en la filosofía. A partir de estas distinciones podemos análogamente hablar en el orden natural.

Evidentemente, no se ha eliminado por completo la tensión que puede existir en el hombre entre su ordenación a la perfección del universo y a Dios. Así, por ejemplo, sigue latente la posibilidad de que Dios permita el mal moral de los injustos para bien de la paciencia de los justos. Obviamente, esto no significa una utilización de los hombres malos como medio para bien de los justos, pues la misma maldad de los injustos cedería en su favor si se convirtieran en justos. De donde la misma permisión de la injusticia, por ser parte del bien común que es el orden universal, es también en beneficio de los malos, si quisieran beneficiarse de ella. Y las mismas penas eternas serán aplicadas en vistas del orden universal, aunque los condenados no gocen de él; ciertamente porque se han sustraído voluntariamente del goce de él, aunque de hecho, en cuanto las penas recaen sobre ellos, colaboren con él.

«Hay que conceder que las penas no son infligidas por Dios en razón de ellas mismas, como si Dios se deleitara en ellas, sino en razón de otra cosa: a saber, para imponer orden a las creaturas, en el cual consiste el bien del universo. [...] Por lo tanto, Dios inflige penas eternas a ciertos pecados para que se conserve el debido orden en las cosas, orden que demuestra su sabiduría»<sup>323</sup>.

No identificándose con el orden universal, las creaturas espirituales pueden sustraerse de aprovecharlo sin destruirlo ni sustraerse de él. Un hombre condenado jamás alcanzará su fin último como individuo; pero, recibidas las penas de la justicia de Dios, habrá alcanzado el fin como parte del orden del universo, fin que es manifestar la verdad divina. Aquí puede aplicarse la distinción de Tomás entre fin propio y fin común<sup>324</sup>. Todas las cosas tienen un fin último en común que es la bondad divina; pero este fin último lo alcanzan de modo diverso, por lo cual tienen fines particulares propios. El universo como un todo no puede fallar en alcanzar el fin último común a todos, pero un ente particular puede no alcanzar su fin último propio.

---

<sup>322</sup> lib. IV, c. 55 n. 3940

<sup>323</sup> lib. III, c. 144 n. 3185

<sup>324</sup> «Dado que una cosa cualquiera alcanza su fin propio por su operación propia, es necesario que también los fines propios se diversifiquen en las cosas, aunque el fin último sea común a todos». lib. III, c. 97 n. 2727

## Conclusión

Aquí concluye nuestro recorrido acerca de la enseñanza del aquinate sobre el orden del universo. El lector atento habrá percibido el ingente número de cuestiones y problemáticas que supone hablar de un orden del universo. Evidentemente no era nuestra tarea plantearlas a todas ni resolverlas. Hemos optado, según lo permitían los estrechos límites de una tesis, por perfilar nuestro estudio hacia la problemática acerca del bien común del universo y las creaturas espirituales. Para esto fue necesario antes desarrollar según un orden filosófico la doctrina sobre el orden universal que se encuentra dispersa en la *Suma contra Gentiles* según un orden teológico.

Existe un orden del universo pues el universo es obra de Dios quien dispone todo por inteligencia y voluntad siendo imposible que haga algo al margen de su intención. Al quererse a sí mismo como fin último Dios ordena todas las cosas hacia sí. De este orden de todo hacia él surge el orden de las partes del universo entre sí. La Suma Bondad no hace una obra imperfecta ni indecente de ella. Dios quiere con necesidad absoluta su bondad divina como fin de todas las cosas. El amor de Dios a si mismo es el fundamento de que todo lo que existe se ordene a él. De allí que el fin de todas las cosas esté en asemejarse a esa Bondad. Y como esa asimilación no puede darse perfectamente por ninguna creatura finita, Dios crea una multitud de creaturas de graduada perfección en razón de lo cual tienen diversa especie y existe entre ellas un orden descendente desde lo más perfecto hasta lo menos perfecto, a fin de obtener por todas juntas una mayor semejanza divina que por cualquiera aisladamente. Por lo cual, este orden es lo inmediatamente cercano a la Bondad divina, lo más perfecto y lo mejor de todo, querido por Dios con necesidad hipotética de decencia, es decir, como la obra más decente de ser hecha por él que es el Sumo Bien. De allí que Dios no obra nada al margen de este orden, el cual posee todas las cosas posibles que pueden contribuir a su perfección: la acción de las causas segundas, lo singular, lo necesario y lo contingente, lo azaroso, la libertad, el mal y los milagros. La posibilidad de que el orden universal contenga todas estas cosas (algunas en sí mismas contrarias al orden), se debe a la *omni abarcante* sabiduría de Dios que por ser simplísima tiene la virtud de infinitos efectos. Y como el fin del orden universal es la manifestación de la Verdad divina, con más razón se incluyen cosas en tensión que, al ser más difíciles de ordenar, manifiestan más la Sabiduría de Dios.

Luego el resto de los entes particulares son queridos por Dios según su participación en ese orden; entre ellos están primeras las creaturas espirituales capaces de alcanzar el fin último según una semejanza perfecta a Dios por el conocimiento y el amor (en la medida que esto es posible a la creatura). Secundariamente Dios quiere el resto de las cosas corporales como algo



debido o conveniente al hombre y en razón de la constitución, utilidad o belleza del cosmos, pues sólo a través del hombre pueden alcanzar su fin último.

La Providencia divina asigna el bien a cada cosa según su participación en el orden del universo, y así las ordena hacia su fin último; pues dentro del orden del universo alcanza cada cosa su fin último como la parte en el todo. A pesar de que según una consideración aislada sería mejor para una parte individual tener una naturaleza más perfecta, sin embargo, sería peor para ella en consideración del todo. Así se entiende que el orden del universo sea el bien común, ya que cada cosa recibe su bien de parte de la Providencia según este orden. Más aún algo le es debido en justicia a una cosa según este mismo orden. Y la ejecución de ese orden procede del Amor divino, y el orden ya ejecutado es la imagen más perfecta de su Sabiduría.

Las creaturas espirituales ingresan en este bien común, que es el orden universal, no como una parte cualquiera, sino como sus partes más importantes y últimas, como las primeras llamadas a beneficiarse de él. Ellas son queridas en el orden universal por sí mismas, ordenándose a ellas todo el resto de las cosas. Este puesto privilegiado viene dado por su forma, principio de ordenación primero de las cosas puesto por la sabiduría de Dios. Por su forma las creaturas espirituales pueden reflejar la verdad divina que todo el orden del universo contribuye a mostrar.

Las creaturas intelectuales son necesarias para el orden del universo en el sentido de que sin ellas éste no puede alcanzar perfectamente su fin último, es decir, según una asimilación perfecta a Dios por el conocimiento y el amor a él. En este sentido, el orden del universo necesita de las creaturas intelectuales. Pero las creaturas intelectuales también necesitan del orden del universo para alcanzar su fin, en tanto que a través del orden universal adquieren un conocimiento de la Verdad divina. Como hemos visto, estas dos necesidades no implican un círculo vicioso. Es a las creaturas espirituales a las que en primer lugar el orden universal manifiesta la verdad divina. Tanto el universo como las creaturas intelectuales tienen a Dios por fin último inmediato. Esto no sustrae a las creaturas espirituales del orden universal, ya que lo siguen teniendo, en cuanto partes del universo, como bien común y fin. Y esto tampoco implica una doble finalidad última en las creaturas espirituales. Pues las creaturas entran en el orden universal por su forma; y por su forma las creaturas espirituales están ordenadas a Dios.

Sin embargo, esto no elimina que pueda existir una tensión entre ambas cosas. Mientras que el orden universal no puede fracasar ni ser defectuoso, sino que indefectiblemente alcanzará su fin último, la creatura espiritual, como parte del todo, puede caer en defecto y no alcanzar su fin último particular. Y no es contrario a la Providencia que tal cosa ocurra de hecho, siempre

y cuando se pueda seguir de ello un bien mayor para el todo que consistirá en una mayor comunicación de la verdad que es Dios.

Ahora bien, que Dios quiera ante todo el bien común del universo, no significa que el amor divino sea un querer en universal que sólo repara en el bien común y que sacrifica a los seres espirituales particulares como medios para alcanzar ese fin. El amor divino, causa eficiente de todo el orden universal, quiere a cada hombre en particular y por sí mismo. Pero los quiere dentro del orden del todo y no fuera de él. Ser así querido, es para el hombre mejor que ser querido fuera del orden universal, pues tal cosa lo privaría de lo mejor que es el bien del orden del todo. El bien del orden del universo es siempre mayor que el bien de la parte, por lo cual ser querido fuera del orden del todo sería ser menos querido.

El Agente universal no permite ningún defecto en la obra del orden universal pues es lo primero que intenta. Pero sí puede permitir defectos en entes particulares. Por no identificarse la creatura espiritual con el todo del bien común, el Proveedor del bien común del universo puede permitir la frustración de una creatura espiritual en la consecución de su fin último, en vistas del bien del todo. Este bien común en vistas del cual se permitió el mal de la parte es también un bien para esa misma creatura si pudiera beneficiarse de él. Así el bien común que es el orden del universo y el bien particular de la creatura espiritual sin contradecirse pueden entrar en tensión dramática para el individuo.

Podemos apreciar ahora cómo la doctrina acerca del orden del universo se encuentra en el núcleo de la *Summa Contra Gentiles* ya que habla de la racionalidad última de la creación entera en cuanto obra de la sabiduría de Dios por la cual podemos conocerlo, pues es propio del sabio ordenar. Decíamos al comienzo de nuestra tesis que Tomás tenía por objetivo disputar con los no creyentes, es decir los no cristianos, acerca de la verdad católica. La temática del orden del universo atraviesa toda la obra como una cuestión de fondo sobre la cual siempre se está discutiendo. Ella conecta la teología filosófica, la filosofía primera y la metafísica en una armoniosa síntesis. Es decir que es un tema perteneciente a la entera *Disciplina sapiencial*, llamada así por el P. Ferro. Por esto mismo, se muestra como una preciosa doctrina para la inteligibilidad y explicación de la fe. De aquí deriva la insistencia y preocupación de Tomás por mostrar la inconsistencia del emanacionismo y afirmar el obrar voluntario e intelectual de Dios.

Por último, no olvidemos que la SCG es una obra de juventud de santo Tomás; allí están los planteos y respuestas fundamentales, pero él no se detuvo ahí. En sus obras posteriores volverá sobre el tema con miradas profundizadoras; lo cual nos incita a continuar nuestro estudio. Evidentemente se abren muchos interrogantes.

En última instancia, el orden del universo se resiste a agotarse en un estudio puramente filosófico, ya que hay cosas que dependen de la simple voluntad de Dios que no alcanzamos a conocer con certeza por la sola razón natural. Dada la incapacidad de conocer a fondo las razones por las cuales la Providencia ordena el universo, el filósofo queda a la expectativa de algo que le resulta insondable. Este desconocimiento no se debe en primer lugar a algo así como a un defecto congénito del intelecto humano que le impida conocer las cosas, ni a que el universo sea caótico, sino a la abundancia de orden con que la sabiduría inefable de Dios dispone cada cosa.

## Bibliografía

### FUENTES

- S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles* (Textus Leoninus diligenter recognitus cura et studio fr. Ceslai Pera o.p. Coadiuv. D. Petro Marc o.s.b. in Abbatia Quarreriensi S. Theol. lectore et D. Petro Caramello Prael. Palatino in Seminario Ripulitano Philos. professore) Romae, Marietti, 1961.
- S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio* (cura et estudio P. Fr. M.-R. Cathala). Taurini, Marietti, 1935.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae* (cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione leonina). Taurini, Marietti, 1950.
- S. THOMAE AQUINATIS, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* (cura et studio P. M. Maggiòlo). Taurini, Marietti, 1965.
- S. THOMAE AQUINATIS, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio* (cura et studio fr. Ceslai Pera O. P.; cum introductione historica Sac. Petri Caramello et synthesi doctrinali Prof. Caroli Mazzantini). Taurini, Marietti, 1950.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae* (cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O. P. v.1; cura et studio P. Bazzi , M. Calcaterra, T. S. Centi , E. Odetto , P. M. Pession). Taurini, Marietti, <sup>8</sup>1949.
- S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi* (edición a cargo de R. P. Maria Fabianus Moos). París, P. Lethielleux, 1956.
- S. THOMAE AQUINATIS, *In librum De causis expositio* (cura et studio fr. Ceslai Pera, O. P. cum introductione historica Sac. Petri Caramello et praeludio doctrinali Prof. Caroli Mazzantini). Taurini, Marietti, 1972.

### BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- J. M. RAMÍREZ, *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca, San Esteban, 1963.
- J. H. WRIGHT, *The order of the universe in the theology of st. Thomas Aquinas*. Romae, Universitatis Gregoriana, 1957.
- J. P. TORREL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona, EUNSA, 2002.
- PETRUS DE BERGOMO, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index* (seu tabula aurea eximii doctoris). Roma, Paulinae, 1960.
- J. E. SERRANO, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo* (una biografía). Madrid, Encuentro, 2006.
- J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino* (vida, obras y doctrina). Pamplona, EUNSA, 1994.
- E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino* (el oficio del sabio). Barcelona, Ariel, 2007.
- E. FORMENT, *Santo Tomás de Aquino* (el orden del ser). Madrid, Tecnos, 2003.

- E. FORMENT, *Tomás de Aquino esencial* (el ente es el objeto del propio intelecto). España, Montesinos, 2008.
- M. A. SERRA PÉREZ, *Finalidad y existencia de Dios* (análisis sistemático de la quinta vía tomista). Revista Espiritu LXVII (2018) · n.º 155 pp. 201-220.
- J. LEGRAND, *L'Univers et l'Homme dans la Philosophie de saint Thomas*. Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1946.
- B. C. BAZÁN, *On angels and human beings* (Did Thomas Aquinas succeed in demonstrating the existence of angels?). Vrin, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 2010. n. °10 pp. 47-85
- E. CAZANAVE, *Unité de l'univers et unité de l'Eglise* (Une lecture de la Summa contra gentiles). Toulouse, Parole et Silence, 2017.
- G. J. ZANOTTI, *Comentario a la suma contra gentiles* (Un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI). CABA, Ediciones Cooperativas, 2015.
- E. GILSON, *El tomismo* (Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino). Pamplona, EUNSA, 1978.
- H. D. GARDEIL, *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*. México, Tradición, 1974.
- J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la ciencia según santo Tomás*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1977.
- J. M. GALLEGOS ROCAFULL, *El orden social según la doctrina de santo Tomás de Aquino*. Madrid, Fax, 1935.
- F. FERNÁNDEZ DE VIANA OP, *Cognoscibilidad de Dios según santo Tomás*. Roma, Editrice, 1960 (extracto de la Revista Aquinas, año III 1960).
- A. LOBATO (dir.), *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (tomo II). Valencia, Edicep, 2001.
- G. J. CAMBIASO, *El deseo de entender la verdad* (en la Summa Contra Gentiles de santo Tomás de Aquino). Bs As, Educa, 2007.
- J. J. HERRERA, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. Tucumán, UNSTA, 2011.
- J. M. ARTOLA, *Creación y participación*. Madrid, Fundación Aquinas, 1963.
- L. S. FERRO, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás* (tomos I y II). Tucumán, UNSTA, 2004.

#### **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

- F. J. THONNARD, *Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, Difusión, 1943.
- L. J. ELDERS, *Santo Tomás de Aquino hoy* (y otros estudios). Buenos Aires, Sociedad Argentina, 1989.
- E. FORMENT, *Id a Tomás* (principios fundamentales del pensamiento de santo Tomás). Pamplona, Gratis Date, 1998.
- E. GILSON, *El realismo metódico*. Madrid, Encuentro, 1997.
- M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*. Barcelona, Labor, <sup>2</sup>1952.
- E. PEILLAUBE (dir.), *Iniciación a la filosofía de santo Tomás*. Barcelona, Ed. Litúrgica Española, 1936.
- M. A. PALACIOS, *Huellas del Islam*. Madrid, Espasa Calpe, 1941.
- C. F. von WEIZSÄCKER, *La imagen física del mundo*. Madrid, BAC, 1974.
- AA.VV., *Teorías del universo*. Madrid, Síntesis, 2006.
- C. CIMADEVILLA, *Universo antiguo y mundo moderno*. Madrid, Rialp, 1964.
- J. M. RIAZA S.I., *El comienzo del mundo*. Madrid, BAC, 1959.
- J. MONOD, *El azar y la necesidad*. Barcelona, Orbis, 1986<sup>2</sup>.