



Consideraciones en torno a la creación como causalidad y donación. Un análisis a la luz de Tomás de Aquino

Considerations on creation as causality and gift. An analysis in the light of Thomas Aquinas

Mauricio Chapsal  

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile.

Enviado: 19/08/2024

Evaluado: 21/08/2024

Aceptado: 22/11/2024

Editora: Andrea Báez Alarcón

Cómo citar: Chapsal, M. (2025) Consideraciones en torno a la creación como causalidad y donación. Un análisis a la luz de Sto. Tomás de Aquino. *Revista de Filosofía UCSC*, 24(1), 53 - 75. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.1.24.2863>

Resumen

Este trabajo busca exponer y analizar desde la perspectiva del pensamiento de Tomás de Aquino dos cuestiones que, si bien pueden abordarse separadamente, no obstante, se encuentran estrechamente relacionadas entre sí. Se trata, por una parte, de la creación desde la perspectiva metafísica racional de la causalidad eficiente del ser, noción utilizada para demostrar racionalmente la verdad de aquella y, por otra, la doctrina teológica de la creación como donación, propia del ámbito de la Revelación. De acuerdo con lo anterior se profundiza la primera noción utilizada por el Aquinatense en contraposición a una de las formas más comunes de comprenderla, a saber, como producción, en relación, por una parte, a la tradición filosófica cristiana agustiniana, y, por otra, al pensamiento racional averroísta de su tiempo. Así también, se profundiza en algunos de sus puntos claves de encuentro con la donación, y en las proyecciones que se siguen de aquello para el establecimiento de una filosofía cristiana que tenga como fundamento y fin la explicación del ser creado del mundo.

Palabras clave: *creación, causalidad, donación divina, causa eficiente, filosofía cristiana.*

Abstract

This work seeks to expose and analyze from the perspective of Thomas Aquinas's thought two questions that, although they can be addressed separately, are nevertheless, closely related to each other. It is, on the one hand, creation from the rational metaphysical perspective of the efficient causality of being, a notion used to rationally demonstrate its truth, and, on the other hand, the theological doctrine of creation as a gift, typical of the field of the Revelation. In accordance with the above, the first notion used by the Aquinasian is deepened in contrast to one of the most common ways of understanding it, namely, as production, in relation, on the one hand, to the augustinian christian philosophical tradition, and, on the other hand, to the rational averroist thought of his time. Likewise, it delves into some of its key points of encounter with donation, and into projections that follow from that for the establishment of a christian philosophy that has as its foundation and goal the explanation of the created being of the world.

Keywords: *creation, causality, divine gift, efficient cause, christian philosophy.*

1. Introducción

Es sabido que la noción de creación es primariamente religiosa y secundariamente filosófica. De hecho, aparece en el Antiguo Testamento en el primer versículo del Génesis en la versión griega de los Setenta, y en la Vulgata: “*in principio creavit Deus caelum et terram*” (La Sainte Bible Polyglote, Gn 1:1, 1900). Dicha idea también aparece en Macabeos, donde a diferencia del texto anterior, se añade la referencia a la nada: *ex nihilo fecit illa Deus* (La Sainte Bible Polyglote, Ma II, 7, 28, 1900). Ambas afirmaciones, particularmente la segunda, son estrictamente religiosas y sin propósito teórico alguno.

Al margen de lo anterior, es sabido también, como lo mostró Gilson (1952), que esta idea religiosa de creación tan pronto se encuentra con la filosofía tiene inmediatas consecuencias filosóficas (p. 75); dicho en otros términos, en principio y por lo pronto nada tiene que ver con la filosofía, pero en presencia de ésta, y con el correr del tiempo, se convierte poco a poco en un concepto filosófico-religioso decisivo para la cultura occidental, que es el que nos interesa analizar en este trabajo. Lo anterior se evidencia a partir de los Padres de la iglesia, pasando por Agustín de

Hipona, hasta llegar a Buenaventura y Tomás de Aquino, autor en quien centraremos nuestra atención para el tratamiento de esta difícil cuestión que, de partida, tropieza —como veremos a lo largo de este artículo— con la significación del lenguaje. Prueba de ello es que, como afirmó Marías (1998) tanto en el griego como en el latín empleado por estos autores no es posible encontrar una palabra que exprese en propiedad la idea religiosa de creación (p. 36); de hecho, los primeros Padres de la iglesia utilizan, por lo general, palabras usuales de variada significación a las cuales, con el tiempo, se le irán agregando significados más precisos. Así, por ejemplo, en griego se empleará el término *poiên* verbo de variada significación que comprende desde el hacer o producir de la fabricación manual hasta la poesía. En latín, en cambio, el verbo *facere* utilizado alterna con uno más específico, *creare*, de la misma raíz que *crescere*, crecer, término tomado del lenguaje corriente que significa producir o hacer brotar y, por extensión, “elevar” a cualquier magistratura. En el mayor de los casos, y con el correr del tiempo, predominarán los términos *creatio*, *creatura*, y por supuesto, *creator*, palabras que más adelante, al interior del cristianismo, adquieren una significación mucho más específica que la que tenían en la lengua clásica originaria y se asociarán con otros más bien de significación filosófica, como los términos *causa* y *producere*, o teológica, como *donatio*, los cuales intentaremos aclarar a lo largo de este artículo.

Con todo, de acuerdo con lo anterior, resulta conveniente establecer desde un comienzo que la idea de creación de la fe cristiana no se confunde ni se reduce exclusivamente al significado de estos términos, tesis central a demostrar en este artículo, sino que se trata de una noción que los trasciende; no se trata de una derivación de la propia realidad divina, ni tampoco de la mera fabricación del mundo partiendo de una materia preexistente, sino, sobre todo, de un llamar a la existencia o poner en la existencia. Por otra parte, tal como desde ya se puede observar, se trata también, en el fondo, de la introducción o aparición de algo —si se nos permite la expresión— radicalmente nuevo, es decir, de una suerte de innovación que resulta irreductible con el Creador: ser creado es así, desde el principio de las reflexiones sobre este tema, algo absolutamente distinto del Creador, pero en dependencia participativa de él y referido a él. Luego, y esto es lo que no deberá perderse de vista a lo largo del presente trabajo, lo medular de la creación, filosóficamente hablando, no es el *actus essendi* en sentido constituyente de los entes, sino más bien la conjunción de dos actos de ser distintos, el de Dios y la criatura; en otras palabras, es el ser puesto en la existencia por Dios

fuera (*ad extra*) de su propia realidad, pero por su libre y omnipotente voluntad (La Sainte Bible Polyglote, Ap 4, 11, 1900). Este “fuera radical”, que hace a Dios completamente distinto de su creación, es lo que filosóficamente funda —desde la perspectiva de la creatura— la trascendencia divina por contraposición a toda forma de generación o actividad productiva humana; dicho de otra manera, es la total irreductibilidad entre el Creador y la creatura y que lo aleja, además, del panteísmo. Dios no se confunde con la creatura y ésta, a pesar de provenir de Él, tampoco se iguala en el ser y en el producir con su Creador. He aquí la segunda tesis central de este artículo cuyas implicancias metafísicas se precisarán más adelante. Por ahora, planteado en estos términos, desde ya se advierte, por una parte, la radical limitación del entendimiento humano, esto es, de la razón, para comprender en plenitud las verdades provenientes de la fe y, por otra, su distinción esencial de esta última. Y aquí es donde queríamos llegar.

2. Creación: producción, causación, y donación

Se entiende por causa, en el lenguaje corriente y sobre todo en el ámbito de lo sensible, aquello que es capaz de generar o producir algo que se ha llamado efecto o resultado; también se llama causa, en el orden del pensar, a la razón o explicación de que algo ocurra. En este sentido, el efecto sería el resultado del causar, es decir, de la acción de generar, producir, establecer, o explicar algo llamado efecto. Tal como se puede observar a partir de esta usual significación, el causar es entendido genéricamente como producir y el producir como causar. Lógicamente dicha acción es posible gracias a la relación o vínculo que se establezca entre una causa y su efecto (causación). Planteado en estos términos, es decir, racionalmente, esta relación puede acentuarse o estrecharse, o, por el contrario, atenuarse. Lo primero ocurre en el ámbito de las llamadas causas naturales o de algunas explicaciones racionales de la vida práctica en donde es posible observar una suerte de necesidad entre la causa y el efecto, lo que induce a pensar que lo que se considera como causa conduce obligatoriamente a un efecto. Lo segundo se da principalmente, de acuerdo con la experiencia, en el orden de la voluntad del hombre, es decir, del hacer libre, artificial, donde, a diferencia de lo sostenido por algunas teorías deterministas contemporáneas (Reguera, 1980), hay cosas que se realizan sin necesidad o determinación causal, incluso natural o artificial extrínseca a la

misma voluntad, es decir, a lo querido por ésta. Así también, conviene tener presente que, en el orden natural, y en menor medida, no todo fenómeno físico en sentido estricto tiene una causa; por tanto, hay situaciones en que el vínculo o relación con una causa tiende a desaparecer o simplemente no existe.

De acuerdo con lo anterior, como lo mostró Kuhn (1977), la relación de causalidad se ha explicado y entendido de diversas maneras a lo largo de la historia del pensamiento. No obstante, cuando se ha recurrido a la lógica para comprenderla y exponerla, en general suele representarse de dos maneras, como lo señala Bunge (1997): como condición suficiente, lo que se expresa bajo la forma condicional “si C, entonces siempre E” (p. 65), llamando C a la causa y E al efecto, o bien, con mayor rigor, como condición necesaria y suficiente, esto es, “para todos los C, si se da C, entonces (y sólo entonces) se da E” (p. 65), es decir, E es siempre producido en tanto se da C. De estas interpretaciones lógicas ha surgido la idea de que la causación o conexión causal, esto es, la relación que existe entre causa (C) y efecto (E), es una clase de necesidad lógica que hay que entender como “si C, necesariamente E”, pensando que lo que consideramos ser una causa lleva siempre a término su efecto, noción que ha primado a lo largo de la historia del pensamiento hasta nuestros días.

Llevado esto al contexto y tema central de este artículo, es posible afirmar que la creación, y en particular la relación entre las creaturas y el Creador, se explicó filosóficamente en el siglo XIII a través de la causalidad, particularmente la causalidad eficiente de los entes la cual, en su generalidad, fue asimilada más bien, al igual que en nuestros días, a la producción física de una cosa. Prueba de ello son las disputas, generadas entre los llamados filósofos puros (aristotélicos averroístas) y los pensadores cristianos de la época, relativas a la eternidad del mundo ocasionadas por la llegada al occidente latino de los llamados “libros naturales” de Aristóteles, en particular su *Física* (1995). En este contexto Tomás de Aquino no es la excepción. En efecto, si bien utiliza dicha noción, no obstante, no la reduce exclusivamente al significado natural y, por tanto, sensible, físico, y necesario de dicha causalidad¹, hecho que le permitirá trascender —como veremos más adelante—

¹ El hacer o actuar de la causa eficiente o agente —como le llama también Tomás de Aquino— tiene un sentido amplísimo y, sobre todo, metafísico, pues se refiere universalmente, como lo muestra Widow (2012), a toda clase de comunicación activa del ser (p. 148). Lo anterior se comprueba al considerar las distintas acepciones o tipos de causas eficientes que es posible encontrar en su pensamiento dependiendo del objeto causado.

el plano de la razón e instalarse en el plano de la fe (Revelación sobrenatural) sin exclusión de ésta. De hecho, el Aquinatense utiliza con frecuencia este tipo de causa a través de su obra, en particular en la “segunda vía” de sus conocidas pruebas de la existencia de Dios, a saber, la llamada vía de la causalidad eficiente (S. Th. I, q. 2, a. 3, in c.), la misma que en sentido ascendente le lleva, por una parte, a demostrar la existencia de Dios, pero que, en sentido descendente, por otra, utiliza para demostrar la verdad de la creación; este último sentido, ciertamente, constituye genéricamente al interior del pensamiento de Tomás de Aquino una de las pruebas racionales tipo de la creación². En suma, partiendo de esta noción de causalidad, y conscientes de las limitaciones propias de la razón frente a la trascendencia de la fe, lo que a continuación nos proponemos, siguiendo a nuestro destacado autor medieval, es analizar dicha noción a la luz de la irreductibilidad propia del divino acto creador, que lo diferencia, como lo señala la fe, de cualquier otra forma de humana producción, para terminar en el substrato mismo de la creación, esto es, la voluntariedad o libertad misma del acto creador tal como afirmamos al comienzo de este artículo.

2.1. El producir

Se entiende por producir, en el lenguaje corriente, aquella actividad que significa fabricar, elaborar, realizar, o crear (Real Academia Española, s.f., definición 4-5). Estos son significados que asemejan dicho término al causar en su sentido genérico, aun cuando atendiendo, en rigor, a su etimología, ésta se diferencia claramente —como veremos más adelante— del causar. En efecto, el significado latino de su raíz, el verbo *ducere*³, del que proviene dicha palabra, contiene, por una

² En general, el proceso seguido por el filósofo medieval, como lo estableció González (1963), es este: desde el término de cada vía se pasa al constitutivo formal de Dios, que implica la unicidad divina, y de ahí se termina en la necesidad de que todas las cosas procedan de Dios por creación (p. 475). En este sentido, la creación aparece formalmente para la razón como la causación del ser y, por tanto, la dependencia absoluta de todo lo que no es por sí respecto de aquello que es por sí mismo fuente y origen de toda existencia. El fundamento de estas pruebas es el principio de causalidad que se formula metafísicamente en función del ser: lo que existe y no existe por sí mismo, existe necesariamente por un ser que existe por sí mismo. Por ello, probado por el Aquinatense con demostraciones de Aristóteles que hay una primera causa eficiente, que llamamos Dios, y puesto que la causa eficiente lleva sus efectos al ser, concluye que Dios resulta ser la causa de todo lo demás (C. G, II, 6). La argumentación racional de Tomás de Aquino se funda así en la relación de causalidad, la que posee al menos dos características esenciales: debe haber consecuencia y necesidad en esta consecuencia. Lo anterior conduce a González a afirmar que Dios aparece así como “causa propia”, esto es, como creador que produce sus efectos *per se et primo* (necesaria e inmediatamente) según el orden expuesto en las cinco vías.

³ *Ducere* se define como: guiar a un fin.

parte, una clara significación procesual, metódica, y también, por otra, esencialmente voluntaria, intencional, artificial; es decir, alude a aquello realizado por mano o arte del hombre, mas no por la naturaleza. De ahí que el significado latino originario de la voz *producere* sea el de conducir, llevar, hacer salir, o sacar delante, hecho que confirma nuestra apreciación. Partiendo de esta significación, por tanto, nos atrevemos a proponer algunos de los rasgos más típicos del producir que lo diferencian desde ya intrínsecamente de otras formas de generación o realización, a saber:

a.- El primero de ellos es, como decíamos, la voluntariedad o artificialidad, propia de la acción humana, contenida en el *producere*. Dicho significado diferencia este término de cualquier otra forma de generación natural, física, y necesaria. Si lo que define el causar en su sentido propiamente racional es su necesidad en relación al efecto, tal como afirmamos hace algunas líneas atrás, y que Tomás de Aquino acepta sin mayores reparos⁴, entonces, queda así establecida la diferencia inicial esencial entre producir y causar tal como afirma Falgueras (1997)⁵: el producir es esencialmente artificial, voluntario; el causar, en su sentido estrictamente lógico, racional, necesario, no lo es (p. 54).

b.- En su raíz latina originaria el "*pro*" con que comienza la palabra hace referencia, por una parte, al "desde donde", a aquello a partir de lo cual se realiza la actividad y, por otra, a la dirección o resultado de la acción verbal significada: producir no es sólo conducir o llevar adelante, esto es, empujar hacia un fin, sino sobre todo un sacar adelante y poner delante. Ciertamente, el "*pro*" de la palabra latina comprende el proceso direccionado, el tránsito hacia un fin, pero también comprende el resultado de la acción verbal, esto es, al producto, a lo que estaba antes sin realizar, no manifiesto, oculto en un desde donde no desplegado aún por el productor y que pasa ahora a estar a la vista, manifestado. En este sentido el producto es, pues, lo mostrado, lo expuesto, lo no visto antes, lo nuevo o sacado adelante y puesto delante (mostrado) por el productor, y el producir (la acción) un explicitar o desplegar manifiestamente en el tiempo lo que antes estaba implícito,

⁴ El carácter relacional necesario de la causa con su efecto es, para nuestro autor, manifiesto: "se llama causa a aquello que por necesidad se sigue otra cosa" (de Malo q. 3, a. 3, ad. 3).

⁵ Seguimos en esto, y a continuación, el esclarecedor análisis de este término hecho por el destacado filósofo español Falgueras (1997, p. 54).

contenido, plegado, sin desarrollar, no visto en su origen. Esto último supone también previamente una materia indeterminada a partir de la cual el productor realiza el producto.

c.- Conviene agregar, siguiendo en este punto el esclarecedor texto de *Suma contra gentiles* (2023e), donde se establece una profunda analogía entre el saber productivo (arte), como modo de actuar humano, y el modo de proceder de Dios, que todo proceso productivo humano intencional supone también una idea por la cual se realiza, se ejecuta, o pone en práctica por la voluntad (C. G. II, 35, ad 2). En este sentido intervienen en el producir tres elementos: una idea, en virtud de la cual se ordena y dirige el proceso productivo; un acto de la voluntad, que decide realizar esa idea moviendo, además, las facultades inferiores a su ejecución; y finalmente, una ejecución física o puesta en práctica (hacer) de lo ideado, realizado por las facultades locomotrices que, en última instancia, lo concretan, es decir, introducen la idea en el tiempo. Por todo lo anterior, el proceso productivo no es instantáneo, sino, por el contrario, supone el movimiento, es decir, es sucesivo, demora tiempo; en él, por tanto, el principio y fin de la acción (producto) no son simultáneos.

En suma, de acuerdo con lo expuesto brevemente hasta aquí, el producir designa una actividad esencialmente voluntaria, realizada conscientemente por el hombre en virtud de la cual lo anticipado por él interiormente, oculto (idea, decisión voluntaria), pasa a ser efectuado manifiestamente en el producto en cuanto resultado de la misma producción. Dicho de otra manera, producir es desencadenar libre e intencionadamente un proceso que dota de realidad física a una idea o, lo que es igual, introducir a través del tiempo una idea en el mundo físico. Por ello, tal como pensaba Tomás de Aquino (*In Eth. Nic.* I, 1, 1094 a 3), toda producción presupone la existencia del mundo físico tanto como punto de partida, esto es, como aquello a partir de lo cual se realiza el producto (una materia), como punto de llegada, como fin, es decir, aquello en lo cual lo producido adquiere su realización. Llevado esto al tema que nos ocupa en este artículo y apartándonos de la significación literal del producir, se vislumbra desde ya que la creación no puede ser entendida —por lo hasta ahora afirmado— exclusivamente como producción, a no ser por cierta semejanza metafórica con el acto creador, como sostiene nuestro autor (cf. C. G. II, 37), por cuanto adolece de las siguientes limitaciones y/o características humanas que la constriñen⁶:

⁶ Seguimos aquí, en algunos puntos, la caracterización humana del producir, hecha por Falgueras (1997, p. 57).

a.- La primera de todas es su intrínseca limitación. Todo proceso productivo —como acabamos de ver— supone una materia previa a partir de la cual se genera el producto, a diferencia del acto creador que —como sabemos— es *ex nihilo*. En este sentido la producción es un proceso material desde su origen y, como tal, limitado e inserto en el tiempo. De hecho, toda producción supone el transcurso, esto es, el desarrollo o despliegue en el tiempo y, por tanto, el gasto, consumo, o pérdida de este, aun cuando en el pensamiento el producto, como idea, es atemporal. Materializar ideas en el mundo es un proceso que lleva tiempo, como también lo lleva previamente el concebir, desarrollar, y con posterioridad, mantener y/o perfeccionar lo inventado. En otras palabras, se trata de un proceso donde el producto no resulta simultáneo al pensar y a la misma acción (producción) del agente, situación que, en virtud de su perfección, no coincide, como ya también lo había señalado Agustín de Hipona con el acto creador del Dios cristiano (*De G. ad lit.*, VII, 28, 42).

b.- En principio, tal como hemos afirmado, la producción humana es un proceso voluntario, intencional, artificial. Sin embargo, si bien es espontáneo, resulta, en último término, necesario en cuanto exigido por nuestra naturaleza como lo muestra la experiencia, y, en este sentido, paradójicamente involuntario, porque la razón de su desencadenamiento descansa en la necesidad práctica natural de sobrevivir dada la indigencia esencial de nuestra naturaleza. Si la pérdida de la vida no acompañara permanentemente nuestra existencia, entonces nuestro producir no sería naturalmente necesario, es decir, sería libérrimo, absolutamente libre, sin necesidad de su desencadenamiento de ningún tipo. Por ello, estamos naturalmente determinados a producir en la medida que el justo y necesario mantenimiento de nuestra existencia lo exija.

c.- La intrínseca relación entre el productor y el producto no es garantía suficiente de la perfección del producto. En este sentido, el producto es siempre limitado con relación al productor, es decir, imperfecto, aun cuando responda a su expresión. En efecto, si bien en la mente del productor la idea del producto es siempre proporcional a su perfección, dicha idea como tal es siempre más perfecta que el producto realizado, de ahí la necesidad permanente de mejorar o perfeccionar constantemente lo realizado. En la mente del productor la idea del producto es universal, atemporal, compatible por los seres humanos que la conocen; en cambio, en el producto no. Aunque el producto refiere a la idea que representa, por estar sometido a la temporalidad física,

resulta —además— corruptible, alterable y deteriorable con el tiempo. De ahí la necesidad de restaurar y reponer constantemente los productos hechos por el hombre.

En resumen, tal como se puede observar hasta aquí, el producir es una actividad enteramente humana, y, por tanto, imperfecta comparada con el acto creador de Dios⁷. Considerado en relación con Dios, si bien resulta “semejante”, no obstante, es, en el fondo, radicalmente distinto, pues, como es lógico de suponer, ninguna de las características enunciadas correspondientes al producir humano pueden afirmarse de igual modo del perfecto acto creador de Dios en virtud de los atributos que le pertenecen, en particular, por la irreductibilidad entre Dios y las criaturas. Mas aún, en sí mismo considerado el producir humano, en el fondo, se reduce a un mero cambiar de situación de *lo mismo*, es decir, a la transformación por un productor de una materia previa en algo también material, aunque diferente y anticipado por éste, pero, en última instancia, de igual naturaleza. En este sentido, lo producido —a diferencia de la creación— no es una novedad pura, pues en sí mismo manifiesta lo mismo anticipado intelectualmente por el productor con todas las limitaciones que, por cierto, demanda su propia y singular materialidad y su hacer imperfecto como productor. Producir es, en suma, convertir por el productor lo latente en patente o, lo que es lo mismo, hacer pasar lo existente oculto en potencia, al ser actual manifiesto (producto), es decir, desarrollar o desplegar lo plegado. Ambos: producto y productor, quedan, por tanto, asimilados de modo semejante en virtud de la operación del producir, pues el primero es lo mismo contenido antes en el productor, pero ahora expresado como producto. Por tanto, ambos quedan, pues, homologados; he aquí la intrínseca limitación del uso irrestricto del producir para referirse al acto creador de Dios.

2.2. El Causar Eficiente

Entendido genéricamente como aquello que produce un efecto, esta forma de causar conlleva en sí, al igual que el producir humano, una forma de homogeneización entre la causa y el efecto. Dicha homogeneización históricamente se deja entrever, a nuestro entender, tanto en la

⁷ Sertillanges (1949) sintetizó muy bien esta idea: “La création du monde n'est pas une opération. Ce n'est pas une fabrication. La Fontaine, en appelant Dieu le *Fabricateur souverain*, a créé une belle expression, mais c'est une expression improprie” (p. 40).

concepción averroísta como buenaventuriana de la causalidad⁸, manifestadas en las disputas relativas a la eternidad del mundo, a la que ciertamente se opone el Aquinatense, y supone que, así como el productor anticipa en sí el producto, de la misma manera la causa contiene y anticipa en sí misma, incluso temporalmente según los buenaventurianos, al efecto. De igual modo, así como el producto expresa o manifiesta lo mismo que estaba oculto o implícito en el productor, así también el efecto es interpretado —según el averroísmo— como expresión de lo mismo que estaba en la causa, pero fuera de ella, adquiriendo así este último necesariamente la misma cualidad que posee la causa (eternidad)⁹. Por consiguiente, no sólo causa y efecto son inseparables —lo que queda exigido por la necesaria relación de ambos elementos—, sino que, no son diferentes del todo, es decir, resultan, en última instancia, indiscernibles. Lo anterior se observa claramente en los averroístas para quienes la causa productora así entendida (Dios), acto puro, perfección absoluta, etc., por ser permanentemente causa, su efecto, el mundo, en cuanto resultado propio de la misma, no puede ser sino coeterno con ella, de modo que todo lo que hay en la causa (incluida su eternidad) está en el efecto y todo lo que hay en el efecto, por ser efecto, a la vez está *pre-contenido* en la causa.

Vistas, así las cosas, la consideración racional *simpliciter* de la causalidad entendida por el averroísmo de modo formal, necesario, y categórico, conduce naturalmente a pensar una causa eficiente primera, es decir, como causa propia del efecto, exclusivamente como una causa que es toda causa y sólo causa (causa pura), a diferencia de los efectos (mundo) que, por ser efectos, serían solamente eso, es decir, puramente efectos que carecen, por tanto, de realidad propia o independiente¹⁰. Dado el carácter intrínsecamente necesario entre la causa y el efecto, éste, además,

⁸ Tomás de Aquino presenta distintos argumentos relativos a esta cuestión (cf. S. Th. I, q. 46, a. 1-2; C. G. II, 31-38; De Aeternitate Mundi).

⁹ La argumentación de los averroístas se sintetiza en esta: “puesta una causa a la que no se sigue su efecto es una causa imperfecta, esto es, posible (lo que equivale a decir que no es verdadera causa). Pero Dios es absolutamente perfecto (Acto). Luego, no puede no causar permanentemente un efecto eterno semejante a Él”. Este razonamiento, que aparece de distintas formas (cf. S. Th. I, q. 46, a. 1, 9, 10; C. G., II, 32, 3) supone para estos autores que la causa es causa en la medida que está causando, lo que lleva lógicamente a pensar que no es posible una causa sin lo causado ni lo causado sin causa. De aquí resulta la necesaria inseparabilidad o coexistencia simultánea del efecto con la causa, pues éste permanece como efecto, al igual que la causa, tanto dure la causa como causa, la cual —como sabemos— es eterna por corresponder a Dios, de lo que se deduce que en una relación de causalidad así entendida efecto y causa deben coincidir por completo.

¹⁰ Conviene hacer presente que en el plano de las causas particulares o accidentales esta afirmación no es posible para Tomás de Aquino. Un padre no es sólo padre y el hijo sólo hijo; es decir, a pesar de ser también efectos *secundum quid* (bajo algún respecto), éstos también causan independientemente de su carácter de efecto. A esto alude el Aquinatense cuando afirma que en el orden de las causas accidentales —que producen efectos particulares— no se requiere la

contemplaría desde esta perspectiva la misma realidad de la causa. En este orden de cosas, por tanto, resulta lógico suponer que la distinción causa-efecto (Dios-mundo) no puede ser según el tiempo, pues el efecto dura como efecto tanto cuánto dura la causa como causa, razón por la cual queda excluida, además, toda posible antecendencia temporal de la causa al efecto dada la presencia necesaria y continua (simultaneidad permanente) de la causa con su efecto. Por tanto, la relación de causalidad se entiende más bien como *coexistencia igualitaria* entre causa y efecto; en ella la contigüidad necesaria de ambos elementos los hace subsistir simultáneamente o, mejor aún, *ser a la vez*, de aquí que la noción de causa primera así entendida conduzca, una vez más, a una noción indiscernible entre la causa y el efecto, entre el Creador y la criatura. A diferencia de lo anterior, conviene hacer presente en este punto que, si bien Tomás de Aquino acepta el nexo lógico necesario de la causa con el efecto, no obstante, se aparta radicalmente de esta posición basado en el principio de que si algo se origina de una causa esto debe ser distinto de la misma causa¹¹. En otras palabras, lo esencial de la relación de causalidad radica, para nuestro autor, una vez más, en la desigualdad o heterogeneidad (irreductibilidad), que hemos sostenido desde el comienzo de este artículo, entre el agente y el paciente, entre la causa y el efecto¹², lo cual no conducirá necesariamente al Aquinatense a declarar la misma cualidad (eternidad) del efecto partiendo de la realidad (eternidad) de la causa.

En suma, las nociones usuales de causa y de producción reúnen en sí las dificultades y/o limitaciones significativas señaladas, razón por la cual no resulta conveniente su aplicación irrestricta a este singular modo de procedencia de la criatura respecto al Creador que se llama creación, tanto más cuanto, a la luz del pensamiento de nuestro autor, la diferencia (irreductibilidad) entre la causa y su efecto, entre el Creador y la criatura, no es un mero orden de sucesión extrínseca entre homogéneos, sino una verdadera y radical diferencia ontológica entre la realidad de la causa y la realidad del efecto. Pero entonces, si esto es así, ¿es posible seguir utilizando dichas nociones para comprender y, mejor aún, sostener racionalmente la creación? Si el núcleo central de la verdad de la creación —como hemos visto— se funda racionalmente en la relación de causalidad entre el

presencia inmediata (simultánea) del padre (causa) para que a su vez el hijo pueda engendrar (S. Th. I, q. 46, a. 2, ad. 7; C. G., II, 38, ad. 5). Por tanto, este tipo de causas, a pesar de ser efectos en última instancia de una causa primera necesaria y presencialmente requerida, que explica su existencia actual (2° *Vía*), gozan de autonomía en su causar.

¹¹ "Se llama causa a aquello que por necesidad se sigue *otra cosa*" (De malo, q. 3 a. 3 ad. 1).

¹² "Causa es aquello a partir de lo cual se sigue el ser de otra cosa" (De Principiis Naturae, cap. 3).

Creador y la creatura como afirma Tomás de Aquino¹³, ¿es posible hacer uso de ella sin caer en las conclusiones propias de una *razón pura*, es decir, de una razón cuyo funcionamiento y resultados sean independientes de la fe en desmedro de la Revelación? Pensamos que la clave para responder esta pregunta debiera encontrarse en la respuesta que nuestro autor da al problema de la eternidad del mundo señalado anteriormente, y en donde asume una posición intermedia entre el racionalismo averroísta y su contrario, a saber, la posición de los buenaventurianos. En efecto, en ella acepta sorprendentemente en su tiempo la posibilidad de la existencia de una causa eterna primera, exigida por el uso formal propio de una razón pura, independiente de la fe, que como tal podría causar un universo *ab aeterno*. Basado en Bunge, y como decíamos al comienzo de la segunda sección de este artículo, el núcleo de la argumentación del Aquinatense se funda en que si ocurre *C* (causa), entonces y sólo entonces *E* (efecto) es siempre producido, pues “de la causa eficiente en verdad se sigue que es necesario que el efecto exista por el hecho de que es necesario que el agente obre” (C. G. II, 31). No obstante —a diferencia del averroísmo, y también de Bunge— nuestro autor sostiene que “si no fuese necesario que el agente obrase para que el efecto se produjese, tampoco sería necesario que el efecto absolutamente existiese” (C. G. II, 31).

Así pues, fundado en la razón, es decir, en la primera parte de esta última argumentación, nuestro autor contrapondrá a Buenaventura y sus seguidores algunos de los principales argumentos averroístas basados en la actualidad, simultaneidad y/o coexistencia del efecto con la causa para no aceptar racionalmente, aunque causado, el inicio temporal del mundo (De Aeternitate Mundi; C. G. II, 38, ad. 1.), pero, apoyándose en la segunda parte de su argumentación, mantendrá la existencia *de hecho* de un universo creado (causado) en el tiempo, esto es, con inicio temporal, fundamentando el mismo sólo a partir del dato revelado por la fe, a saber, por la voluntad divina manifestada en la Sagrada Escritura (S. Th. I, q. 46, a. 1-2 in c.; C. G. II, 35, ad. 2), es decir, introduciendo la voluntariedad en la causa eficiente primera. Con ello, se acerca así a la noción de producción anteriormente analizada, pero sin caer en los errores antes señalados de esta; en otras palabras, acepta, en parte, el orden lógico o absoluto de la causalidad exigido por el uso formal de la pura razón independiente de la fe, pero la condiciona a la Revelación, es decir, al dato revelado

¹³ “La segunda vía es por conocimiento de la causa eficiente... ‘suprimida la causa, se suprime el efecto’” (S. Th. I, q. 2, a. 3 in c.).

en las Sagradas Escrituras que establece el inicio temporal del mundo¹⁴. Pero, si esto es así, ¿cómo sostener, entonces, la noción de creación proveniente de la fe en concordancia con el conocimiento humano sin caer en los errores antes señalados, esto es, en la confusión de las nociones de producción y causa, y, sobre todo, sin perder de vista la irreductibilidad causal entre Dios y las creaturas? Para tal efecto proponemos, siguiendo a Gilson y Falgueras, entender la creación como *donación*¹⁵ intentando —con el debido resguardo— no separarnos de la doctrina de Tomás de Aquino, pues dicho término parece haber sido conocido, mas no utilizado frecuentemente ni tampoco desarrollado por él mismo¹⁶.

2.3. El donar

Tal como lo define el *Diccionario de la Real Academia Española*, se entiende por donar el *dar*, es decir, aquella actividad voluntaria que significa obsequiar, regalar, otorgar, u entregar algo gratuitamente (Real Academia Española, s.f., definición 1). Como esta definición lo señala, la propiedad fundamental del donar es su gratuidad. En efecto, gratuidad significa ante todo entregar algo sin esperar retribución, es decir, gratis o por nada, libremente, sin necesidad alguna. Se trata, por consiguiente, de una actividad desinteresada, libre de toda compensación o contrapartida, hecho que la libera inmediatamente de toda necesidad lógica. Con ello trascendemos también el plano del producir y el de la causalidad formal, categórica, y necesaria. En efecto, no puede entenderse como regalo o don aquello que ocurre según una predeterminación causal necesaria o incluso probable. A modo de ejemplo, no pasaría de ser una mera ficción literaria, como bien afirmó Falgueras (1997) al decir que “el calor causado por los rayos solares son un obsequio del sol” (p. 62). Gratuito es, pues, lo que se hace voluntariamente, sin una causa determinante, gratis o por nada, es decir, sin esperar retribución o conveniencia propia. Tal es la condición fundamental y

¹⁴ A esto aluden los argumentos del Aquinatense cuando en relación con este punto afirma que la novedad del mundo no puede ser demostrada a partir de la causa eficiente (agente) *simpliciter* (en sí misma considerada), como tampoco del mundo mismo, ni de la producción de las cosas (S. Th. I, q. 46, a. 2 in c.; C. G. II, 37).

¹⁵ El término es utilizado por Gilson (1969, p. 222) y también por Falgueras (1997, p. 80).

¹⁶ “Crear es *dar* el ser” (Super Sent., lib. 1, d. 37, q. 1, a. 1 co.).

necesaria para que, de acuerdo con lo anterior, una actividad pueda ser considerada verdaderamente una donación.

Llevado esto al plano que nos interesa, es decir, al de la creación, y siguiendo en esto las vías de causalidad (relación), negación (diferencia), y eminencia (superioridad) propuestas por Tomás de Aquino para el conocimiento de Dios (S. Th. I, q. 13, a. 8, ad. 2), nos atrevemos a proponer algunas de las características más importantes de esta “divina donación de existencia real a seres finitos” como llamó Gilson (1969), uno de los conocedores más destacados de Tomás de Aquino del siglo XX, a la creación (p. 222):

1.- Lo singular de esta forma de entrega y, por tanto, de contacto o comunicación (relación), radica en que, a diferencia de las donaciones humanas, no requiere inicialmente la libre aceptación por parte del receptor, dado que éste no existe previamente al acto creador, sino que éste es su resultado. Por esta razón, el acto divino de creación se constituye en un dar originario o fundacional tanto más cuanto no presupone nada, es *ex nihilo*, en él sólo participan donante y *don-receptor*. En otras palabras, se trata de una acción en donde el receptor aparece en el acto mismo de la donación (creación) en virtud del cual es dotado de existencia y vida propia, pues a diferencia del producir o del causar la donación no predetermina formalmente a su resultado o efecto, es decir, al sujeto receptor¹⁷, por cuanto el don del que se trata es la existencia misma (*esse*) de los entes la que, en el caso de los seres humanos, queda desde su inicio bajo la administración del receptor. En efecto, a diferencia del producir, en donde el producto queda inicialmente definido, en el acto creador de Dios el *esse* queda desde un comienzo abierto a múltiples formas de realización.

2.- Tal como afirma el Aquinatense, el don inicial irreductible de Dios a las criaturas es el existir de los entes, que en cuanto donado, resulta *ex nihilo*, es decir, hecho gratuitamente —como decíamos— a partir de nada previo (C. G. II, 6; C. G. II, 16). Por el contrario, las donaciones humanas suponen la producción y, por tanto, inicialmente una materia a partir de la cual se realiza el don, un receptor, y lo donado como algo también previo a la donación. En otras palabras, se

¹⁷ A esto alude Tomás de Aquino cuando afirma en (S. Th. I, 45, a. 3, ad. 1; C. G. II, 12) que el acto creador, desde la perspectiva de Dios, implica una *relación de razón* con la criatura, aun cuando ésta, en cuanto causada, se relaciona realmente con Dios (C. G. II, 12; S. Th. I, 45, a. 3, ad. 1). Lo anterior implica, además, que Dios no depende en absoluto de su creación.

trata, por consiguiente, de un acto perfecto, exclusivo de Dios, no productivo y, por lo mismo, sin sucesión o movimiento, pues el don básico inicial de la existencia no es formalmente don antes de su recepción, es decir, no preexiste a la donación, sino, por el contrario, es hecho por el donante perfecto (Dios) simultáneamente con el receptor en la misma acción de donar (De Aeternitate Mundi, 5). En dicho acto confluyen, a la vez, la acción (donación), el receptor (sujeto), y lo donado (existencia) como resultado de la gratuidad (libertad) exclusiva y única de Dios como donante perfecto.

3.- De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar sin mayores inconvenientes otra propiedad de la creación como donación. En cuanto es un donar perfecto, superior, libre de todas las limitaciones propias de las producciones humanas, no entraña pérdida (gasto) para el que da ni tampoco para el que recibe. En efecto, la recepción del ser del receptor, del momento en que existe, sin duda es beneficio absoluto para éste. Por otra parte, en lo que respecta al donante, es imposible que pierda algo antes de la donación dado que el receptor no existe previamente a la misma. Pero supuesta ya la existencia del receptor tampoco podría sufrir disminución alguna por el carácter distinto de la creación de toda forma de operación humana (irreductibilidad entre Creador y creatura), pues, como vimos hace unas líneas atrás, la pérdida se da en los productos en tanto resultado de la producción también material de las cosas. Por tanto, en el acto creador de Dios, en cuanto donar perfecto, absoluto, no hay pérdida, sino que, por el contrario, hay ganancia tanto para el que recibe como también —si se nos permite la comparación con el debido resguardo respecto de las donaciones humanas— para el que da. En efecto, beneficio absoluto, neto, sin pérdida, sobre todo para el que recibe, esto es, el bien de su propia existencia (*esse*), y resultado positivo —tal como se puede observar en las más perfectas donaciones humanas— también para el que da, pues éste tampoco pierde lo que da; por el contrario, como ya lo había observado Agustín de Hipona, el donante recibe siempre la satisfacción de la entrega del bien ajeno realizado como resultado o recompensa de su perfecta y plena acción donativa amorosa¹⁸. Por tanto, según esto, el que dona

¹⁸ Un ejemplo de ello, mostrado por Agustín, es posible encontrarlo en la misericordia, una de las más perfectas donaciones, la cual, en cuanto bien entregado gratuitamente al indigente, contempla la alegría del bien no tenido y recibido por éste y también la gratificación para el que da como resultado de su acto amoroso realizado (Doc. Chr. I, 32, 35). En otras palabras, la comunicación gratuita del bien por su naturaleza supone el goce (alegría) *participativo* del mismo tanto por parte del que da como del que recibe.

también recibe o, lo que es lo mismo, el que recibe implícitamente da. De aquí se sigue u origina una misteriosa relación amorosa, refractaria, entre donante y receptor, pero no incomprensible, porque la actuación del donante y del receptor son distintas (irreductibles) y, sobre todo, porque hay una ordenación ontológica jerárquica intrínseca: en las donaciones humanas, y en particular en la donación divina que hemos identificado con la creación, el donante es siempre distinto del don y superior al que recibe.

4.- Consecuentemente con lo anterior, si el resultado de la actividad donativa de Dios es el *esse* (bien) y con ello la vida, actividad fundamental del existir, habría que concluir, como afirma Falgueras (1997), que el donar divino es la actividad vital más perfecta; mejor aún, es la fuente y plenitud del ser o de la acción vital (existir) de todos los seres conscientes capaces de recibir y de dar, es decir, de los dotados de razón y voluntad, y, por tanto, capaces de conocer, amar y alcanzar bienes superiores (p. 66). Por ello, a semejanza de Dios en su obrar, están llamados, en cuanto creados, a *participar*, esto es, a actuar de modo semejante a Dios, es decir, como resultado de la perfecta acción donativa de Dios (creación)¹⁹. Por ello, a nivel humano, es posible afirmar que uno de los modos posibles, tal vez el más perfecto, de entrar en relación y/o mantener contacto con Dios —si se nos permite la expresión— sea para el hombre, como bien afirmó el destacado filósofo español anteriormente citado, participar de la donación (Falgueras, p. 67), principio ético-teológico que el cristianismo estableció desde sus inicios. Por tanto, desde la perspectiva del dar divino se comprende mejor el dar humano ya que éste proviene y depende, en cuanto creado, de aquel. Si bien el dar divino y el dar humano son radicalmente distintos, este último en su sentido más pleno y perfecto refleja, en cierta manera, las características del dar divino (creación).

5.- Por último, si el existir es el don básico inicial donado por Dios a las creaturas, puede afirmarse también que la donación divina es una actividad infinita, puesto que el *esse* carece de todo límite. Por otra parte, como se trata de una actividad que da origen a un ser diferente de Dios, sin generar la menor pérdida o imperfección para él, ha de considerarse también, como afirma Falgueras

¹⁹ Si *participar* en la criatura es poseer una perfección limitadamente, a saber, según el propio modo de ser de la criatura y que en Dios preexiste en plenitud (C. G. I, 28; S. Th., I, q. 44, art. 3, in c.), entonces el hombre está llamado a *asemejarse* a Dios en tanto origen, pero sobre todo fin de su propia existencia, esto es, causa final, modelo ejemplar del propio *esse* recibido y de la propia creación.

(1997), como la más perfecta y poderosa de todas las actividades (p. 66), es decir, como aquella por la cual toda perfección es posible. En suma, al ser gratuita (absolutamente libre), es decir, no nacida de la necesidad ni de la carencia, y al estar exenta de toda imperfección, no puede pertenecerle sino por completo al ser perfecto que racional y filosóficamente en la denominación clásica Tomás de Aquino llamó, siguiendo el orden del objeto formal terminativo en que concluyen las pruebas de la existencia de Dios como afirmamos al inicio de este artículo, acto puro, causa eficiente primera, ser en sí subsistente, absolutamente perfecto, etc. Dicho en otras palabras, dada la naturaleza de esta actividad, que reúne en sí todas las características antes enunciadas y que hemos llamado donación, sólo puede corresponder en propiedad a un donante perfecto infinito, acto puro, vida y poder perfectos, en una palabra, y tal como lo enseña la fe, a Dios. En este punto es, pues, donde se verifica, a nuestro entender, la síntesis perfecta entre filosofía y religión que magistralmente Tomás de Aquino estableció.

3. Conclusión

Siendo consecuentes con lo planteado a lo largo de este trabajo y para terminar el mismo, podemos afirmar lo siguiente:

Queda establecido que el causar y el producir son categorías naturales, esto es, racionales, lógicas, formales, esencialmente humanas, utilizadas por Tomás de Aquino y utilizables también para la comprensión humana de la creación. Por consiguiente, poseen el valor de la inteligibilidad propia y esclarecedora de la razón, pero también todas las limitaciones antes descritas, a diferencia del dar puro, es decir, en su sentido pleno, perfecto, trascendente, esto es, no humano, que pertenece a Dios. En este sentido, dichas nociones muestran la creación; pero desde perspectivas diferentes: las primeras desde el hombre, la segunda desde Dios. Esta última, por lo tanto, expresa de modo más pleno la verdad teológica, al enfatizar el acto voluntario de la creación conocido por la Revelación. La creación, como donación, hunde así sus raíces en el misterio del amor divino (primer

acto de su voluntad) el cual, en cuanto amor, puede ir, como lo afirma el filósofo Aquinatense²⁰, más allá que el mismo conocimiento.

La única manera de solucionar el problema de la necesidad del causar referida a la creación y no caer en las consecuencias racionales contrarias a la fe, como ocurrió con el averroísmo, es introducir la voluntariedad en la causa primera, como lo hizo Tomás de Aquino. Si bien para él, es posible racionalmente saber y afirmar que Dios posee y actúa por voluntad (C. G. I, 72), su razón de crear, no obstante, sólo la sabemos por la fe. En este sentido, el dar *ad extra* de Dios, la creación, se constituye en un misterio ante el cual el entendimiento humano —ni siquiera en la plenitud de su pura razón— es incapaz de dar una respuesta concluyente. Lo único que se puede afirmar, por tanto, es que la creación como causación y/o donación no puede ser necesaria, pues Dios carece de cualquier necesidad (C. G. I, 82), por lo cual su acto creador es absolutamente libre, cognoscitivo, y amoroso. Por consiguiente, la creación para Dios significa, en ambas formas de explicación, causar voluntariamente y/o dar *ex nihilo* gratuitamente, sin justificación, es decir, de acuerdo con Falgueras (1997), libremente sin precedentes ni pérdidas, lo que equivale a decir que la creación —como afirmó Agustín de Hipona²¹— hunde así sus raíces una vez más en su naturaleza trascendente (misteriosa) al conocimiento humano.

Nos parece, además, que a partir de la correcta interpretación de la causalidad eficiente y del producir, como también de la creación como donación, esto es, en un sentido no unívoco ni equívoco sino *análogo*, es decir, metafísico, trascendente, es posible vislumbrar la naturaleza de la creación divina, del acto creador en su intimidad más plena y profunda y su resultado *ad extra*: el mundo. Dicho acto en sí mismo considerado, esto es, en cuanto puro, perfecto, libérrimo, pleno, no humano, etc., no se reduce exclusivamente a causar, ni a producir, ni tampoco a donar, dado que no necesita de ello, es decir, trasciende dichas categorías²². Por lo mismo, ni el causar ni el

²⁰ “Algo puede ser perfectamente amado, y sin embargo no puede ser perfectamente conocido” (S. Th. I-II, 27, 2, ad. 2).

²¹ “Si lo comprendes, no es Dios” (Sermón 117, 5).

²² Gilson (1952) vislumbra que, si la creación se comprende en su sentido *trascendente*, entonces es indudable que la filosofía griega nunca alcanzó dicha noción o, lo que es lo mismo, la creación trasciende las categorías racionales del pensamiento griego. Por ello es imposible comprenderla desde el aristotelismo puro (p. 77-79). Consciente de ello es que Tomás de Aquino —pensamos— no usa la expresión *creatio* para calificar la doctrina aristotélica de la causalidad eficiente del ser. Este hecho, observado por Gilson, resulta particularmente esclarecedor para nuestro análisis. En efecto,

producir pueden explicar, superar, ni modificar completamente el acto creador, aun cuando tienen el valor de aproximarnos racionalmente a una mejor intelección de la verdad de la creación. En este sentido, dichas nociones no se excluyen entre sí, aun cuando el dar divino, a diferencia de las otras nociones, por ser expresión directa de Dios (de su voluntad), puede explicar, reorientar, mejorar, y hasta modificar las nociones de producción y de causa. Desde el misterio del dar divino, es decir, de la donación, sin caer, por tanto, en la objetivación racional unívoca o la subjetivación equívoca de la misma, se puede entender mejor la creación y con ello la verdadera naturaleza y sentido del causar y del producir.

Al reflexionar sobre la creación, en particular desde la perspectiva trascendente del dar, a la luz de las reflexiones de Tomás de Aquino, y de algunos de sus comentaristas y filósofos contemporáneos más destacados, se abren diversas posibilidades de intelección metafísicas, epistemológicas y éticas, no sólo sobre la misma, sino también sobre el auténtico ejercicio y sentido del filosofar cuyo substrato o sujeto (actor) fundamental, ya sea como resultado de la acción divina (ente creado a imagen y semejanza de Dios), sujeto cognoscente (amante de la verdad), o punto de comparación inicial fundamental para remontarse a Dios (partícipe de la donación), es el hombre, en particular, su actividad racional, consciente, voluntaria (amorosa) y libre. Su conexión así con la antropología nos parece evidente. Entendida como donación, su valor, en cuanto referida al hombre y, por tanto, explicativa de su existencia real, no puramente ideal o abstracta, nos parece, de igual modo, evidente. Más aún, la misma conlleva así a una *filosofía del dar* como supuesto antropológico real y necesario de una metafísica formal, causal, o pura, sin la cual ésta no se entiende en plenitud²³. La creación, desde esta perspectiva, fundamenta, *humaniza*, y da sentido así al filosofar.

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente nos parece oportuno afirmar, antes de terminar este artículo, que la problemática de las nociones de producción y causación referidas a la creación, como por ejemplo, las de la eternidad o principio temporal del mundo a las que aludíamos

la tesis del filósofo francés, y a la cual nos adherimos, parte de un supuesto que es clave para la correcta interpretación de este tema: no han sido los filósofos, sino la fe, la Biblia, la que ha llevado al hombre al conocimiento de Dios. Con ello no sólo queda clara la diferencia entre la razón y la fe sino, además, su trascendencia sobre la razón. Esta es la razón por la cual Gilson (p. 78), interpretando el texto del Aquinatense (S. Th. I, q. 44, art. 2 in c.), afirma que en opinión de éste los antiguos nunca llegaron a conocer el principio último del ser de los entes.

²³ Particularmente esclarecedoras resultan las reflexiones de Solomiewics (2021) sobre la creación como “La filosofía del dar divino *ad intra* y *ad extra* según I. Falgueras” (p. 123).

brevemente en este artículo, derivan de la singularidad del conocimiento humano. Dichas aporías surgen cuando se pretende entenderlas unívocamente, esto es, objetivar o formalizar indebidamente dichas nociones utilizadas por la filosofía, es decir, por la razón. Casi todas las interpretaciones y/o discusiones sobre la creación, incluso aquellas que dicen relación con los supuestos a partir de los cuales buenaventurianos y averroístas en su tiempo entendieron y/o construyeron dicha noción como causalidad, caen en ellas. Pero no por eso pierden legitimidad, a la luz de Tomás de Aquino, las conclusiones o la noción metafísica de una correcta, y verdadera causalidad eficiente de un universo creado *ex nihilo* o de su comprensión en cuanto producido, pero paradójicamente depurado por una razón verdadera abierta a lo trascendente, aun cuando desde la fe (dar divino) se ahorre el trabajo del filosofar. En este sentido, el esfuerzo por comprender filosóficamente la verdad de la creación a la luz del Aquinatense, no impone un conocimiento formal cerrado del universo; por el contrario, abre nuevas perspectivas —como decíamos hace un momento— sobre todo a la luz de una filosofía del dar²⁴.

Digamos, para concluir este artículo, que la fe cristiana nos enseña que el universo es creado y que nada, salvo Dios, es eterno²⁵. Dicha verdad, aunque propia de la fe, no puede dejarse de lado y constituye el necesario fundamento inicial de toda reflexión cristiana. Tal es el esfuerzo de Tomás de Aquino para conciliar ambos elementos, la fe y la razón. La filosofía del Aquinatense presentada, y las reflexiones que hemos realizado hasta aquí —pensamos— nos lo muestran. Sin duda, la existencia de una causa eficiente primera subraya con especial fuerza al interior del propio pensamiento tomista, racionalmente, la *irreductibilidad* entre el Creador y la creatura, pero también

²⁴ A juicio del filósofo español I. Falgueras (1997), citado a lo largo de este artículo —a pesar de que esta última categoría parece no haber sido desarrollada por la filosofía— el *dar* puede, no obstante, ampliar toda la perspectiva tanto de la metafísica como de la antropología, y a la vez permitir apreciar sus justas pretensiones (p. 69). He aquí, a su entender, el camino en nuestros días para una renovación de la metafísica y al cual, por cierto, nos adherimos. En efecto, el mismo pasa por desarrollar una filosofía del dar puro o perfecto, o sea, por una ampliación de la filosofía primera en la que — como decíamos hace un momento— queden acogidas por separado, pero armónicamente, tanto la metafísica y la antropología filosófica.

²⁵ Documentos del Concilio Vaticano I, DS 3002: "Uno es el Dios vivo y verdadero, Creador y Señor del cielo y la tierra... Este único verdadero Dios creó de la nada, por su bondad y con omnipotente fuerza... con libérrima voluntad, al principio de los tiempos y en igual modo ambos órdenes, esto es, el mundo angélico y el mundo terreno, y luego el mundo humano, el cual en cierto modo abarca ambos pues se compone de espíritu y materia" (En M. Grison, 1985, p. 247).

destaca como consecuencia de ello la particular contingencia y finitud del universo creado por la libre voluntad donativa de Dios; no obstante, este último significado se atenúa si la verdad de esta finitud consta solamente como un dato de la pura fe. He aquí a nuestro entender, en última instancia, el aporte y el auténtico espíritu de la *filosofía cristiana* propuesta por este destacado santo y filósofo medieval estudiado a lo largo de este artículo.

4. Referencias

Aristóteles, (1995). *Física*. Gredos.

Bunge, M., Halbwachs, F., Kuhn, T., Rosenfeld, L., Piaget, J. (1977). *Las Teorías de la Causalidad*. Sígueme.

Bunge, M. (1997). *La causalidad. El Principio de Causalidad en la Ciencia Moderna*. Sudamericana.

De Aquino, T. (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. EUNSA.

De Aquino, T. (2023a). *De Aeternitate Mundi Contra Murmurantes*. Corpus Thomisticum.
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

De Aquino, T. (2023b). *De Principiis Naturae*. Corpus Thomisticum.
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

De Aquino, T. (2023c). *In Libros Sententiarum*. Corpus Thomisticum.
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

De Aquino, T. (2023d). *Quaestio Disputatae De Malo*. Corpus Thomisticum.
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

De Aquino, T. (2023e). *Summa Contra Gentiles*. Corpus Thomisticum.
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

De Aquino, T. (2023f). *Summa Theologiae*. Corpus Thomisticum.
<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

De Hipona, A. (2024a). *Del Génesis a la Letra*. Augustinus. https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm



- De Hipona, A. (2024b). *La Doctrina Cristiana*. Augustinus.
http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm
- De Hipona, A (2024c). *Sermones*. Augustinus. <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>
- Documentos del Concilio Vaticano I. (1985). DS 3002. En M. Grison, *Teología Natural o Teodicea* (p. 247). Herder.
- Falgueras, I. (1997). *Crisis y Renovación de la Metafísica*. Servicio de Publicaciones y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga.
- Gilson, E. (1952). *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Emecé.
- Gilson, E. (1969). *Elementos de Filosofía Cristiana*. Rialp.
- González, Á. (1963). *Tratado de Metafísica y Teología Natural, Tomo II*. Gredos.
- Kuhn, T. (1975). *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Fondo de Cultura Económica.
- A. Roger et F. Chernoviz (Eds.). (1900). *La Sainte Bible Polyglote*.
- Marías, J. (1998). *Antropología Metafísica*. Alianza.
- Real Academia Española. (2024). Donar. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 18 de agosto de 2024, de <https://dle.rae.es/donar>
- Reguera, I. (1980). Teorías actuales de la causalidad en filosofía de la Ciencia. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1, 355-389.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8080110355A>
- Sertillanges, A. D. (1949). *L'idée de Création et ses Retentissements en Philosophie*. Aubier.
- Solomiewics, A. (2021). La filosofía del dar divino *ad intra* y *ad extra* según Ignacio Falgueras. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 26(1), 123-137.
<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v26i1.8660>
- Widow, J. A. (2012). *Curso de Metafísica*. Globo.