

---

# La causalidad del bien en Santo Tomás

*The causality of the good in Thomas Aquinas*

---

ALICE RAMOS

Department of Philosophy  
St. John's College of Liberal Arts and Sciences  
St. John's University  
Queens, NY 11439 (Estados Unidos)  
ramosa@stjohns.edu

**Abstract:** This paper examines the influence of the Neoplatonic tradition on the thought of St. Thomas with respect to the causality of God's goodness. The maxim "*bonum est diffusivum sui*," generally attributed to Pseudo-Dionysius, will be discussed and interpreted in terms of final causality.

**Keywords:** the good, divine goodness, final causality, efficient causality.

**Resumen:** Este estudio examina la influencia de la tradición neoplatónica en el pensamiento de Santo Tomás con respecto a la causalidad de la bondad divina. El axioma "*bonum est diffusivum sui*," atribuido en general al Pseudo-Dionisio, será puesto de relieve e interpretado en el sentido de la causalidad final.

**Palabras clave:** el bien, la bondad divina, causalidad final, causalidad eficiente.

RECIBIDO: MAYO DE 2010 / ACEPTADO: ENERO DE 2011

1. EL AXIOMA *BONUM EST DIFFUSIVUM SUI*

El tema de la causalidad del bien en Santo Tomás ha sido tratado por numerosos estudiosos, tanto en Europa como en los Estados Unidos<sup>1</sup>. Desde que se publicó el artículo de Jules Péghaire titulado *L'Axiome 'Bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme*<sup>2</sup> se ha discutido bastante este axioma atribuido la mayoría de las veces al Pseudo-Dionisio, intentando ver si dicho axioma debe ser entendido en el sentido de la causalidad eficiente o más bien en el de la causalidad final. Aunque es bien sabido que el pensamiento del Aquinate se inspira en Aristóteles, no cabe duda de que hay una fuerte influencia neoplatónica en cuanto al tema que nos ocupa aquí; puede incluso decirse que Santo Tomás sintetiza las teorías aristotélicas y platónicas acerca de la causalidad del ser y del bien<sup>3</sup>. Además, el pensamiento tomista con respecto a la creación permite evitar una interpretación de la causalidad en términos de una emanación necesaria y panteísta, así como ha sido interpretada en Plotino, en Proclo, y como podría darse en el mismo Pseudo-Dionisio por el tono panteísta de algunos textos<sup>4</sup>. La claridad con la que el Aquinate trata la relación entre el Bien que es Dios y el origen del universo sirve así para evitar el panteísmo de la modernidad cuyo ejemplo tal vez más significativo se encuentra en la filosofía de Espinoza.

- 
1. Véase por ejemplo los siguientes artículos: L. DEWAN, *St. Thomas and the Causality of God's Goodness*, "Laval Théologique et philosophique" 34 (1978) 291-304; K. P. KEANE, *Why Creation? Bonaventure and Thomas Aquinas on God as Creative Good*, "Downside Review" 93 (1975) 100-121; J.-P. JOSSUA, *L'Axiome 'Bonum diffusivum sui' chez S. Thomas d'Aquin*, "Revue des sciences religieuses" 40 (1966) 127-153. Remito al lector a varios estudios más recientes sobre la metafísica de Santo Tomás donde se encuentran capítulos relacionados con aspectos de nuestro tema: J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (The Catholic University of America Press, Washington, 2000); N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II* (University Press, Oxford, 1999); J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* (Brill, Leiden, 1996); T. HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas: An Interpretation of the Summa Contra Gentiles* (University of Notre Dame Press, South Bend, IN, 1995).
  2. J. PÉGHAIRES, *L'Axiome 'Bonum est diffusivum sui' dans le néoplatonisme et le thomisme*, "Revue de l'Université d'Ottawa" 2 (1932) 5-32.
  3. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and The Metaphysics of Aquinas* (Brill, Leiden, 1992) 247.
  4. *Ibidem*, 255. Véase J. PÉGHAIRES, *op. cit.*, 13-15.

Comenzaremos este trabajo con un breve comentario al artículo de Péghaire por la importancia que tiene para nuestro tema. El origen del axioma “*bonum est diffusivum sui*” lo encuentra Péghaire en el *Timeo* de Platón: el Demiurgo hizo el mundo porque él mismo era bueno, y en aquel que es bueno no se da ninguna envidia. Por tanto, libre de toda envidia, quiso que todas las cosas fueran, dentro de lo posible, semejantes a él. La bondad del mundo tiene así su origen en la bondad del Demiurgo. Como en Platón el Demiurgo saca la materia del desorden y la lleva al orden, se trata según Péghaire de la causalidad eficiente, y no de la causalidad final<sup>5</sup>. Péghaire mantiene que en el pensamiento neoplatónico el Bien es sobre todo causa eficiente, aunque será también causa final, ya que se da una conversión o un retorno de los seres hacia el Bien. Hablar del origen de las cosas en los neoplatónicos es, según Péghaire, hablar de la causalidad eficiente en el sentido aristotélico de la palabra, atenerse así al comienzo del ser; la causalidad final no tiene que ver con el origen de las cosas, ya que supone el ser que ya existe para atraerlo hacia ella<sup>6</sup>. Ésta es la opinión de Péghaire en su presentación de los neoplatónicos. Al hablar en concreto del Pseudo-Dionisio, la primacía de la causalidad eficiente es para Péghaire evidente en las palabras *ad omnia existentia extendit bonitatem*. Lo ve además confirmado por la comparación entre la difusión del Bien y la iluminación del sol. El Bien envía a todos los seres los rayos de su entera bondad. Gracias al Bien todo posee el ser y las demás perfecciones y persevera en la existencia. Según Péghaire, puede entonces excluirse la idea de fin para insistir más bien en la del agente o causa eficiente<sup>7</sup>.

En el uso del axioma que nos ocupa aquí en Santo Tomás, Péghaire mantiene que el Aquinate lo interpreta en el sentido de la causalidad final. Péghaire menciona además un texto en el *Comentario a la Metafísica* donde Santo Tomás dice que se puede hablar de la causalidad del bien de dos modos: de un modo se hace hincapié en la causalidad final, mientras que del otro en la causalidad eficiente, aunque ésta debe entenderse en sentido *per accidens*<sup>8</sup>. Péghaire utiliza el

5. J. PÉGHAIRE, *op. cit.*, 8-9.

6. *Ibidem*, 12.

7. *Ibidem*, 16-17.

8. *In Metaph.*, lib. I, lect. xi.

segundo modo de hablar del bien como causa eficiente para explicar, según él, una anomalía que encuentra en el pensamiento del Aquinate: se trata de un texto de la *Summa* III, q. 1, a. 1, donde es cuestión de la conveniencia de la Encarnación. En su respuesta a esta cuestión Santo Tomás dice:

“La misma naturaleza de Dios es la bondad, como es evidente en el Dionisio (*Div. Nom.* I) [...]. Pertenece a la esencia de la bondad comunicarse a los demás [...] (*Div. Nom.* IV). Por consiguiente, es propio de la esencia del bien supremo comunicarse de manera óptima a la criatura, y esto se lleva acabo principalmente por su unión con la naturaleza creada de tal manera que la Persona [de Cristo] consiste en la Palabra, en un alma y en un cuerpo, como dice Agustín (*De Trin.* XIII). Pues es manifiesto que fue conveniente que Dios se encarnara”<sup>9</sup>.

En la opinión de Pégghaire, el Aquinate en este texto utiliza el axioma de la difusión del bien en el sentido de la causalidad eficiente *per accidens*; por tanto, lo que dice Santo Tomás acerca de la Encarnación se refiere a la bondad divina como causa eficiente que, según el parecer de Pégghaire, es aquí una causalidad “puramente accidental”<sup>10</sup>. Es así cómo Pégghaire puede justificar que un año antes de la muerte del Aquinate —cuando en efecto dicho texto fue escrito— el santo no se había alejado de la interpretación que siempre mantuvo en cuanto a la causalidad del bien. El texto, según Pégghaire, no es nada más que una anomalía que de ningún modo rechaza la primacía de la causalidad final que el Aquinate había sostenido durante toda su vida<sup>11</sup>.

Aunque no volveré sobre este texto, pienso que no existe anomalía en el pensamiento del Aquinate; el bien para Santo Tomás es efectivamente causa final, como Pégghaire mismo lo admitió. Mi propósito en este trabajo será ver cómo Santo Tomás mantiene la primacía de la causalidad final cuando se trata de la difusión del bien. Veremos aquí, en primer lugar, cómo el Aquinate habla del origen de

9. *Summa Theologiae* III, q. 1, a. 1, resp.

10. J. PÉGHAIRES, *op. cit.*, 24.

11. J. PÉGHAIRES, *op. cit.*, 24. Cfr. L. DEWAN, *op. cit.*, 294-295.

la creación y cómo todo lo que procede de Dios vuelve hacia Él; en segundo lugar, pondremos de relieve la importancia de la causalidad final siguiendo al mismo Aquinate en su exposición del bien en general y de la bondad de Dios; así se verá más en concreto que la causalidad del bien ha de entenderse en el sentido de la finalidad. Por último, veremos cómo Santo Tomás completa el axioma dionisiano al poner de manifiesto no sólo la difusión sino también la comunicación de la bondad divina.

## 2. EL ORIGEN Y EL FIN DEL UNIVERSO

Digamos en primer lugar que Dios no tiene por qué crear, ya que Él mismo es la bondad por excelencia, la suma perfección, a cuyo ser no le falta absolutamente nada. Aunque puede decirse que conviene que la bondad divina cree<sup>12</sup>, la creación del universo y de todas las cosas que se encuentran en él no son de ningún modo necesarias. Según el Aquinate, Dios hace todas las cosas por consejo de su voluntad, y lo que se hace así no se quiere por necesidad<sup>13</sup>. El objeto propio de la voluntad divina es su bondad y, por tanto, Dios quiere su bondad de manera necesaria, así como la voluntad humana quiere de manera necesaria la felicidad. Sin embargo, si Dios quiere cosas distintas de Él, no las quiere necesariamente, ya que ninguna cosa puede añadirle más perfección a la bondad de Dios que es en sí misma perfecta. Nos dice entonces el Aquinate que “las cosas distintas de Dios las quiere en cuanto ordenadas a su bondad como a un fin”<sup>14</sup>. La bondad divina precede a la creación como su fin y primer motivo, y como para hacer hincapié en la gran generosidad de Dios que da origen a todo cuanto existe, el Aquinate cita esa frase célebre de San Agustín que dice: “Porque Dios es bueno, existimos”<sup>15</sup>. Esta frase debe ser bien entendida, ya que podría dar lugar a una interpretación de la bondad divina en términos puramente de eficiencia, pero no es de esto de lo que se trata primariamente en el Aquinate. Según éste, la bondad debe referirse a la buena voluntad, ya que no llamamos bueno al hombre que

12. Véase *Summa contra Gentiles* II, c. 28.

13. *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 3, s.c.

14. *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 3, resp.

15. *Summa contra Gentiles* II, c. 28.

tiene buen entendimiento sino al que tiene buena voluntad; como el objeto propio de la voluntad es el fin, el Aquinate nos dice: “El dicho *existimos porque Dios es bueno* se ha de entender con referencia a la causa final”<sup>16</sup>. Podríamos incluso decir que, así como el Demiurgo de Platón no es celoso, sino que tiene buena voluntad, Dios, cuya voluntad se identifica con su bondad, actúa en vistas a lo mejor, es decir, en vistas a sí mismo que es lo mejor, lo más excelente.

Por consiguiente, el amor de Dios hacia su propia bondad es la única razón que puede asignársele a la creación. Como Dios se ama a sí mismo y se regocija en su perfección, llama libremente a la existencia criaturas que puedan manifestar y participar en ese amor. Las criaturas no le añaden absolutamente nada a Dios; Él las crea para que ellas también puedan amar la bondad divina y regocijarse en ella<sup>17</sup>. Dios sólo quiere cosas distintas a Él por un fin que es su propia bondad. Si los seres de la naturaleza se inclinan a su propio bien para adquirirlo y disfrutarlo, y si además difunden su bien en otros seres en la medida en que pueden, cuánto más no difundirá Dios su bondad a todo lo que llama a la existencia. Como dice Santo Tomás:

“Si, pues, los seres de la naturaleza, por ser perfectos, comunican su bien a otros, con mucha mayor razón pertenece a la voluntad divina comunicar por semejanza su bien a los demás en cuanto sea posible. Por consiguiente, Dios se quiere a sí mismo y a las demás cosas, pero a sí mismo como fin, y lo demás como ordenado a este fin, por cuanto es digno de la bondad divina que sea participada por los otros seres”<sup>18</sup>.

El Aquinate nos recuerda que Dios es simple y perfecto, y que todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas las tiene Él previamente; en cuanto que una criatura tiene alguna perfección representa a Dios y le es semejante. En las criaturas no se trata de una

16. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4, ad 3.

17. F. O’ROURKE, *op. cit.*, 229. Véase E. GILSON, *The Elements of Christian Philosophy* (Mentor-Omega, New York, 1963) 187, citado en F. O’ROURKE, *op. cit.*, 229. Gilson dice: “Como Dios ama su propia perfección, quiere que haya co-amantes de ella; de ahí su querer crear”.

18. *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 2, resp.

perfección que sea de la misma especie y género que la perfección divina; los efectos no pueden igualar a su causa, que es eminentemente perfecta; sólo pueden alcanzar cierta semejanza con ella. Por tanto, al hablar de la proposición *Dios es bueno*, el Aquinate nos dice que esta proposición

“No significa *Dios es causa de la bondad* [...] sino lo que llamamos *bondad en las criaturas preexiste en Dios*, y ciertamente de modo más elevado. Por donde se ve que no compete a Dios ser bueno porque causa la bondad, sino, al contrario, porque es bueno difunde la bondad en las cosas”<sup>19</sup>.

Por esta razón, el Aquinate termina su respuesta citando una vez más la frase antes mencionada de San Agustín: “Porque [Dios] es bueno, existimos nosotros”<sup>20</sup>.

Como ya hemos dicho, según el Aquinate es necesario que Dios quiera su bondad; no es, sin embargo, necesario que su bondad sea representada en un universo de seres. Movido sólo por su propia bondad, Dios quiere comunicarla a otros seres; quiere que su bondad se multiplique del único modo posible, según su semejanza<sup>21</sup>. Dios difunde su bondad y la comunica mediante la semejanza; derrocha así su bondad, de manera que se extiende a todo a cuanto Dios le da el ser. Por tanto, se da por así decirlo una *éxtasis* en Dios, de tal modo que Él sale en cierto sentido de su propia trascendencia para entrar con su presencia en todas las cosas “mediante los efectos de su bondad”, estando así en todas las cosas inferiores sin que por eso “su poder suprasustancial” se vacíe o se disminuya<sup>22</sup>. Esta difusión de la bondad no afecta en absoluto la trascendencia de Dios, sino más bien asegura la presencia de su providencia en el universo<sup>23</sup>. La influencia del Pseudo-Dionisio en el pensamiento del Aquinate se ve clarísimamente en todo lo que venimos diciendo y queda recogida en las siguientes palabras del Aquinate:

19. *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2, resp.

20. *Ibidem*.

21. *Summa contra Gentiles* II, c. 46.

22. F. O'ROURKE, *op. cit.*, 233.

23. *Ibidem*.

“El amante sale fuera de sí y se traslada a lo amado, en cuanto quiere su bien y pone sus afanes en procurárselo como si de sí mismo se tratara, y por esto escribe Dionisio: *Hay que resolverse a sostener de verdad de que Dios, causa de todos los seres, por la abundancia de su amante bondad sale fuera de sí y con su providencia cobija todo lo que existe*”<sup>24</sup>.

Lo que dice aquí el Aquinate, al recordarnos además las palabras del Pseudo-Dionisio, no contradice de ningún modo la primacía de la causalidad final; el amor de Dios “infunde y crea la bondad en las cosas”; cada cosa recibe el ser que es un bien y además otras perfecciones que igualmente son bienes<sup>25</sup>. Dios, como bien supremo que se quiere necesariamente, quiere libremente todas las cosas en orden a sí mismo. Según el Aquinate, Dios quiere el universo de criaturas por ellas mismas, aunque Él quiere la existencia de toda criatura en orden a sí mismo, y estas dos cosas no son incompatibles. Dios quiere que las criaturas existan en orden a la bondad divina, es decir, para que puedan imitarla y reflejarla, pero esto lo hacen en cuanto derivan de ella su ser y subsisten en sus respectivas naturalezas<sup>26</sup>.

Ahora bien, como Dios es el fin en vistas al cual todos los seres son creados, también es verdad que Dios dirige todo cuanto existe a volver a Él. Según el pensamiento neoplatónico —pensamiento acogido por el Aquinate en su metafísica— “En la salida de las criaturas a partir del primer principio se considera un cierto proceso circular o de retorno, en cuanto que todas las cosas vuelven a su fin, a aquello de lo que habían salido como del principio”<sup>27</sup>. Todas las cosas se vuelven o se convierten a la causa de la que proceden; todo desea su bien y el bien del efecto deriva de su causa; por tanto, el efecto desea su causa, se vuelve a la causa mediante el deseo. El Aquinate emplea palabras del Pseudo-Dionisio para expresar esta vuelta o retorno de las criaturas a Dios: *Bonitas omnia convertit ad seipsum*<sup>28</sup>.

24. *Summa Theologiae* I, q. 20, a. 2, ad 1.

25. *Summa Theologiae* I, q. 20, a. 2, resp.

26. *De Potentia*, q. 5, a. 4. En este texto de Santo Tomás está claro que las siguientes proposiciones no son incompatibles: Dios hizo las cosas en orden a sí mismo, y Dios creó todas las cosas para que pudieran ser. Véase también F. O’ROURKE, *op. cit.*, 233-234.

27. *In I Sent.*, d. 14, a. 2, resp.

28. *In De Div. Nom.* 4, 4, citado en F. O’ROURKE, *op. cit.*, 235.



Puede decirse que el amor de Dios por sí mismo causa todas las cosas y genera en ellas un amor por la fuente de todo ser y de toda bondad<sup>29</sup>. Dios, que es la plenitud de todas las perfecciones, desea compartir su amor con otros seres. Como Dios ama su bondad, desea hacer a otros partícipes de su perfección para que así lo recibieran como don, como algo puramente gratuito. El Aquinate adopta el lenguaje del Pseudo-Dionisio y del neoplatonismo acerca del amor de Dios, ese amor que preexiste en el Bien, pero que sale de Él hacia los otros seres para luego volver al Bien. De esta manera, se da un orden dinámico de vuelta hacia el origen que es también el fin. Como fuente de la existencia de todos los seres, Dios los conserva en el ser y los sostiene, y además los ordena hacia Él. Dios mueve todo cuanto existe en orden a sí mismo para que las criaturas puedan llegar a Él. El Aquinate hace suya esa tradición neoplatónica y dionisiana mediante la cual todas las criaturas proceden o emanan de Dios y luego retornan a Él. Este movimiento de procepción y de retorno se recoge en la primera parte de la *Summa Theologiae*, donde se expone la emanación de toda criatura desde Dios, y en la segunda parte de dicha obra, donde se trata de la vuelta de las criaturas racionales hacia Dios; se da además en la tercera parte de la *Summa* el modelo para el retorno a Dios, es decir, Cristo, aquel que el hombre debe seguir para volver a su origen. El uso del axioma dionisiano, *bonum est diffusivum sui*, es de gran valor en este orden dinámico de *exitus* y *reditus*. Todo cuanto es en el universo procede del no-ser al ser. Dios, como el Ser excelentísimo, es la fuente de todo ser; por su bondad difunde todo tipo de perfecciones a las criaturas. Una multitud de criaturas procede de la unidad divina; la bondad y las perfecciones que observamos en la diversidad de las criaturas se encuentran eminentemente reunidas en Dios. Por esta razón, desde lo visible podemos llegar a lo invisible; una consideración pausada de los efectos de Dios, de esas perfecciones que nos entusiasman en las criaturas, nos pueden llevar al conocimiento de Dios y al amor de la bondad divina<sup>30</sup>. Como hemos dicho antes, la difusión del ser, de la bondad, y de todas las demás perfecciones no

---

29. F. O'ROURKE, *op. cit.*, 236.

30. *Summa contra Gentes* II, c. 2.

disminuyen en nada a Dios; la fuente que se da libremente a todo cuanto de ella emana es infinita; no puede vaciarse. Todo procede de ese Ser que es el Bien y todo logra su propia plenitud cuando llega a su fin que es el Bien<sup>31</sup>.

### 3. EL BIEN EN GENERAL Y LA BONDAD DIVINA

Dada la influencia del Pseudo-Dionisio en la metafísica tomista, conviene ver si lo que significa el Bien para este pensador neoplatónico es efectivamente lo mismo en el Aquinate. Según el Pseudo-Dionisio, el Bien, que está más allá del Ser, se extiende a lo que no existe, y confiere así la existencia a todas las criaturas. En el estudio de Pégghaire, al que ya hemos hecho mención, no cabe duda de que Pégghaire entiende la causalidad del Bien en el Pseudo-Dionisio según la eficiencia y no según la finalidad. El mismo Aquinate dice que Dionisio atribuye el bien a Dios como a la primera causa eficiente, porque el Bien “da a todo la subsistencia”<sup>32</sup>. Antes de considerar el bien supremo o la bondad de Dios en la *Summa Theologiae*, la obra de la madurez del pensamiento tomista, el Aquinate dedica toda una cuestión al bien en general, donde subraya en primer lugar que en la realidad bien y ser son una misma cosa y que sólo son distintos en nuestro entendimiento; puede decirse que el bien es un aspecto del ser, de tal modo que lo que tiene el ser es algo bueno. El Aquinate se refiere a San Agustín, quien dice: “en la medida que existimos somos buenos”. Y continúa el Aquinate diciendo: “En efecto, bien y ser, en la realidad, son una misma cosa [...]”<sup>33</sup>. Sin embargo, el bien le añade al ser una relación al apetito, es decir, lo bueno es lo apetecible y según el Aquinate “las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas”<sup>34</sup>. De acuerdo con el pensamiento tomista, ser significa lo que está en acto, y se da además la prioridad del acto

31. Véase F. O’ROURKE, *op. cit.*, 239-241.

32. *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 1, resp.

33. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1, s.c. y resp.

34. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1, resp.

sobre la potencia: lo que está en acto es más perfecto que lo que sólo está en potencia. Por el contrario,

“El bien incluye el concepto de lo perfecto, que es lo apetecible, y, por tanto, el concepto de perfección acabada. Pues debido a esto, del ser que tiene ya su última perfección decimos que es bueno en absoluto, y del que carece de alguna de las perfecciones que debe tener, aunque por el hecho de existir tenga ya alguna, no decimos que sea perfecto ni bueno en absoluto, sino que lo es de alguna manera. Con arreglo a esto, cuando se considera el primer ser de las cosas, que es el substancial, decimos que son, en absoluto, seres, y de algún modo, buenas. En cambio, cuando se las considera en posesión de su última actualidad, decimos que son buenas en absoluto, y de algún modo, seres”<sup>35</sup>.

A través de lo que nos dice el Aquinate en este texto, vemos que a lo que tiene el ser se le añaden, por así decirlo, otras actualidades que lo perfeccionan y lo llevan a su plenitud<sup>36</sup>. No cabe duda de que todo lo que tiene el ser anhela su propia perfección y su acabamiento, para que así pueda llegar a ser bueno en absoluto. El bien es, según Santo Tomás, lo que todas las cosas apetecen, y además, lo que se apetece tiene razón de fin; por tanto, el bien tiene razón de fin<sup>37</sup>. Es evidente, entonces, que el bien debe entenderse como causa final.

Sin embargo, el Aquinate nos dice que la noción (*ratio*) de bien presupone las de las causas eficiente y formal; según él,

“Vemos que lo primero que entra en actividad por parte de la causa es lo último que el efecto consigue; y así, por ejemplo, el fuego calienta los cuerpos antes de infundirles la forma de fuego, y, sin embargo, el calor no es la forma, sino una derivación de la forma substancial del fuego. Así, pues, en el orden de la causalidad hallamos: primero, el fin y el bien que mueven

35. *Ibidem*.

36. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1, ad 3. En este texto el Aquinate habla de las actualidades que pueden sobrevenirle al ser, como por ejemplo, la virtud o la ciencia.

37. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4, resp.

a la causa eficiente; segundo, la acción del agente que impulsa a la consecución de la forma; tercero, el advenimiento de la forma”<sup>38</sup>.

Es interesante notar, como lo hace el mismo Santo Tomás, que este orden se encuentra invertido cuando se trata del efecto, pues lo primero entonces es la forma que otorga el ser; lo segundo, el poder operativo que indica la perfección en el ser (es decir, una cosa es perfecta cuando puede producir algo semejante a sí misma); y tercero, la razón de bien, en que, según el Aquinate, “se funda la perfección del ser”<sup>39</sup>.

Aunque el Aquinate nos enseña que la noción de causalidad final está íntimamente unida a la noción del bien, resulta difícil entender lo que él quiere significar al decir que la noción del bien presupone las nociones de las causas eficiente y formal. Esto querrá significar que no se puede pensar en el bien sin pensar en la causalidad eficiente y en la causalidad formal; pues al preguntarse si el concepto del bien es anterior al ser, el Aquinate nos recuerda citando el libro *De causis* que “la primera de las cosas creadas es el ser”<sup>40</sup>, y que, por lo tanto, la noción de ser precede a la del bien, y que además “el ser únicamente tiene razón de causa formal, sea inherente o ejemplar, cuya causalidad sólo se extiende a lo que está en acto”<sup>41</sup>. Parece entonces que lo que el Aquinate quiere mostrar aquí se sitúa en el orden del efecto, de la cosa causada, o de los seres en cuanto seres, y no en el orden de las causas en cuanto causas. Pues al hablar de este segundo orden no cabe duda de que el Aquinate da prioridad al bien y a la causalidad final; como dice él:

“Puesto que el bien tiene razón de deseable, se comporta como causa final, cuya causalidad es la primera de todas, pues ningún agente obra si no es por un fin, y precisamente un agente ha de ser el que una la materia con la forma, y por esto se ha llamado al fin *causa de las causas*. De todo esto se sigue que el bien, en cuanto causa, es anterior al ser, como el fin es anterior a la

---

38. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4, resp.

39. *Ibidem*.

40. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2, s.c.

41. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2, ad 2.

forma; y por ello, entre los nombres que expresan causalidad divina, el bien ha de preceder al ser<sup>42</sup>.

Al hablar aquí del orden de las causas en cuanto causas, es evidente que el fin precede al agente y el agente precede a la forma, y además el bien precede a lo perfecto y lo perfecto precede al ser<sup>43</sup>. Por el contrario, si consideramos el orden de los seres en cuanto seres, vemos por lo anteriormente expuesto que la forma es lo primero, ya que por medio de ella algo es un ser, y lo segundo es el poder efectivo de la forma según el cual se es perfecto en el ser. Para que algo sea bueno es preciso entonces considerar la forma no sólo como principio del ser, sino también como principio de actividad o de eficiencia, es decir, como principio que hace que aquello que tiene el ser pueda producir o causar algo semejante a sí mismo. Es así entonces como se puede entender que la noción del bien presuponga las nociones de las causas eficiente y formal.

Para resumir lo que ha sido expuesto en esta consideración del bien en general en el Aquinate, puede decirse que la causa eficiente (lo que produce algo semejante a sí) es el lugar donde debe buscarse el bien, porque es el lugar donde cabe ciertamente buscar la finalidad. El fin es, por así decirlo, la forma de la causa eficiente que actúa u opera. El agente siempre obra en vistas a un fin<sup>44</sup>.

Consideremos ahora lo que Santo Tomás nos dice acerca de la bondad de Dios:

“Ser bueno corresponde sobre todo a Dios. Los seres son buenos bajo el aspecto de apetecibles, y cada ser apetece su perfección. En los seres causados, la perfección y la forma se asemejan a las del causante, pues todo agente hace algo que de algún modo se asemeja a él; y por esto el agente es apetecible y tiene razón de bien, y lo que en él se apetece es la participación de su semejanza. Por tanto, si Dios es la primera causa efectiva de todas las

42. *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 2, ad 1.

43. Lo que expongo aquí ha sido tratado más extensamente en L. DEWAN, *op. cit.*, 296-301. Véase también el artículo de J.-P. JOSSUA, *op. cit.*

44. Remito una vez más al artículo de L. DEWAN, *op. cit.*, donde el autor explica cómo la bondad de Dios precede inteligiblemente a la comunión de su semejanza, 301, n. 42.

cosas, es evidente que le compete la razón de bien y de apetecible; y por esto Dionisio atribuye el bien a Dios como a la primera causa eficiente, diciendo que se le llama bueno en cuanto da a todo la subsistencia”<sup>45</sup>.

Es a través de la causalidad eficiente que se nos muestra la bondad de Dios y que, por tanto, el bien es el objeto del apetito y así causa final. La causa eficiente es en sí misma objeto de amor, objeto del apetito. Al apetecer su propia perfección, que es una semejanza de la perfección del agente, el efecto apetece a la vez al agente que es Dios. Conviene insistir en que la forma del efecto es semejante a la forma del agente, y de este modo cuando el efecto ama su propia perfección es a la vez al agente a quien está amando. Como dice el Aquinate: “La forma de lo generado no es fin de la generación sino en cuanto que es una semejanza de la propia forma que el generante intenta comunicar. Si no fuera así, la forma de lo generado superaría al generante, porque el fin es más excelente que los medios que a él se ordenan”<sup>46</sup>. Puede decirse entonces que toda generación es un esfuerzo por participar en la perfección divina<sup>47</sup>.

El Aquinate distingue además entre los agentes que son imperfectos, los que al obrar intentan adquirir algo, y el primer agente que, siendo totalmente activo, no obra por adquirir un fin fuera de sí, sino que “únicamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad”<sup>48</sup>. La bondad divina es así el fin de todas las cosas. Ya que “de [Dios] dimanar todas las perfecciones deseadas, como de la causa primera, [...] no [...] como de agente unívoco, sino como de agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico”<sup>49</sup>, el bien que está en Dios como la causa primera de todas las cosas se da en Él, como dice el Aquinate, “de modo excelentísimo”, y por esta razón se dice que Dios es el “sumo bien”<sup>50</sup>. Y, como el sumo bien, Dios es el fin de todo cuanto existe. Ahora bien, aunque ser

---

45. *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 1, resp.

46. *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 4, ad 2.

47. Véase L. DEWAN, *op. cit.*, 303, n. 48.

48. *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 4, resp.

49. *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 2, resp.

50. *Ibidem*.

bueno corresponde sobre todo a Dios, todas las cosas son buenas en la medida en que tienen el ser y tienen su propia bondad. Pero el Aquinate nos recuerda el pensamiento de Platón y de Aristóteles, que es también el suyo, según el cual Dios “es ser y bueno por esencia”; de este primer ser y de este primer bien, las cosas pueden denominarse seres y buenas “en cuanto participan de Él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, [...]; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente, y final de toda bondad”<sup>51</sup>. Todas las criaturas son así buenas por participación; la bondad que tienen es una determinada semejanza del ser divino que es bueno por esencia. Es por esta razón que al apetecer su propia perfección los seres apetecen al mismo Dios, fin excelentísimo, causa de todas las causas, que al crear quiere difundir su bondad<sup>52</sup>.

#### 4. LA BONDAD DIVINA SE DIFUNDE Y SE COMUNICA

Resulta aquí imprescindible citar un texto del Aquinate donde no cabe duda de que él entiende el axioma dionisiano de la difusión de la bondad en el sentido de la finalidad:

“Cuando se dice que el bien es por su naturaleza difusivo, esto no debe entenderse como si implicara una causa eficiente —una efluencia—, sino más bien como causa final. El bien expresa la difusión de una causa final y no la de una causa agente: porque ésta no es medida ni perfección del efecto, sino más bien su comienzo, y porque el efecto participa en la causa eficiente sólo según una asimilación de su forma, mientras que una cosa persigue su fin según todo su ser. Y es en esto en lo que la naturaleza del bien consiste”<sup>53</sup>.

51. *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 4, resp. Santo Tomás termina diciendo: “Esto no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad de Dios, inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad formal y por la que se dicen buenas, y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades”.

52. L. DEWAN, *op. cit.*, 304. Según Dewan, el agente en tanto que agente [en inglés, “the agent *qua* agent”] es bueno, porque el fin es la forma del agente en tanto que agente.

53. *De Veritate* q. 21, a. 1, ad 4. La traducción es mía.

La prioridad de la finalidad es indudable en lo que nos dice aquí el Aquinate; Dios como último fin de todas las cosas no lo es como algo que debe ser efectuado, sino más bien como lo que ya existe y debe ser alcanzado o adquirido<sup>54</sup>. En Dios preexiste la plenitud de la perfección que cada criatura debe alcanzar. Mientras que en las criaturas existe una diferencia entre el ser que poseen como acto y su bondad que está por alcanzar, en Dios preexiste una identidad perfecta entre su ser y su bondad. La perfección y la simplicidad absolutas que preexisten en Dios preceden a la inclinación de todas las criaturas hacia su bondad final, y ésta es adquirida mediante la actualización de las potencialidades que cada criatura tiene. Es como causa final que Dios, cuya bondad se identifica con la plenitud del ser, crea y ama todas las cosas. El Aquinate interpreta así la difusión del bien que se encuentra en el Pseudo-Dionisio como principio de finalidad: el Bien, que es Dios, es la única razón que se le puede asignar a la creación.

Ahora bien, Santo Tomás nos dice que Dios es a la vez el último fin de las cosas y el primer agente<sup>55</sup>. Pues la bondad divina se difunde y se comunica, de tal modo que la finalidad y la eficiencia pertenecen a la causalidad de la bondad divina. Todo lo que está en acto hace participar a otros seres de su actualidad, pues se puede decir que lo propio del acto es la generosidad; el acto es de suyo expansivo y la bondad se da o se comunica a todo lo que existe. Citando al Pseudo-Dionisio, el Aquinate dice: “[L]a misma bondad se mueve en cierto modo y tiende hacia las cosas en cuanto a ellas se comunica”<sup>56</sup>. Por consiguiente, al difundir su bondad, al atraer todo hacia sí mismo, Dios que es la perfección y la actualidad mismas, causa cosas que le son semejantes, seres que participan en mayor o menor grado en el ser y en la bondad. Cabe entonces hablar de la bondad divina en términos no sólo de la difusión, sino también de la comunicación, como lo hace el propio Santo Tomás con la frase: “*Bonum est diffusivum sui et communicativum*”<sup>57</sup>. Como el ser perfectísimo que es, Dios causa a todo los seres mediante su bondad y todo cuanto existe le desea como

---

54. *Summa contra Gentiles* III, c. 18.

55. *Ibidem*.

56. *Summa Theologiae* I, q. 73, a. 2, resp.

57. *De Reg. Princip.* 4, texto citado en F. O’ROURKE, *op. cit.*, p. 247.



su bien final. Cada criatura tiende a su propia perfección, es decir, hacia una semejanza de la perfección y de la bondad de Dios. Los planteamientos aristotélicos y platónicos en cuanto a la causalidad del ser y del bien quedan así sintetizados en el pensamiento tomista.

Citemos un último texto de la *Summa contra Gentiles*:

“La comunicación del ser y de la bondad surge del bien. Esto es evidente en la misma naturaleza y en la definición del bien. Por naturaleza, el bien de cada cosa es su acto y su perfección. Ahora bien, cada cosa actúa en tanto que está en acto, y al actuar difunde su ser y su bondad a otras cosas. Por tanto, es signo de la perfección de un ser que pueda producir algo que le es semejante, así como puede verse en lo que dice el Filósofo en *Metrológica* IV. Además, la naturaleza del bien consiste en ser algo que es apetecible. Y lo que es apetecible, es decir, el bien, mueve al agente a actuar. Por esta razón se dice que el bien es difusivo de sí y del ser. Pero esta difusión le es propia a Dios porque [...] siendo por sí mismo el ser necesario, Él es la causa del ser de otros seres. Dios es, por tanto, verdaderamente bueno”<sup>58</sup>.

Para concluir, digamos, como dice San Agustín, que “existimos porque Dios es bueno”, o existimos porque Dios tiene buena voluntad. Estamos aquí a nivel de la causalidad eficiente. No obstante, el Aquinate nos hace ver que el dicho agustiniano, así como el axioma “*bonum est diffusivum sui*”, hace referencia a la causalidad final, ya que el objeto de la voluntad es el fin. Por lo tanto, la voluntad de Dios actúa en vistas al bien, a la bondad excelentísima que es Él mismo; toda criatura desea perfeccionarse para así alcanzar su bien y asemejarse más al Bien Supremo.

---

58. *Summa contra Gentiles* I, c. 37. La traducción es mía. Véase también F. O’ROURKE, *op. cit.*, 249-250.