



Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía para profesores,  
graduados y alumnos

10, 11 y 12 DE NOVIEMBRE DE 2008

Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad Nacional de La Plata  
ISBN 978-950-34-0578-9

## **Acerca de la crítica de Tomás de Aquino al ocasionalismo musulmán.**

**Mauro F. Martini**  
UBA – CONICET

Es notable y perceptible sin demasiado esfuerzo la gran cantidad de relaciones existentes entre la filosofía de Santo Tomás de Aquino y la filosofía árabe, al menos en lo que respecta a sus mayores exponentes: Avicbrón, Avicena y Averroes. Sin embargo, existe otro punto de entrecruzamiento entre Aquino y el pensamiento musulmán cuyo epicentro se encuentra concretado en el tercer libro de su *Suma contra gentiles*, capítulo 69. La referencia es aquí a “*quidam loquentes in lege Maurorum*”. Se trata de una secta de teólogos del *Kalam*, o Montecalminos, quienes entre los siglos VIII al X supuestamente profesaron doctrinas que niegan toda capacidad causal a los entes creados con el objeto de resaltar la omnipotencia de Dios. Por el contrario, Tomás defenderá aquí la eficiencia causal de los agentes naturales.

En principio, la importancia de esta relación entablada con tales teólogos especulativos del Islam aparenta ser menor si se tiene en cuenta las escasas veces que Tomás alude a ellos en su vasta obra. En efecto, dichas referencias pueden contarse con los dedos de las manos, aún teniendo en cuenta las veces que alude a ellos sin siquiera nombrarlos (como, por ejemplo, en el *Comentario a las Sentencias*, II, d. I, q. I, a. 4 y en *Suma Teológica*. I, q. 105, a. 5, donde son señalados con un simple “*aliqui*”).

De todos modos, esta pequeña polémica tiene para nosotros el valor de ser una suerte de “superficie de refracción” en donde, según creemos, se pueden ver reflejados varios rasgos definitorios del proyecto histórico-filosófico de Tomás de Aquino. Aunque con esto obviamente no estamos afirmando que dicha controversia sea el único y privilegiado lugar desde donde acceder al proyecto tomista. La abrumante sistematicidad de su obra colabora en que un tópico finalice remitiendo a la totalidad de la misma. Aunque algunos abordajes antes

que otros, en virtud de su economía argumentativa, logran sacar a la luz mejor aquellos rasgos que perfilan su pensamiento.

Tomás no conoce las doctrinas de estos teólogos de primera mano, sino a través de dos fuentes: (a) por medio de un compendio de dichas enseñanzas en doce proposiciones realizado por Moisés Maimónides en su *Guía de los extraviados*, I 73; y (b) aunque en menor medida, gracias a las traducciones al latín de los *Comentarios* de Averroes a Aristóteles.<sup>1</sup> Según el cuadro presentado por Maimónides estos autores adscriben a un atomismo según el cual todo está compuesto de partículas indivisibles que se mueven en el vacío y una correlativa concepción del tiempo compuesto de instantes discretos y una visión de la relación entre substancia y accidente, en la cual el accidente no dura dos instantes seguidos. Todo ello confluye en una concepción del universo como compuesto de seres aislados e inertes sin posibilidad alguna de relación causal entre ellos. Sustancia y accidentes son creados ambos por Dios, y como cada accidente no dura más allá de un instante, Dios crea sucesivamente un accidente tras otro. Sólo la omnipotencia divina puede ser invocada para dar cuenta de todo el devenir. Siguiendo tal argumentación hay que concluir, por ejemplo, que cuando se acerca fuego a un trozo de algodón, éste entra en proceso de combustión, pero no en virtud de una supuesta acción causal del fuego, sino por la inmediata operación divina. Del mismo modo, este movimiento de mi lápiz, que suelo atribuir a mi mano es, en verdad, un accidente creado inmediatamente por Dios y precedido de otro accidente igualmente creado, a saber, el movimiento de mi mano. Entre ambos movimientos no hay relación, salvo el hecho de que Dios se ha propuesto a asociar uno con otro. Esta doctrina de los teólogos musulmanes parece encuadrarse sin demasiados problemas dentro del término más moderno de *ocasionalismo*, el cual remite a la concepción según la cual Dios es el único ser con capacidad causal, mientras que todos los entes creados no son más que el escenario o la ocasión para su intervención.<sup>2</sup>

Por supuesto, no falta quien cuestione esta rotulación de ocasionalismo para las ideas de estos pensadores islámicos. Así, por ejemplo, William Courtenay,<sup>3</sup> analizando el pensamiento de Al-Ghazali, un exponente mayor de dichos pensadores, sostiene que es una creencia no demostrada que él enseñó una teoría ocasionalista. Por el contrario, Courtenay termina concluyendo que al-Ghazali, en su intento por describir un orden natural en el cual los milagros sean posibles, atacó las ideas de necesidad y demostrabilidad del principio de causalidad mostrando que sería posible explicar la relación causal con dos teorías alternativas a la de cuño aristotélico: la primera sería ocasionalista y la segunda de corte más racional. Pero, según este autor, lo correcto sería ver estas teorías como formulaciones problemáticas

---

<sup>1</sup> E. Gilson (1927) mostró que Tomás sigue de cerca la exposición de Maimónides. H. Wolfson, (1976:589), indica además la influencia de Averroes para la construcción de la visión tomista sobre los Montecalminos.

<sup>2</sup> Cf. H. Wolfson (1976) y M. Fakhry (1958)

<sup>3</sup> Cf. Courtenay, W. (1984)

dirigidas a refutar a aquellos filósofos islámicos más apegados a un necesitarismo y deísmo supuestamente heredado de los griegos. De este modo, la alternativa ocasionalista no sería una afirmación positiva del pensamiento de al-Ghazali, cuya intención era sólo preservar la contingencia y la dependencia del orden natural a Dios. Para Courtenay, sería más bien culpa de la interpretación tendenciosa y antipática de Maimónides el hecho de que al-Ghazali pueda ser tildado de “ocasionalista”. No obstante, del otro lado nos encontramos con autores contemporáneos que no titubean en llamar “ocasionalistas” a estas doctrinas correspondientes al *Kalam*. Tal es el caso de importantes figuras como Majid Fakhry, Alfred Fredosso o Richard Sorabji. Nosotros por el momento nos acoplamos a la opinión de estos últimos. En primer lugar, porque la lectura de Courtenay, aunque demuestre ser válida para la posición de al-Ghazali, todavía debería mostrar que puede aplicarse al conjunto de las doctrinas de estos teólogos especulativos musulmanes.<sup>4</sup> En segundo lugar, porque estudios directos de las fuentes como el de Wolfson y Fakhry dan apoyo a esta interpretación ocasionalista.

Pero volvamos nuevamente a Tomás de Aquino y a nuestro afán por encontrar en su disputa con los *Montecalminos* rastros que reflejen más las características del que critica que de los criticados. Una primera cosa que llama la atención es la manera de calificar la posición de estos teólogos. En efecto, en *Suma contra gentiles*, III, 69, se dice que Avicena, con su concepción de causalidad (una suerte de platonismo “menguado”) se apartaba “de aquella primera ridiculez” (*in quo a priore stultitia declinabat*). El antecedente inmediato es la alusión al platonismo tal cual es esquematizado por Aristóteles en el libro *Alpha* de la *Metafísica*. No obstante, unas líneas más arriba de esta referencia podemos encontrar un punto de vista que coincide muy bien con la concepción “ocasionalista” musulmana. Bien podría remitir a ella la poco sutil calificación de *stultitia* si tenemos además en cuenta que en *De veritate*, q. 5, a, 9 ad 4<sup>um</sup> se presenta la postura de los *Loquentes in lege Maurorum* e inmediatamente se la adjetiva como *stulta* (ridícula).<sup>5</sup> ¿Por qué Tomás no muestra aquí su habitual respeto a las teorías adversarias y se ensaña con una doctrina que parece tan poco digna de atención y a la que tan pocos pasajes le ha dedicado a lo largo de su obra?

Se podría aducir que tal comportamiento hostil de Tomás se debe a que él quizás necesite tomar distancia del este ocasionalismo para que su posición no quede pegada a éste. Sin embargo, la solución del Angélico ante el problema de si la eficiencia de las causas segundas puede llegar a negar la omnipotencia divina no será precisamente sustraer de toda capacidad operativa a los entes creados. Al contrario, dicha solución, que se puede encontrar

---

<sup>4</sup> Cuestión de la que Courtenay es conciente (cf. 1984).

<sup>5</sup> “Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum: dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes; et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum.”

en *Suma contra gentiles* III, 70, propone más bien una concurrencia entre causa primera divina y la causa segunda natural:

Pues en cualquier agente hay que considerar dos cosas, a saber, la cosa misma que obra, y la virtud por la cual obra, como el fuego calienta por el calor. Y la virtud del agente inferior depende de la virtud del agente superior, en cuanto que el agente superior da al agente inferior la virtud misma por la cual obra, o se la conserva, o también la aplica para obrar; como el artífice aplica al efecto propio el instrumento [...].<sup>6</sup>

Dios actúa como causa principal, y la naturaleza como (*quasi*) agente *instrumental*, vale decir, como un agente que sólo actúa en virtud de la acción del agente principal. De este modo, la cosa individual o el agente natural es inmediato respecto del efecto. Pero la *virtus* o capacidad causal del agente principal es también inmediata respecto de la producción del efecto, pues el agente secundario no actúa si no es por la *virtus* del principal. En otras palabras, dado que se trata de dos agentes *coordinados*, un único y mismo efecto puede proceder de ambos *inmediatamente*, y en su *totalidad*. La única reserva es que la producción del efecto por cada uno de ellos se lleva a cabo *de un modo distinto (alio modo)*. Es decir que todos los inconvenientes que surgen de la postura ocasionalista, *vistos desde la solución* al problema de la eficiencia de los entes naturales, no son obstáculos internos al sistema de Tomás. En todo caso, el riesgo frente al que se debería estar alerta es a ser confundido con un deísmo de tipo averroísta que termine sugiriendo la impermeabilidad del orden natural de cara a la operación divina.

Ahora bien, si miramos la cuestión no ya desde el punto de vista de la solución, sino a partir de los supuestos, podemos decir que la conclusión ocasionalista podría eventualmente derivarse de premisas que el propio Tomás admite. Dichas premisas en realidad son muchas de las conclusiones a las que él ha arribado en la *Suma contra gentiles* justo antes de toparse con el problema en III 69, a saber: Dios es *causa essendi*, o sea, creadora de todos los entes.<sup>7</sup> Pero la causalidad divina no se limita a crear para luego desentenderse del mundo. La acción de Dios es constante en tanto *conserva* el *esse* de las cosas. Si cesara la acción divina, las creaturas se precipitarían en la nada.<sup>8</sup> De esto también se sigue que toda cosa “da el ser” —esto es, es causa de algún efecto relativo— en la medida en que actúa por la *virtus* divina;<sup>9</sup> lo cual implica, en

---

<sup>6</sup> “In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum.” (*Summa contra gentiles* III 70 [en adelante: *SCG*])

<sup>7</sup> Cf. *SCG* II 15.

<sup>8</sup> Cf. *SCG* III 65.

<sup>9</sup> Cf. *SCG* III 66.

última instancia, que Dios “obra en todo lo que obra”.<sup>10</sup> Es en tal sentido que cabe decir que Dios “está en todas partes”, no como en un lugar –porque no es un ser espacial–, ni como “mezclado” con las cosas, sino como una causa agente que está presente y actuando en la acción de todas las cosas.<sup>11</sup> Es de esta última conclusión, dice Tomás, que “algunos tomaron ocasión de errar” al abstraer de acciones propias a las cosas naturales (como es para él precisamente el caso del ocasionalismo de los Montecalminos).<sup>12</sup>

Entonces, nos preguntamos, por qué, si los propios supuestos de Aquino lo podrían haberlo llevado también a una postura ocasionalista, él se salvo de cometer ese error. La clave para dilucidar la cuestión estaría en saber la razón por la que Tomás considera a esta postura como *errónea*. *Prima facie*, podemos decir que es errónea porque puede ser *refutada*. Tal vendría a ser la idea que nos presenta Majid Fakhry en su *Islamic occasionalism*.<sup>13</sup> No podemos en el presente trabajo adentrarnos a su argumentación. Simplemente digamos que este autor ve la posibilidad de una deducción *a priori* de la causalidad a partir de la noción de ser (*being*). La causalidad en último término se basa en el carácter auto-difusivo del ser. El estatus de causalidad como predicado de orden ontológico se determinaría entonces por la ley de fecundidad ontológica enraizada en la misma naturaleza del Ser, en su filiación con el Bien. La ecuación entre el Ser como Acto y el Ser como Bien daría por resultado afirmar que el Ser se auto-comunica, se auto manifiesta en su Acto. De esta suerte, las doctrinas tomistas de la causalidad y de la creación compondrían una metafísica del ser cuyo principal predicado ontológico sería el de “energía dinámica” (*dynamic energy*). Nuestra sospecha a esta supuesta refutación es que, a nuestro juicio, parece oscilar entre la acción divina y la acción natural. La dejamos como mera sospecha esperando poder desarrollarla en otro trabajo.

Más convincente nos parece la mirada de Alfred Fredosso sobre esta cuestión.<sup>14</sup> Para este autor, el inconveniente del ocasionalismo expuesto por Tomás en *SCG* III 69 en relación con el punto de vista del conocimiento humano tiene un sentido más bien táctico y estratégico antes que refutatorio. Para comprender tal idea veamos lo que dice Tomás en el siguiente pasaje:

Si los efectos no son producidos por la acción de las cosas creadas, sino sólo por la acción de Dios, es imposible que a través del efecto se manifieste la virtud de cualquier causa creada: pues el efecto no muestra la virtud de la causa sino en razón de la acción, la cual, procediendo de la virtud, termina en el efecto. Ahora bien, la naturaleza de la causa no es conocida por medio del efecto sino en cuanto por él es conocida la virtud correspondiente a su

---

<sup>10</sup> Cf. *SCG* III 67.

<sup>11</sup> Cf. *SCG* III 68.

<sup>12</sup> Cf. *SCG* III 69: “Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt ...”

<sup>13</sup> Cf. Fakhry, M. (1958: 155-159)

<sup>14</sup> Cf. Fredosso, A. (1988)

naturaleza. Por tanto, si las cosas creadas no tuvieran acciones para producir efectos, se seguiría que nunca podría conocerse por medio de los efectos la naturaleza de ninguna causa creada. Y así se suprime para nosotros todo conocimiento de la ciencia natural, en la cual las demostraciones se derivan principalmente de los efectos.

De modo que es necesario para la construcción de una *scientia naturalis* o física el hecho de que la naturaleza de algo se manifieste mediante su virtud en el efecto, dado que si los efectos no fuesen en alguna medida producidos por los entes naturales, se seguiría que nunca podríamos, a través de ellos, conocer la naturaleza de dichos entes. Es táctico y estratégico tal argumento porque obliga a la postura ocasionalista a replegarse en su formulación más extrema (la “teoría de la no-naturaleza”). A tal postura no le interesa sacrificar una racionalidad de lo real y con ello una física de tipo aristotélico, si ha de pagarse tal precio para reafirmar la omnipotencia divina. Pero Tomás considera entonces que su postura gana en economía argumentativa por asentarse sobre principios más sólidos y porque es más fecunda en resultados. Para decirlo en términos de Lakatos, el programa filosófico de Tomás supera al ocasionalista porque se muestra progresivo y empuja a su rival a un cambio regresivo de problemática donde el conocimiento empírico está retrasado con respecto al correspondiente crecimiento teórico. En esto radicaría el supuesto “error” del ocasionalismo que él ha sabido sortear.

Se podría asimismo buscar la brecha que separa a Aquino de los *Montecalminos* por el lado de la religión. En efecto, se podría afirmar, como hace Wolfson, que la creencia en que el poder como propiedad primaria y exclusiva de Dios se deriva de varios versos del Koran.<sup>15</sup> Por el contrario, el Dios de Tomás no sería el Dios-Déspota de los teólogos del *Kalam* ni el Dios-Filósofo de Averroes, sino el Dios cristiano que es igualmente Poder, Sabiduría y Amor, el cual, en virtud de estos atributos, no despojaría a las creaturas de capacidad causal. En efecto, Tomás muestra que es contrario al concepto de sabiduría el que haya algo en vano en la obra del sabio. Pero si Dios solo obrara todas las cosas inmediatamente, en vano habría añadido un mundo de cosas creadas sin efectos propios.<sup>16</sup> Privar a las cosas creadas de sus acciones propias es, en última instancia, rebajarlas en su perfección; pero rebajar la perfección de la obra equivale a rebajar la perfección del Creador.<sup>17</sup> Además, es propio del Sumo bien hacerlo todo lo más bueno posible; pero es mejor un bien comunicado a muchos que un bien

---

<sup>15</sup> Cf. Wolfson, H. A. (1976: 518 ss.)

<sup>16</sup> Cf. *SCG* III 69.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*

limitado a uno solo. Negarle a las cosas la posibilidad de transmitir a otras un bien es, pues, negar la bondad divina misma.<sup>18</sup>

De todos modos, reducir la postura de Aquino frente a los ocasionistas musulmanes a una supuesta concepción irreductiblemente cristiana nos parece una actitud sospechosa y que difícilmente resistiría el análisis histórico y filosófico. Mejor será buscar por otro lado. Como señala Julio Castello Dubra, la voluntad de Tomás de entender la visión ocasionista como un error, no porque sea refutable, sino porque es una mala elección que no permite salvaguardar la posibilidad de una física, nos da por reflejo un rasgo definitorio de su pensamiento, a saber, “el del grado de compromiso que Tomás de Aquino tiene con el proyecto de la física aristotélica, recién ingresado en el S. XIII, como parte de aquel ‘nuevo Aristóteles’ que reaparece en el mundo latino occidental, el Aristóteles de los *libri naturales*.” (Dubra, J. [2006: 84]) Para Tomás es un serio inconveniente el que no podamos contar con un conocimiento que pueda dar cuenta acabadamente del mundo del cambio y del movimiento que se ofrece a nuestra experiencia.

Esta conclusión tiene como corolario mostrar que el gran proyecto histórico del Angélico no es acometer una servil “adaptación” del aristotelismo a la teología cristiana. Ahora bien, ¿significará acaso esta conclusión que con el sólo repertorio de categorías físicas y metafísicas de Aristóteles se puede elaborar una metafísica que de cuenta de la concepción creacionista? Si nos fijamos en la mismísima solución tomista al problema acerca de la relación entre la causa primera divina y las causas segundas creadas (cf. *SCG* III 70), veremos que no alcanza con el marco aristotélico. En efecto, la cosa individual o el agente natural es inmediato respecto del efecto. Pero la *virtus* o capacidad causal del agente principal es también inmediata respecto de la producción del efecto, pues el agente secundario no actúa si no es por la *virtus* del principal. Esta solución asegura una autonomía relativa del orden causal natural fundada en principios inmanentes al modo aristotélico. Pero justamente este orden de causalidad horizontal es compatible con la omnipotente causalidad divina debido a su articulación con una causalidad *vertical*. Lo sorprendente es que esta causalidad vertical es de cuño más bien neoplatónico y tiene como una de sus nociones principales aquella de “participación” (*participatio*). La explicación metafísica de esta causalidad divina descendente Tomás de Aquino lo encontrará en otro texto de origen árabe: el *Liber de Causis*. En efecto, ya la primer proposición del mismo reza así: “*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.*”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>19</sup> Valga de ejemplo el siguiente pasaje del comentario de Tomás al *Liber de Causis*: “Si la actividad propia de una cosa es encontrada en otra cosa, entonces dicha cosa debe por necesidad poseer esta actividad a partir de una *participación* de la otra cosa como un efecto posee algo a partir de su causa. Por ejemplo, si el hierro calentado realiza la actividad propia del fuego quemando, es necesario decir que el hierro posee esto a partir del fuego como un efecto a partir de su causa.” (*Exposición sobre el Libro de las Causas*, IX lectio.)

Con ello llegamos a una asombrosa paradoja que aquí nos limitaremos simplemente a formular y que podrá servirnos de acicate para la reflexión. En una gran síntesis filosófica acometida por Tomás, la causalidad aristotélica de los entes naturales, o sea, aquellos que tienen en sí mismos el principio de movimiento, es susceptible de ser conservada sin necesidad de sacrificarla ante la capacidad causal de Dios precisamente gracias a su articulación con una causalidad vertical neoplatónica. Pero justamente lo que le reprocha Tomás en SCG III 69 al platonismo y sus derivaciones árabes (Avicibrón y Avicena) es haber sustraído la capacidad causal de los entes naturales concentrándola en agentes de nivel superior. El mismísimo *Liber de Causis* en el que parece cifrarse la metafísica para solucionar la concurrencia entre agente divino y agente natural guarda, como Tomás primero que nadie supo, una estrecha relación de dependencia con la *Elementatio Theologica* del neoplatónico Proclo. Y este filósofo, según Richard Sorabji<sup>20</sup>, es quien con principios tales como “la causa es superior al efecto” va concentrando el poder en el Uno. En síntesis, para salvar la causalidad natural aristotélica asombrosamente se debe recurrir a un platonismo que nunca puede liberarse de la sospecha de terminar por aniquilarla. Por cierto es la de Aquino una jugada de riesgo que muestra el carácter particular de su síntesis filosófica.

### *Bibliografía:*

#### Primaria:

Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Roma, 1882 en adelante.

#### Secundaria:

- Courtenay, W. (1984) “The critique on natural causality in the mutakallimun and nominalism” en *Convent and Causality in Medieval Thought*, Londres.
- Castello Dubra, J. A. (2006) “Tomás de Aquino y las “condiciones de posibilidad” de una ciencia natural: la eficiencia de las causas segundas” en *Patristica et Medievalia*, Bs. As., pp. 73-86.
- Fakhry, M. (1958) *Islamic occasionalism*, Londres, George Allen & Unwin Ltd.
- Fredosso, A. (1988) “Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature” en Morris, Th. V. (ed.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. Ithaca, NY, 1988 [pp. 74-118], p. 107-108.
- Gilson, E. (1927) “Porquoi Saint Thomas a Critiqué Saint Augustin”, en *Archives*, Gilson - They, IV.
- Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum*, Londres, Gerald Duckworth & Co.
- Wolfson, H. A. (1976) *The philosophy of the Kalam*, Harvard Univ. press, Massachusetts.

---

<sup>20</sup> Sorabji, R. (1983: 306).