



Modelos de causalidad en Tomás de Aquino: análisis e interpretación en el contexto filosófico de la *Expositio super librum de causis*

Models of Causality in Thomas Aquinas: Analysis and Interpretation in
the philosophical Context of the *Expositio super librum de causis*

Parte I: *status quaestionis*

Fernando Gabriel Martin De Blassi

 <https://orcid.org/0000-0003-0767-4705>

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú
Universidad Gabriela Mistral
Chile

martindeblassi@ffyl.uncu.edu.ar

Sumario

1. Consideraciones preliminares
2. Marco teórico y estado de la cuestión
 - a. El platonismo de Tomás de Aquino
 - b. La posición actual de la investigación científica
 - c. El *Ldc* y su derrotero intelectual
3. El contexto del comentario al *Ldc*
 - a. Aspectos medulares de la exégesis tomasiana
4. A modo de corolario

Resumen: Por medio de un análisis histórico, crítico y hermenéutico tanto de las fuentes como de la bibliografía especializada, el presente trabajo busca dilucidar si es posible evidenciar en el comentario de Tomás de Aquino al *Liber de causis* no sólo una recepción histórica sino también una transformación conceptual de

los modelos de causalidad eficiente, ejemplar y final que están operando en las tramas textuales recogidas por el Aquinate (el *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita, la *Elementatio Theologica* de Proclo y el *Liber de causis*) en el contexto problemático de las disputas doctrinales desarrolladas durante la segunda mitad del siglo XIII.

Palabras clave: causalidad, *Liber de causis*, Tomás de Aquino.

Abstract: Through a historical, critical and hermeneutical analysis of both the sources and the specialized bibliography, the present work seeks to elucidate whether it is possible to evidence in Thomas Aquinas's commentary on *Liber de causis* not only a historical reception but also a conceptual transformation of the models of efficient, exemplary and final causality that are operating in the textual plots collected by Aquinas (*De divinis nominibus* of Pseudo Dionysius Areopagita, the *Elementatio Theologica* of Proclus and the *Liber de causis*) in the problematic context of doctrinal disputes developed during the second half of the 13th century.

Keywords: causality, *Liber de causis*, Thomas Aquinas.

1. Consideraciones preliminares¹

Existe un consenso amplio en admitir que la denominación historiográfica de *neoplatonismo medieval* supone una serie de tópicos registrados en los testimonios doxográficos y en producciones escritas de no pocos pensadores medievales.² Hay elementos textuales comunes que permiten advertir no sólo el encuentro del cristianismo temprano con la forma de pensamiento platónico,³ sino incluso la síntesis intelectual que tras varias centurias se consolida a raíz del ensamble entre esa misma

¹ Quiero agradecer de modo muy particular a los Prof. Dres. Ma Jesús Soto-Bruna, Agustín Echavarría y Enrique Alarcón por las sutilísimas orientaciones y esclarecedoras observaciones que supieron dar a este trabajo a raíz de una serie de conversaciones tenidas en el marco de una estancia de investigación en Pamplona, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAV, durante enero de 2023.

² Cfr. F. Brunner, "Le néoplatonisme au Moyen Âge", *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne* (Aldershot: Ashgate Publishing, 1997), XII, 1-21; C. D'Amico (ed.), "Introducción", *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval* (Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2007), 13-31.

³ Cfr. P. Henry, *Plotin et l'Occident* (Université Catholique de Louvain, 1934); H. J. Blumenthal—R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought* (London: Variorum Publications, 1981); A. R. Ritter, "Platonismus und Christentum in der Spätantike", *Theologische Rundschau* 49 (1984): 31-56; W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. de E. C. Frost (México: FCE, 1985), 58-70; H.-D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin* (Paris: Vrin, 1990).

filosofía y la cultura occidental.⁴ Se sabe, por lo demás, que el epíteto de *neoplatónicos*,⁵ a propósito de aquellos autores que se ubican cronológicamente a partir del siglo III de nuestra era, responde a un criterio decimonónico con fines de taxonomía histórica y filológica.⁶ Aquellos pensadores neoplatónicos se llamaban a sí mismos *platónicos*, por su adhesión a las doctrinas provenientes de la Academia antigua.⁷ Ahora bien, la apreciación del Medioevo occidental sobre la tradición filosófica helénica estuvo mediada en un primer momento por los pensadores islámicos y judíos que se beneficiaron de las traducciones llevadas a cabo en la *Casa de la Sabiduría (Beit al-Hikma)* durante el califato de al-Ma'amûn, en Bagdad en 830.⁸

De entre los aportes neoplatónicos, el concepto de *causalidad* denota uno de los temas preponderantes para la reflexión filosófica durante el Medioevo en general y el siglo XIII en particular. La pregunta por la causalidad reúne diversas cuestiones que buscan desarrollar una comprensión acerca del mundo, del hombre y de lo divino, sostenida por la confluencia en la sinergia de las fuentes antiguas y tardoantiguas que llegan al período mencionado, cuyas lecturas son interpretadas por los autores escolásticos desde diversas perspectivas de análisis y compulsadas a su vez con el *corpus* del Pseudo Dionisio Areopagita.⁹

⁴ Cfr. W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a.M., 1985).

⁵ Cfr. M^a J. Soto-Bruna, "El neoplatonismo", en: A. S. Naya (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico* (Vizcaya: Ortuella, 2007), vol. I, 587-598.

⁶ Cfr. H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1864); K. Praechter, "Die griechischen Aristoteleskommentare", *ByZ* (1909): 516-538, trad. al inglés por B. Caston, en: R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence* (New York: Ithaca, 1990), 31-54.

⁷ Cfr. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968³).

⁸ Cfr. C. D'Ancona Costa, *La Casa della Sapienza: La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba* (Naples: Guerini e Associati, 1996), 17, 62-64.

⁹ En el mundo latino, el desarrollo de la tradición neoplatónica cristiana presenta un punto de inflexión con la recepción del *corpus areopagiticum*. Los textos del Pseudo Dionisio son los auténticos promotores del neoplatonismo en Occidente, sin cuya mediación lo más genuino del neoplatonismo ateniense, en particular del de Proclo, no habría sobrevivido después del cierre de la Academia por Justiniano, en 529; cfr. É. Jeaneau, *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale* (Turnhout: Brepols, 1997); J. Koch, "Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", *Kant-Studien* 48, 2 (1956/1957): 117-133. Para el *corpus dionysiacum* se toman las siguientes ed.: Dionysius Areopagita,

Un caso emblemático de este proceso tanto de asimilación como de transformación lo constituye el comentario de Tomás de Aquino al *Liber de causis* (=Ldc).¹⁰

2. Marco teórico y estado de la cuestión

a. El platonismo de Tomás de Aquino

W. Hankey plantea que Tomás de Aquino recibe la influencia significativa tanto de Platón como también de una gran variedad de autores platónicos antiguos, árabes y medievales.¹¹ No sólo Aristóteles y Agustín de Hipona sino también el *corpus* del Pseudo Dionisio y el *Ldc* constituyen siquiera algunas de sus fuentes platónicas más autorizadas. A medida que avanza su derrotero intelectual y a fin de acceder a las fuentes helénicas, Tomás reconoce los comentarios y paráfrasis neoplatónicos con los que se va familiarizando gradualmente. En este sentido, Hankey sostiene que, hoy por hoy, es posible dar cuenta del hecho de que Tomás estuviese familiarizado directa e indirectamente con una trama de fuentes platónicas lo suficientemente consistente como para permitir la elaboración, el desarrollo y la fundamentación de tesis filosóficas complejas. De entre estas tesis, el análisis riguroso de las nociones sobre la causalidad o el influjo causal en el mundo sensible y suprasensible es

Corpus Dionysiacum I / Pseudo-Dionysius Areopagita De divinis nominibus, Hrsg. von Beata Regina Suchla (Berlin-New York: de Gruyter, 1990) (Patristische Texte und Studien ; Bd. 33); Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, est. fil.-ling., trad. y notas de P. Cavallero, rev. y comm. de G. Ritacco (Buenos Aires: Losada, 2007).

¹⁰ En esta oportunidad, se tiene a la vista la benemérita ed. crítica de H.-D. Saffrey: Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, par H.-D. Saffrey (Paris: Vrin, 2002) junto con la ed. latina de S. Thomae Aquinatis, *In librum de causis expositio*, cura et studio C. Pera (Romae: Marietti, 1955) y las siguientes versiones: S^{to} Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz (Pamplona: EUNSA, 2000); S. Thomas d'Aquin, *Commentaire du Livre des Causes*, intr., comm. et trad. par B. et J. Decossas (Paris: Vrin, 2005); Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa (Milano: Rusconi, 1986); *Opúsculos filosóficos genuinos de Santo Tomás de Aquino*, trad. de A. T. y Ballús (Buenos Aires: Ed. Poblet, 1947), 351-525. Del *Liber de causis*, se consulta la ed. publicada por O. Bardenhewer (1882) y la establecida por A. Pattin en *Tijdschrift voor Filosofie* (28, 1966, 90-203). Para las citas, se siguen siguientes ed.: *Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*, Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld (Hamburg: F. Meiner, 2003); *La demeure de l'être*, étude et trad. du *Liber de causis* latin-français par P. Magnard et al. (Paris: Vrin, 1990); junto con la trad. de *Liber de causis*, ed. bilingüe de R. Aguila et al. (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001).

¹¹ Cfr. W. J. Hankey, "Aquinas, Plato, and Neoplatonism", en: B. Davies (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford Handbooks, 2012), 55-64, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0005>

posible gracias a numerosas fuentes textuales de las que abreva la obra de Tomás a fin de dar cuenta de su propio pensamiento filosófico. Su comentario al *Ldc* y su compulsión permanente con las proposiciones que figuran en el *De divinis nominibus* (= *De div. nom.*),¹² constituyen un hito relevante para reconstruir, examinar y dilucidar la recepción del acervo platónico en la obra de Tomás, junto con las transformaciones teóricas que el Aquinate introduce críticamente mediante su interpretación.

Al hilo de las premisas que se vienen planteando, es dable advertir que, según los especialistas, Tomás no procede acríticamente en cuanto a las influencias platónicas que recibe. Para arrojar nuevas luces sobre los problemas que le plantea la cuestión de la causalidad, procede de manera heurística con respecto a las fuentes que tiene a su alcance. Él intenta comprender las escuelas filosóficas, sus caracteres, las diferencias internas, sus miembros, influencias históricas y complementos conceptuales. Se sitúa en un marco de referencia lo suficientemente amplio como para recuperar la autoridad de los antiguos sin que ello signifique reproducir ese contenido sin más. Aun cuando intente salvar las posiciones verbalmente opuestas de Proclo y del Pseudo Dionisio, Tomás no es tampoco un conciliador ingenuo. Él elabora una exégesis auténtica, cuidada, respetuosa pero aguda. Introduce innovaciones que modifican en ciertos casos los presupuestos teóricos sobre la causalidad que se tiene en la cultura griega. La interpretación sobre el modelo causal en relación con los agentes eficiente, ejemplar y final constituye, a su vez, un eje transversal sobre cuya base descansa la propia lectura de Tomás.¹³

Al momento de abordar la trama de fuentes platónicas que, en líneas generales, subyace a la obra del Aquinate, Hankey señala que conviene distinguir entre lo que el Doctor angélico conoce realmente de la

¹² Para las citas, se sigue la ed. Sancti Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. de P. Pera et. al. (Taurini/Romae: Marietti, 1950).

¹³ L. Farré, *Tomás de Aquino y el Neoplatonismo. Ensayo histórico y doctrinal* (Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, 1966); B. Decossas, “Les exigences de la causalité créatrice selon l’*Expositio in Librum de causis* de Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste* 94 (1994): 241-272.

tradicón platónica y lo que esa variedad de saberes pudo influir efectivamente sobre la base de las enseñanzas heredadas de Platón, así como también de los platonismos antiguos, árabes y medievales.¹⁴ Si estas últimas están presentes por doquier a lo largo del Medioevo occidental y van creciendo exponencialmente, Tomás, por su parte, amolda su sistema de pensamiento a medida que lee los comentarios y tratados de los neoplatónicos y peripatéticos helénicos durante la última década de su vida. Así, por ejemplo, cuando Guillermo de Moerbeke finaliza en 1268 la traducción de la *Elementatio Theologica* (=ETH) de Proclo,¹⁵ ello mismo le permite a Tomás discernir que el *Ldc* lejos de ser, como suponen los peripatéticos medievales, el remate de la teología aristotélica, se trata en cambio de un texto compuesto por extractos de la *ETH* para ajustarse a las necesidades del monoteísmo árabe, al igual que el *corpus* del Pseudo Dionisio había modificado sus fuentes neoplatónicas en direcciones cristianas. Este último constituye notoriamente para el Aquinate una de las fuentes más influyentes y autorizadas del neoplatonismo. Semejante tesis se ve confirmada cuando Tomás percibe que el estilo y la forma de pensar del Pseudo Dionisio son de raigambre platonizante, pese a que su primera opinión había sido que el Areopagita seguía mayormente a Aristóteles.¹⁶

Cuando Tomás comenta el *Ldc* en 1272, él se propone abordar la comparación del contenido de las tres obras, a saber, la del *corpus* del Pseudo Dionisio, la de los *ETH* de Proclo y la del *Ldc* propiamente dicho. Allí se acentúa nuevamente la convicción de que el *Ldc* está en consonancia con cuestiones fundamentalmente neoplatónicas, que se explican mejor por el conocimiento de los textos del Pseudo Dionisio en

¹⁴ Cfr. W. Hankey, "Aquinas and the Platonists", for *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, with the assistance of Pieter Th. van Wingerden (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2002), 279-324.

¹⁵ Para el texto de Proclo, se tiene a la vista las siguientes ed. la ed. de E. R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1963) y la de Vansteenkiste, *Procli elementatio theologica translata a G. de Moerbeke*, en: *Tijdschrift voor Filosofie* 13 (1951): 263-302 y 491-531; junto con la versión de Proclo, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*, ed. y trad. de J. M. García Valverde (Madrid: Trotta, 2017).

¹⁶ Cfr. W. Hankey, "The Concord of Aristotle, Proclus, the 'Liber de Causis' and Blessed Dionysius in Thomas Aquinas, Student of Albertus Magnus", *Dionysius* 34(2016): 137-209.

los círculos árabes donde se confeccionó. Por su parte, el Aristóteles de Tomás es también platónico o platonizante, pues el Aquinate hereda la reconciliación entre Platón y Aristóteles a la que aspiran tanto los neoplatónicos como los peripatéticos árabes. Incluso en posiciones que podrían juzgarse de *aristotélicas puras*, como es el caso de la abstracción de lo sensible, este influjo adquiere un cariz relevante en esta suerte de concordancia histórica.

Hankey advierte que, además del *corpus* dionisiano y del *Ldc*, es factible que las fuentes platónicas más influyentes de Tomás hayan sido Aristóteles y Agustín de Hipona. Es muy probable que no leyese nada de Platón, excepto lo citado por otros autores, como por ejemplo, los fragmentos platónicos del *Timeo* citados en el comentario de Calcidio. Tomás considera que tanto Agustín como el Pseudo Dionisio han seguido a Platón hasta donde la fe católica lo permite. Uno y otro son neoplatónicos de formas marcadamente diferente. Tomás considera que Agustín comparte con Avicena la doctrina del conocimiento humano a través de la iluminación por medio de las formas inteligibles; en el caso del Pseudo Dionisio, Tomás afirma que para él los seres humanos conocen recurriendo a lo sensible, es por ello quizá que Tomás pensase inicialmente que el Pseudo Dionisio fuese un aristotélico. De todas maneras, Tomás valora mucho las paráfrasis y comentarios neoplatónicos porque tales obras le permiten acceder a las fuentes helénicas. Esta recuperación establece un Aristóteles neoplatonizante, tal como se desprende de los comentarios de Simplicio que posee gracias a la traducción de G. de Moerbeke. Sus obras posteriores contienen estructuras y concepciones derivadas de estas. Los comentarios neoplatónicos de Macrobio y de Boecio son también fuentes e influencias importantes. En sus cuentas finales con la historia de la filosofía, Tomás mira a Aristóteles, así como a Platón, desde el punto de vista inclusivo.

b. La posición actual de la investigación científica

Más allá de los resultados mencionados que todavía no son definitivos, los jalones enunciados *supra* muestran que Tomás es perfectamente consciente de la influencia neoplatónica de su doctrina. Desde esta

perspectiva de análisis, hay estudios que han promovido en las últimas décadas una revisión exegética e histórica sobre las influencias, las recepciones y las transformaciones que las tradiciones de raigambre platónica y neoplatónica han ejercido en el pensamiento y la obra de Tomás de Aquino. En su *status quaestionis*, G. Ventimiglia identifica tres generaciones fácilmente reconocibles al interior de la historiografía sobre la ontología tomista.¹⁷ La primera de ellas llega hacia fines de la década de 1930; la segunda, presente ya a inicios de los años 30', se afirma decisivamente hacia los primeros años de la década del 40' y continúa hacia fines de los 50'; la última, que nace a inicios de los 60', llega hasta los días actuales. No se trata tanto de una división rigurosamente cronológica cuanto de tres modos de entender la esencia del pensamiento metafísico de Tomás tal como se ha ido sucediendo en el tiempo. Tal diversidad se funda precisamente en esto, a saber, para la primera generación, la noción tomasiana de ser (*esse*) se procede de la fuente aristotélica; para la segunda, la doctrina tomista del *esse* atañe al *actus essendi*, noción absolutamente original sea con respecto a la propiamente aristotélica sea con respecto a la influencia neoplatónica; para la tercera generación, en cambio, se trata de una noción elaborada en un contexto neoplatónico.

Ahora bien, Ventimiglia observa que nada impide que todavía hoy se publiquen producciones correspondientes a los postulados de Manser — cercano cronológicamente a la primera generación— o bien a los de Fabro —uno de los representantes más conocidos de la segunda generación, junto con Gilson— sin que estos tengan en cuenta las adquisiciones fundamentales sucesivamente por los investigadores posteriores en relación con la historia de la Antigüedad tardía y su recepción en el Medioevo posterior (por ejemplo, las aportaciones de De vogel, Hadot, Beierwaltes, Kremer, D'Ancona Costa, Hankey, por mencionar los nombres más representativos de esta última generación). De allí que, si actualmente son muy pocos los autores que osan defender una originalidad absoluta de Tomás en lo concerniente al

¹⁷ Cfr. G. Ventimiglia, "Gli studi sull'ontologia tomista. Status quaestionis", *Aquinas* 38-1 (1995): 63-96.

concepto metafísico de *ser* y muchos menos los que pretenden homologar la noción tomasiana de *ser* con la concepción aristotélica de *sustancia*, la mayor parte de los especialistas coinciden por el contrario en remontarse hacia los aportes provenientes de Porfirio, del Pseudo Dionisio y del *Ldc* para fundamentar la comprensión metafísica que Tomás desarrolla a lo largo de su obra en torno al *ser* (*esse*) entendido como *actualidad*.

W. Beierwaltes sostiene que los elementos neoplatónicos presentes en el pensamiento de Tomás de Aquino, mediados por el *Liber de causis* —el problema de la autorreflexión del pensar; la mutua interioridad de la tríada trascendental de ser, vida y pensar; la cuestión de la causalidad relativa al vínculo entre creación y participación—, no se añaden como contenidos nuevos al aristotelismo profesado por el Aquinate sino que son categorías capaces de determinar la estructura interna de su propio sistema de pensamiento. Se ve claramente que la nueva tendencia hermenéutica no se orienta a establecer la originalidad de la doctrina tomasiana sino más bien a detectar y proporcionar cuáles son los principios de cuño neoplatónico que inspiran internamente la propia estructura de pensamiento del Aquinate. Beierwaltes afirma que Tomás ha sido considerado el aristotélico por excelencia pero que, al modificarse la investigación, sus consecuencias no se han aclarado suficientemente. Los elementos platónicos y neoplatónicos en la obra del Aquinate no son detalles secundarios sino tópicos conceptuales profundamente influyentes en lo que hace a su visión del mundo, en cuanto a los lineamiento teóricos y metafísicos, antes que en lo atinente a los lineamientos éticos y políticos en los que sin duda Aristóteles descuella mucho más que los platónicos.¹⁸ Otra tesis importante en relación con estos argumentos remite a la importancia de la unidad por encima de la multiplicidad. Esto último se remonta por cierto al concepto de *causa*,

¹⁸ Entre los aportes doctrinales que enriquecieron al Medioevo Occidental de filosofía práctica, se halla la versión latina integral de la *Ética a Nicómaco* realizada por Roberto Grosseteste hacia 1248. Este año es considerado *terminus ad quem* de la traducción latina completa elaborada por Grosseteste. Hasta esa fecha, sólo estaban disponibles en latín los libros I-III de la *Ethica Nicomachea* y es probable que hayan sido traducidos por Burgundio de Pisa hacia 1150; cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. Mallea, est. prel. y notas de C. A. Lértora Mendoza (Pamplona: EUNSA, 2001).

toda vez que a esta le atañe de suyo una condición unitaria mucho mayor que al efecto producido por ella.¹⁹

Junto con Beierwaltes, los estudiosos de la tercera generación comparten la idea de que el carácter típico de la ontología tomista coincide plenamente con el de la ontología neoplatónica: la indivisibilidad del Uno y la subordinación de toda otra multiplicidad. El estudio de K. Kremer, destinado a dilucidar el origen tomista del concepto de *ser* sobre la base de las fuentes neoplatónicas, se mueve en esta línea de interpretación.²⁰ El autor no deja lugar a posibles malos entendidos: en su filosofía del *ser*, Tomás de Aquino es deudor esencial de la línea neoplatónica que va de Plotino, a través de Porfirio, Proclo, Dionisio y que llega hasta él; por lo tanto, Tomás ha recibido y elaborado su noción del *ipsum esse per se subsistens* a partir del acervo neoplatónico en términos de influencias directas o indirectas. Una de los mayores presupuestos del estudio de Kremer, que le granjeó la oposición de los tomistas más ortodoxos, fue la identificación del *esse commune* de los neoplatónicos con el *ipsum esse subsistens* propio de Tomás.²¹ Naturalmente, la premisa no podía ser aceptada sin más porque conducía a una posición inmanentista, ajena a la doctrina de Tomás. Sin embargo, al margen del carácter erróneo que pudiese caracterizar semejante interpretación, Kremer tuvo el coraje de contrastar el espíritu y las afirmaciones del Aquinate con el legado histórico recibido de parte del pensamiento neoplatónico sin por ello violentar el sentido último de su filosofía.

Luego de la publicación del libro de Kremer, un artículo de Solignac arguye lo siguiente:

Un análisis filológico riguroso demostraría seguramente que la fuente de la doctrina tomasiana del *esse* no es otra que la del *De div. nom.* cp. V, 1-7, es decir, el capítulo que habla del ser como nombre divino por excelencia.

¹⁹ Cfr. W. Beierwaltes, “Der Kommentar zum ‘Liber de causis’ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin”, *Phil. Rundschau* 11(1963): 192-215.

²⁰ Cfr. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden: Brill, 1966).

²¹ Cfr. J. Mitchell, “Aquinas on *esse commune* and the First Mode of Participation”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 82-4 (2018): 543-572.

El texto célebre y fundamental sobre el *esse* —queremos hablar de *De Pot.* VII, 2, ad 9— es suficiente para poner en autos a un lector atento. Si santo Tomás designa a Dios como el *ipsum esse per se subsistens* —y es de la idea de Dios de la que deriva toda la doctrina del *esse*— es porque él había leído en el Pseudo Dionisio que el *esse* es la participación primera, fundamento de todas las otras.²²

Ventimiglia comenta que estas intenciones hermenéuticas son las que hacen avanzar los descubrimientos de la ontología neoplatónica. P. Hadot reconstruye históricamente de qué manera la concepción neoplatónica del *esse* llega hasta el Medioevo. Se trata del camino que, partiendo de Porfirio a través de Mario Victorino, llegaría al *De hebdomadibus* de Boecio y al Medioevo latino. Los estudios críticos de Beierwaltes, de De Vogel y de Hadot muestran que ya en el neoplatonismo el *esse* es considerado específicamente como *acto de ser*, es decir, como *operación*.²³

Sobre la base de las investigaciones favorecidas por los exponentes de la tercera generación, se observa entonces que al erudito tomista no le queda otra alternativa que intentar reconstruir el camino histórico de influencia doctrinal que conduce desde los influjos neoplatónicos hasta Tomás. A propósito de tal reconstrucción, C. D'Ancona Costa alega que la doctrina tomasiana de la primacía del *esse* como ser puro subsistente es el resultado de una exégesis crítico-textual que Tomás desarrolla a partir de sus lecturas del *Ldc* (prop. 4, 9 y 16) y del cotejo permanente con el *De div. nom.* del Pseudo Dionisio (cp. V). A juicio de Ventimiglia, D'Ancona Costa representa una de las voces más autorizadas, documentadas e, incluso, la más convincente a propósito de la cuestión del neoplatonismo en Tomás y de sus intermediaciones históricas. D'Ancona Costa observa que la interpretación tomista sobre los presupuestos implícitos en el *Ldc* es de una perspicacia exegética verdaderamente sorprendente. Tomás reconoce por cierto que el *Liber* no es una obra aristotélica y se da cuenta también de que no se trata de una mera paráfrasis a la *ETH* de Proclo. La compulsión y el cotejo frecuente con las tesis del *De div. nom.* testimonian

²² Cfr. A. Solignac, “La doctrine de l’esse chez saint Thomas est-elle d’origine néoplatonicienne?” *Archives de Philosophie* 30 (1967): 448.

²³ Cfr. Ventimiglia, 84-91.

precisamente la conciencia exegética de que el *Ldc* no se circunscribe dentro de una posición platónica pura. De hecho, según explica D'Ancona Costa, la crítica más reciente ha descubierto la presencia de varios componentes en el texto árabe del *Ldc*, precisamente, temas específicamente proclianos, temas específicamente plotinianos y finalmente temas cuya procedencia no es todavía segura, como la identificación del primer principio con el ser.

D'Ancona Costa piensa en la hipótesis de un origen dionisiano y no de una procedencia porfiriana. Este último aspecto merece particular atención: la especialista se muestra escéptica respecto de la atribución que Hadot hace a Porfirio del concepto de *ser* como *acto intensivo*. Sobre la base de las comparaciones documentadas entre contextos doctrinales, demuestra que la fuente de la doctrina del ser del *Ldc* no es oriunda en ningún caso de Porfirio, como suponen algunos seguidores de Hadot, sino más bien del Pseudo Dionisio o, en última instancia, de un autor cristiano. Para D'Ancona Costa, si fuese cierto que las únicas fuentes tomistas del *ser* como *acto* son el *Ldc* y el *De div. nom.* y si fuese cierto que la idea de *ser* como *acto* se elabora en un contexto cristiano, se produciría un redimensionamiento y un replanteamiento de las críticas a las teorías de la segunda generación. En efecto, habría que admitir que la noción de *ser* como *acto* sólo podría darse a conocer en un medio cultural que conociera la revelación.²⁴

c. El *Ldc* y su derrotero intelectual

Elaborado probablemente por Al-Kindi o por uno de sus colaboradores, el *Ldc* data aproximadamente de mediados del siglo IX.²⁵ Tras la clausura de la Escuela de Atenas en 529 por el edicto de Justiniano, la enseñanza codificada por Proclo pasa al mundo intelectual de Persia y de Siria.²⁶ La escuela neoplatónica de Alejandría tuvo una importancia medular

²⁴ Cfr. C. D'Ancona Costa, "La doctrine de la création «mediante intelligentia» dans le *Liber de Causis* et dans ses sources", en: *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: Vrin, 1995), 74-76.

²⁵ Cfr. C. D'Ancona Costa, "Al-Kindi et l'auteur du *Liber de Causis*", *Recherches*, 155ss.

²⁶ Cfr. W. Beierwaltes, *Proklos: Grundzuge seiner Metaphysik, Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013).

porque unía doctrinas platónicas con perspectivas monoteístas apoyadas también en textos de Aristóteles. Impulsadas por pensadores musulmanes, algunas doctrinas y preocupaciones filosóficas de cuño platonizante llegan a Bagdad. Los árabes conquistan Siria en 636 y a partir de ese acontecimiento se potencian las traducciones de textos griegos. Los distintos Califas que se suceden entre los siglos VIII y X alientan el estudio del pensamiento filosófico griego, la búsqueda de los manuscritos y la fundación de centros de traductores. Hay abundantes elementos platónicos y neoplatónicos que configuran los núcleos metafísicos, éticos, lógicos y antropológicos cultivados por los árabes, pero no se sabe con exactitud cuáles son las obras de procedencia platonizante que podrían haberse traducido al árabe. Esta circunstancia se explica por el hecho de que la influencia del platonismo y el neoplatonismo sobre el mundo cultural árabe se debe a la presencia de escritos llamados pseudoepigráficos, que se transmitieron o bien bajo el nombre de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisias o bien bajo pseudónimos o de forma anónima.²⁷ Algunos de estos textos fueron atribuidos por cierto a Aristóteles, aun cuando hubiesen sufrido amalgamas y reestructuraciones de diverso origen. En este proceso, la figura de Aristóteles se impone por sus categorías metafísicas, su enfoque de la lógica y el tratamiento del estudio del alma y del conocimiento humanos. El más importante de estos escritos pseudoepigráficos es la *Theologia Aristotelis* que, en rigor, se trata de una refundición hecha a mediados del siglo IX, con extractos literales de las *Enéadas* IV, V y VI de

²⁷ E. Berti, “¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31”, *Tópicos* 62 (2022): 11-29. En este artículo presenta una traducción y análisis de *Metafísica* α 1, 993 b 23-31 para, posteriormente, mostrar cómo la interpretación de Alejandro de Afrodisias de dicho pasaje condujo a los filósofos medievales a atribuir a Aristóteles una doctrina de la creación. Para Alejandro, las cosas más verdaderas y los seres que son en grado sumo de los que habla Aristóteles en *Met.* α 1, pasaje que originalmente hablaba sobre la relación entre las premisas y las conclusiones de demostraciones, son los motores inmóviles, que tienen una relación de imitación o participación con las cosas que de ellos dependen. En Averroes, quien prefiere la noción neoplatónica de “perfección”, la causalidad del motor inmóvil se vuelve una causalidad eficiente en sentido fuerte: una explicación no sólo del movimiento del cielo, sino de su ser y el de todas las cosas. Así, hace de Aristóteles un filósofo monoteísta y creacionista implícitamente. Tomás de Aquino, empleando las nociones de “ser por esencia” y “ser por participación” y derivando del “ser siempre verdadero” el simple “ser siempre”, funda explícitamente su interpretación en el texto de Aristóteles.

Plotino, admitiendo omisiones, transformaciones y ediciones notables.²⁸ Esta obra, compuesta probablemente por un autor sirio desconocido, presumiblemente de religión cristiana, fue traducida al árabe, muy apreciada por Alfarabi y por Avicena. Era habitual y frecuente este modo de proceder con los textos griegos, modificando, recortando o prolongando el texto original cuando contradecía el sentido de las propias creencias del refundidor.

El *Ldc* corresponde a una empresa similar de transformación textual y nace, pues, en un círculo cultural de neoplatonismo árabe. Algunos estudiosos consideran que su composición pudo haber sido anterior a la redacción árabe de la *Theologia Aristotelis*.²⁹ La fuente griega de inspiración es sin duda la *ETH* de Proclo, de la que se hizo un compendio en lengua siria divulgado entre los árabes bajo el nombre de Aristóteles. De todas maneras, abunda la interacción de nuevas ideas en clave monoteísta. Se trata de una extracción que, unas veces parafraseando el texto y otras repitiéndolo literalmente, versa sobre la causa primera de toda la realidad. La crítica moderna no se ha puesto de acuerdo sobre el origen cultural del *Ldc*: unos piensan que es de fuente musulmana y otros, de ascendencia hebrea. Es un pequeño documento compuesto de 31 proposiciones, la versión latina desdobra la cuarta y Tomás de Aquino sigue este último orden en su comentario.³⁰ En Occidente se lo conoce bajo el título de *Liber aristotelis de expositione bonitatis pura*, gracias a la traducción llevada a cabo en Toledo durante la segunda mitad del siglo XII por Gerardo de Cremona (1167-1187). Luego, logra una gran difusión en el mundo latino. Es citado por Alano de Lila (+1203), después por Pedro Mártir en la *Summa contra patarenos* (escrita hacia 1235) y aparece también en obras importantes como la *Summa de theologia et philosophia* de Rolando de Cremona (1230) y la *Summa Theologica* de Alejandro de Hales (1245). Figura en algunos de los programas universitarios de París y de Oxford como complemento de la *Metafísica* de Aristóteles. Por su

²⁸ Cfr. M. Cruz Hernández, “La Teología del Pseudo Aristóteles y la estructuración del neoplatonismo islámico”, *Anuario Filosófico* 33-1 (2000): 87-110.

²⁹ Cfr. C. D’Ancona Costa, “Sources et structure du *Liber de Causis*”, *Recherches*, p. 23ss.

³⁰ Cfr. *LdC* VIII y XV.

temática, el tratado es valorado como la culminación de la *Prima Philosophia* según el canon del Estagirita.³¹ De hecho, Alberto Magno llega a pensar que constituye el remate de la ciencia divina estatuida por el Estagirita. El Magno dedica al *Ldc* una paráfrasis amplia en el segundo libro de su obra *De causis et processu universitatis* (circa 1247). Allí vierte la opinión de que el escrito vendría a ser la transcripción de un texto original aristotélico sobre el principio del universo, con interpolaciones y comentarios sacados de Avicena, Algazel y Alfarabi, efectuados por un tal David Iudaeus.³² Es lo que se pensaba comúnmente a mediados del siglo XIII sobre el origen compositivo del *Ldc*.

3. El contexto del comentario al *Ldc*

La fecha de la *Expositio super librum de causis* data de 1272. Tomás cuenta con 47 años de edad. Él transita los últimos años de su vida y se encuentra en un momento de intensa producción y de clara madurez intelectual. Desde el punto de vista sistemático de su creación literaria, ha redactado ya la *Suma contra los gentiles* y tiene muy avanzada la *Suma de teología*. Ha realizado ya los célebres comentarios a las grandes obras aristotélicas: *Física*, *Metafísica*, *De anima*, *Ética* y *Política*. Esto permite ubicar la redacción del comentario al *Ldc* en el contexto de los debates que se agitaron la Universidad de París durante los 70' del siglo XIII. Son los años de la crisis averroísta y de las condenas emitidas por el Obispo Tempier. Durante las décadas de los 60' y 70', Tomás está comprometido con un trabajo de compulsión permanente con el pensamiento filosófico clásico. La postura de Tomás no consiste en oponer el cristianismo al paganismo como si este último fuese una unidad monolítica o abroquelada para ser rechazada en bloque o aceptada sin más de manera ingenua. Su obra de asimilación, al igual que la dura polémica

³¹ Cfr. E. Alarcón, "Tomás de Aquino y la 'Metafísica' perdida de Aristóteles", *Anuario Filosófico* 33-2 (2000): 557-571.

³² Cfr. H. Anzulewicz et al. (eds.), *Albertus Magnus. Buch über die Ursachen und den Hervorging von allem aus der ersten Ursache, Lateinisch-Deutsch* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), II, tr. 1, c. 1, p. 60, ll. 3-5; tr. 5, c. 24, p. 191, ll. 21-23; Th. Bonin, *Creation as emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe* (Indiana: University of Notre Dame, 2001).

contra los averroístas, parece basarse en la distinción de los aspectos por aceptar y rechazar, lo que se deriva de sus convicciones más profundas acerca de la posibilidad de la inteligencia humana para captar la verdad.³³

Con todo, el *Ldc* tiene una presencia significativa en la obra de Tomás de Aquino aun desde la fase temprana de su producción intelectual. Cuando frisa en los treinta años, el joven Tomás llega a la Universidad de París en 1252. Durante esta primera estancia parisina, asiste a la introducción oficial en el programa universitario de todo el *corpus* aristotélico conocido y del *Ldc*, que será leído junto con la *Metafísica* en un curso regular.³⁴ Por tanto, es natural que, ya entre los años 1252-1256, aparezcan rastros del *Ldc* en el comentario de Tomás a las *Sentencias* de Pedro Lombardo.³⁵ El tenor de las citas hace que el Aquinate coloque el *Ldc* junto a las otras autoridades corrientemente mencionadas. El comentario a las *Sentencias* registra poco menos de 70 referencias al *Ldc*, cuyas proposiciones más citadas son las n° 1, 4 y 6. Estas últimas hacen alusión, respectivamente, a la mayor influencia de la causa primera, al primado del ser entre todas las criaturas y a la inefabilidad de la causa primera.³⁶ Incluso en este período inicial, la reflexión tomasiana acerca del *Ldc* presenta rasgos particulares. Tomás parece advertir que si bien puede ser leído en muchos aspectos en continuidad con Aristóteles, el texto del *Ldc* lleva aparejado temas de diversa ascendencia doctrinal. De allí que muestre ciertas reservas para atribuirle sin más una autoridad de raigambre aristotélica. Mucho más significativo es el hecho de que Tomás parece advertir las afinidades del *Ldc* con la doctrina neoplatónica y con el pensamiento del Pseudo Dionisio, incluso antes de la traducción latina de la *ETh* de Proclo. El *Ldc* aparece citado alpar que Agustín y Boecio, a propósito de temas que una sólida tradición doxográfica adscribe a los

³³ Cfr. C. D'Ancona Costa, "Il contesto storico-dottrinale del commento al «Liber de causis»", en: Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, 85-91; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII siècle* (Louvain-Paris: 1966), 357-412; J.-A. Weisheipl, *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works* (Washington: The Catholic University of America Press, 1983), 272.

³⁴ Cfr. Weisheipl, *Friar Thomas*, 53, 67-80, 358-359.

³⁵ Se sigue la ed. de Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. de P. Mandonnet (P. Parisiis:Lethielleux, 1929).

³⁶ Cfr. C. Vansteenkiste, "Il *Liber de causis* negli scritti di S. Tommaso", *Angelicum* 35 (1958): 325-374.

platónicos y neoplatónicos.³⁷ También es referido por Tomás, a sus cuarenta años, en las *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-1259), *de anima* (1266-1267), *de potentia* (1267-1268) y *de malo* (1269-1271). La actitud crítica de Tomás se mantiene igualmente en los trabajos posteriores y es notable cuando se la compara con los otros usos incompletos que a la sazón hacen del *Ldc* los autores contemporáneos a Tomás, por ejemplo, Roger Bacon, Enrique de Gante, Buenaventura. Esto manifiesta que el *Ldc* es objeto de predilección por parte de Tomás desde mucho antes de la fecha en que se realiza el comentario.

Aunque a principios del siglo XX se consideraba que la *Expositio* de Tomás al *Ldc* podía clasificarse como un opúsculo más entre otros tantos diversos, este comentario no posee una importancia menor en el elenco de los títulos que integran la obra tomasiana.³⁸ En las ediciones antiguas está incluido dentro de los grandes comentarios. Se trata de una obra que pertenece al género literario de la *expositio librorum*, cuya forma se distingue fácilmente de la estructura concerniente a la de las *quaestiones* porque se atiene a la exégesis literal y doctrinal de un texto. A juicio de H.-D. Saffrey, el título de *Expositio super librum de causis* está sustentado por la mitad de la tradición manuscrita y de los catálogos antiguos.³⁹ Ya en el Proemio que antepone a la exposición,⁴⁰ el mismo Tomás sostiene que el *Ldc* parece haber sido extraído por algún personaje árabe de la *ETH* de Proclo.⁴¹ Esta delimitación que hace Tomás parece dar cuenta de una intuición precoz en cuanto al ámbito conceptual propio del texto, a la adhesión de algunas de las tesis más características, a una actitud libre y críticamente atenta precisamente donde incluso la evaluación de los

³⁷ Cfr. R. Imbach, “Chronique de philosophie : le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l’école dominicaine allemande”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 28 (1978): 427-448; R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism* (The Hague: M. Nijhoff, 1956).

³⁸ Cfr. P. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie Thomiste* (Le Soulchoir: Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1921), xi.

³⁹ Cfr. H.-D. Saffrey (ed.), “Introduction”, en: *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio* (Leuven-Fribourg: E. Nauwelaerts, 1954), xxxiii.

⁴⁰ Cfr. J.-A. Weisheipl, *Friar Thomas*, 383.

⁴¹ Cfr. H.-D. Saffrey (ed.), *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio*, n. 8; Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, 38.

historiadores modernos reconocen la fricción entre las tesis neoplatónicas y la perspectiva monoteísta. La importancia histórica de la interpretación tomasiana acerca de la procedencia del *Ldc* es tan decisiva que, si se examinan los escritos sobre el *Ldc* compuestos después del comentario del Aquinate, se observa claramente el cambio de perspectiva hermenéutica. Luego de Tomás, nadie vacila en atribuirle finalmente al *Ldc* una ascendencia platonizante y unas implicancias teóricas que pueden estar en sintonía con la doctrina cristiana. Este criterio no sólo es aplicado por Egidio Romano sino también por Siger de Brabante quien, cuando aborda el tema, retoma literalmente un pasaje completo del comentario del Aquinate. Sin el ánimo de hacer un balance exhaustivo de las diversas posiciones, que sólo puede ofrecer un completo examen comparativo de los diversos comentarios, se debe notar la peculiar firmeza y responsabilidad intelectuales con que Tomás ha tratado los temas y dificultades que brinda el *Ldc*.

a. Aspectos medulares de la exégesis tomasiana

La compulsa sistemática con Proclo constituye en cierto sentido la columna vertebral de la obra. Tomás aclara los puntos dudosos del *Ldc* e interpreta sus doctrinas a través de la *ETH*. Sin embargo, no se limita a establecer una mera sinopsis de los dos textos sino que capta claramente la naturaleza de la relación que ambos guardan entre sí. Pero el rasgo más original de la exégesis de Tomás deriva de la comprensión filosófica que desarrolla con respecto a las tesis mismas del *Ldc* y a la comparación de tales tesis con las del Pseudo Dionisio Areopagita. En virtud de ello, las tesis metafísicas del *Ldc* le parecen a Tomás corregir las tesis del platonismo pagano y acceder finalmente a las del platonismo cristiano, cuya eficiencia reconoce en los textos del Pseudo Dionisio. Saffrey dice que, cuando comenta el *Ldc*, Tomás tiene ante sí tres documentos: el texto del *Liber* propiamente dicho, la versión latina de la *ETH* y el *corpus* del Pseudo Dionisio. Importante es señalar que la verdadera intención de Tomás en el comentario es comparar las tres fuentes. Sobre la base de ese propósito de asienta el desarrollo de la obra. La comparación es difícil por las consecuencias conllevadas en el

vocabulario y sobre todo por la complejidad de la doctrina. De esta síntesis, Tomás preserva los grandes órdenes de la causalidad: ser, vida, inteligencia y la causa primera que está por encima de todo. Tomás capta además la estructura diferente en que el *Ldc* coloca las tesis de Proclo. Explica el *Ldc* junto con Proclo o incluso utiliza a este último en lugar de aquel otro para la exégesis de algunos pasajes en los que el texto del *Ldc* no alcanza francamente. Aborda la cuestión de las remisiones y relaciones doctrinales con plena consciencia de esta reelaboración. En ocasiones se vuelve más acorde con la doctrina cristiana, sobre todo, cuando identifica la causa primera con el ser. Con la misma sistematicidad demostrada en el uso de las tesis proclianas, Tomás señala también los puntos de que parte el *Ldc*. Así, en los puntos cruciales donde el *Ldc* inserta temas ajenos a la doctrina procliana, aparece un esquema interpretativo de particular interés: el *Ldc* es colocado por Tomás de Aquino en la misma línea que la corrección hecha por el Pseudo Dionisio a la posición platonizante. En el *Ldc* Tomás encuentra precisamente estos temas: causalidad divina, orden jerárquico de lo suprasensible, tripartición de los principios constitutivos de ser, vida y pensamiento, primacía del ser como principio ontológico. Su tratamiento de la metafísica neoplatónica se centra aquí en estos temas, examina las posibilidades de su asimilación y apela a la solución dionisiana acerca del mismo problema.⁴²

Ya en su comentario al *De hebdomadibus* de Boecio, Tomás de Aquino distingue tres tipos de participación: (a) una participación en sentido *lógico*, consistente en una relación entre los géneros, las especies y los individuos; (b) una participación *ontológica*, relativa a la composición que existe entre la forma y la materia o bien entre la sustancia y el accidente puesto que, aunque los principios de forma y materia no existan como principios separados e independientes del ente al que modifican, el sujeto participa de diversas perfecciones formales, sean de índole accidental o sustancial; por último, (c) una participación de cuño *poiético*, que se dice

⁴² Cfr. F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2005); R. Águila Ruiz, *Una interpretación de la Metafísica del Liber de causis* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2010).

cuando un efecto participa de su causa, en particular, cuando el efecto no se adecua al poder de la causa.⁴³ La razón para hablar de una participación en el orden causal radica en el hecho de que el efecto recibe una perfección por parte de la causa, bien que de una manera disminuida. Si la causa es una potencia completa y de suyo unitaria, el efecto, en cambio, en algo se asemeja y en algo se distancia de ese poder. El primado del vínculo asimétrico es determinante para la concatenación causal, puesto que descansa sobre la base del siguiente axioma: “todo lo recibido en algo se recibe y está presente en él según el modo del recipiente”.⁴⁴ Este enunciado depende conceptualmente de la tesis primera del *Ldc*, que reza del siguiente modo: “Toda causa primera influye más en su efecto que la causa universal segunda”,⁴⁵ dado que la potencia de la causa primera extiende su operación de un modo más sublime e imprime una moción más intensa sobre el efecto de la causa segunda.⁴⁶ Los postulados fundamentales del *Ldc* encuentran en Tomás un eco favorable a lo largo de su comentario a sus diversos pasajes.⁴⁷ El Aquinate observa que todo efecto es conocido por su causa, porque esta es más inteligible que aquel. En el hombre, empero, el proceso de conocimiento debe comenzar primero por lo particular que cae bajo el sentido a fin de remontarse hasta el conocimiento de lo universal,⁴⁸ dado que “lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden

⁴³ Cfr. *In De heb.*, lect. 2, n. 24. Para los textos digitalizados de la *Opera Omnia Aquinatensis*: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

⁴⁴ Cfr. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sc. 1: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”; *STh* I, q. 75, a. 5, sl.: “omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis”. Se siguen la eds. Sancti Thomae Aquinatis *Summa Theologiae I (Prima pars)* (Madrid: BAC, 1994⁵); *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima; t. 6-7: Prima secundae; t. 8-10: Secunda secundae; t. 11-12: Tertia pars (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889; 1891-1892; 1895-1897-1899; 1903-1906). Para las trad. se tiene a la vista la versión de St^o. Tomás de Aquino, *Suma de Teología I (Parte I)*, ed. dir. por los Regentes de Estudios de las Prov. Dominicanas en España (Madrid: BAC, 2001⁴).

⁴⁵ *Ldc* I, 1: “Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda”.

⁴⁶ Cfr. *Ldc* I, 14; 16-17.

⁴⁷ Cfr. D.-B. Burrell, “Aquinas’s Appropriation of Liber de causis to Articulate the Creator as Cause-of-Being”, en: F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation* (London: SCM Press, 2003), 75-84.

⁴⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, Proemio, 2, p. 37.

resolutivo”.⁴⁹ De allí que Tomás de Aquino, apelando a las proposiciones LVI y LVII de la *ETH* de Proclo,⁵⁰ comente al respecto que toda causa está en acto antes que su efecto y posee la capacidad de hacer subsistir un mayor número de seres. Asimismo, lo primero en todo es, por naturaleza, lo más perfecto y tiene mayor inherencia que las causas más próximas a determinados efectos. De modo que el efecto debe su substancia a la causa primera pues de ella recibe remotamente la potencia para obrar.⁵¹

En la proposición 1 del *Ldc*, Tomás ha leído el primado de la potencia productiva de la causa que es anterior a toda otra. La aplicación al ámbito de la causalidad eficiente le ha permitido liberar la doctrina causal neoplatónica de su presupuesto epistemológico, conviene a saber, el principio de la separabilidad de las ideas, y aplicarla finalmente a la relación de causa-efecto. La noción de influencia que abre el *Ldc* se entiende precisamente en estos puntos y es recibida muy a propósito. Decir que la relación causa-efecto implica una comunicación de una influencia mayor cuando la causa es más primaria, significa plantear la relación causal en el sentido más pleno en los términos de una participación, aquella que comporta la real producción del efecto y no una simple transmutación.⁵² D’Ancona observa al respecto que, partiendo de la definición aristotélica de causa eficiente como principio del cambio,⁵³ Tomás elabora una noción de causa eficiente como principio que produce el ser del efecto.⁵⁴ Definición inspirada en la elaboración

⁴⁹ *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, I, 13, p. 42: “ea quae sunt priora in compositione esse ultima in resolutione”.

⁵⁰ Cfr. Proclo, *Elementos de teología*, 68-70.

⁵¹ Cfr. *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, I, 15 y 24, pp. 43-44.

⁵² Cfr. *De Pot.* q. 3, a. 11, 10. Se siguen las siguientes ed.: S. Thomas d’ Aquin, *Questions Disputées sur La Puissance - De Potentia* -, vol. I: *Questions 1 à 3*, trad. et notes par R. Berton, introd. du E. Perrier o.p. (Paris: Parole et Silence, 2011); S¹⁰ Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*, introd., trad. y notas de Á. L. González y E. Moros (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico-EUNSA, 2001).

⁵³ Cfr. *Met.* V 2, 1013a 29-30. Se sigue la ed. de V. García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe (Madrid: Gredos, 1998).

⁵⁴ Cfr. *In Met. Ar.*, exp. V, 2; *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, cura et studio M.-R. Cathala - R. Spiazzi (Taurini-Romae: Marietti, 1964, 1971²).

aviceniana de la noción de causa eficiente.⁵⁵ Es en este sentido que Dios se define como causa primera eficiente.⁵⁶ De allí que Tomás afirme que el influir es la *habitus* de cada causa, para cada uno según su modo propio. Pero influir, como se deduce del contexto en que él utiliza los términos, concierne sobre todo a la donación del ser. La influencia del agente primero consiste en dar y en conservar el ser. La conservación misma del efecto se define como influencia de la causa primera. De modo tal que si su influencia cesara, cualquier criatura dejaría de ser.

Asimilando de esta manera los temas fundamentales de la causalidad neoplatónica, Tomás le da una verdadera transformación cuando en su comentario a la *Metafísica* marca la diferencia entre causa y comienzo para justificar la noción de influencia, que es puesta en una relación con el ser del efecto: el término *comienzo* comporta una noción de orden, pero el término *causa* comporta la noción de influjo relativo al ser del efecto.⁵⁷ El efecto participa de la causa cuando no iguala la virtud de la causa. En cuanto a la participación, la posición sobre la perfección del ente es subsumida por Tomás en el principio de actualidad.⁵⁸ En cuanto a la composición, está también el aspecto intensivo, propuesto por el *Ldc* y el Pseudo Dionisio: los entes del universo forman una progresiva serie o grados de limitación de una perfección que es participada a partir de un máximo con el que todos se ligan por el vínculo de una dependencia ejemplar. Tomás sostiene que a la naturaleza de cualquier acto corresponde el comunicarse cuanto le sea posible. De allí que un agente obra en cuanto que está en acto. Obrar no es otra cosa que comunicar, en la medida de lo posible, aquello por lo cual el agente está

⁵⁵ Cfr. Avicenna dice que sólo Dios es *necesse esse*, ser necesario incausado, en él no hay composición entre *quidditas* y *esse*, cfr. *Liber de philosophia prima* VIII, 4, A345, 00-4, p. 399. Se sigue la ed. de Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, éd. critique de S. van Riet, intr. par G. Verbeke (Louvain-Leiden: Peeters-Brill, t. I [I-IV]: 1977; t. II [V-X]: 1980; t. III [Lexiques]: 1983); E. Gilson, "Avicenne et la notion de cause efficiente", en: *Atti del XII Congr. internaz. di filosofia* (Firenze: Sansoni, 1961), 121-130; M. Colish, "Avicenna's Theory of efficient causation and its influence on St. Thomas Aquinas", en: *Le fonti del pensiero di S. Tommaso, Atti del Congr. Int. su Tommaso d'Aquino*, 296-306.

⁵⁶ Cfr. *STh* I, q. 2, a. 3.

⁵⁷ Cfr. *In Met. Ar.*, exp. V, 1.

⁵⁸ Cfr. *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

en acto. Si la causa primera es acto de manera purísima y máxima, esta causatambién se comunica cuanto es posible. Se comunica a la semejanza por su sola semejanza, pues toda criatura es ente según la semejanza que posee con ella.

4. A modo de corolario

Esta interpretación tomasiana con respecto a la tradición intelectual heredada de parte de la historia de la filosofía precedente merece una revisión crítica a fin de deslindar qué dicen los aportes filosóficos originales, provenientes de la corriente platónica y en qué medida son reelaborados, releídos y contextualizados en función de otros intereses teóricos. Desde el punto de vista hermenéutico, este procedimiento es necesario y decisivo a fin de discriminar y poder advertir qué es lo que profieren las fuentes platónicas a propósito de la causalidad y qué interpretación le asigna la comprensión de Tomás para fundamentar sus propias tesis en relación con el mismo asunto. Este paso centra el foco de atención en el análisis del comentario que Tomás realiza al *Ldc*, cuyo contenido no es reproducido por Tomás de manera acrítica sino que, sin violentar los textos de manera injustificada, él introduce en ellos sugerentes correcciones, apropiaciones y modificaciones conceptuales que, a veces, van extrayendo la inteligencia del texto pero que, muy a menudo, la lectura tomasiana se aleja de las nociones originales con el interés de proponer una nueva perspectiva que no se halla presente en las fuentes originales. Registrar esta trama de mediaciones histórico-conceptuales, reconstruirlas y hacerlas explícitas constituye el derrotero en que radica fundamentalmente la investigación aquí propuesta.

Referencias bibliográficas

- Águila Ruiz, R. *Una interpretación de la Metafísica del Liber de causis*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2010.
- Alarcón, E. "Tomás de Aquino y la 'Metafísica' perdida de Aristóteles". *Anuario Filosófico*, 33-2 (2000): 557-571.
- D'Amico, C. (ed.). *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2007.

- D'Ancona Costa, C. *Recherches sur le Liber deCausis*. Paris: Vrin, 1995.
- D'Ancona Costa, C. *La Casa della Sapienza: La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*. Naples: Guerini e Associati, 1996.
- Anzulewicz, H. et al. (eds.). *Albertus Magnus. Buch über die Ursachen und den Hervorging von allem aus der ersten Ursache, Lateinisch-Deutsch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- Avicenna Latinus. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Éd. critique de S. van Riet, intr. par G. Verbeke. Louvain-Leiden: Peeters-Brill, t. I [I-IV]: 1977; t. II [V-X]: 1980; t. III [Lexiques]: 1983.
- Beierwaltes, W. "Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin". *Phil. Rundschau*, 11 (1963): 192-215.
- Beierwaltes, W. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1985.
- Beierwaltes, W. *Proklos: Grundzuge seiner Metaphysik, Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013.
- Berti, E. "¿Un equívoco en la tradición aristotélica? Las interpretaciones de Metafísica α 1, 993 b 23-31". *Tópicos*, 62 (2022): 11-29.
- Blumenthal, H. J.—R. A. Markus (eds.). *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London: Variorum Publications, 1981.
- Bonin, Th. *Creation as emanation. The Origin of Diversity in Albert the Great's On the Causes and the Procession of the Universe*. Indiana: University of Notre Dame, 2001.
- Brunner, F. "Le néoplatonisme au Moyen Âge". *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne*. Aldershot: Ashgate Publishing, 1997.
- Burrell, D.-B. "Aquinas's Appropriation of Liber de causis to Articulate the Creator as Cause-of-Being". En F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, 75-84. London: SCM Press, 2003.
- Colish, M. "Avicenna's Theory of efficient causation and its influence on St. Thomas Aquinas". En *Le fonti del pensiero di S. Tommaso, Atti del Congr. Int. su Tommaso d'Aquino*, 296-306.
- Cruz Hernández, M. "La Teología del Pseudo Aristóteles y la estructuración del neoplatonismo islámico". *Anuario Filosófico*, 33-1 (2000): 87-110.
- La demeure de l'être*. Étude et trad. du *Liber de causis* latin-français par P. Magnard et al. Paris: Vrin, 1990.
- Decossas, B. "Les exigences de la causalité créatrice selon l'*Expositio in Librum de causis* de Thomas d'Aquin". *Revue Thomiste*, 94 (1994): 241-272.
- Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos*. Est. fil.-ling., trad. y notas de P. Cavallero, rev. y comm. de G. Ritacco. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Dionysius Areopagita. *Corpus Dionysiacum I / Pseudo-Dionysius Areopagita De divinis nominibus*. Hrsg. von Beata Regina Suchla. Berlin-New York: de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien ; Bd. 33).
- Dodds, E. R. *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1963².
- Farré, L. *Tomás de Aquino y el Neoplatonismo. Ensayo histórico y doctrinal*. Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Filosofía, 1966.

- García Yebra, V. *Metafísica de Aristóteles*. Ed. trilingüe. Madrid: Gredos, 1998.
- Gilson, E. "Avicenne et la notion de cause efficiente". En: *Atti del XII Congr. internaz. di filosofia*, 121-130. Firenze: Sansoni, 1961.
- Hankey, W. "Aquinas and the Platonists". S. Gersh (Ed.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, 279-324. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2002.
- Hankey, W. J. "Aquinas, Plato, and Neoplatonism". En: B. Davies (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*, 55-64. Oxford Handbooks, 2012. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195326093.013.0005>
- Hankey, W. "The Concord of Aristotle, Proclus, the 'Liber de Causis' and Blessed Dionysius in Thomas Aquinas, Student of Albertus Magnus". *Dionysius* 34 (2016): 137-209.
- Henle, R. J. *Saint Thomas and Platonism*. The Hague: M. Nijhoff, 1956.
- Henry, P. *Plotin et l'Occident*. Université Catholique de Louvain, 1934.
- Imbach, R. "Chronique de philosophie : le (néo-)platonisme médiéval, Proclus latin et l'école dominicaine allemande". *Revue de Théologie et de Philosophie* 28 (1978): 427-448.
- Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Trad. de E. C. Frost. México: FCE, 1985.
- Jauneau, É. *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*. Turnhout: Brepols, 1997.
- Koch, J. "Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter". *Kant-Studien* 48, 2 (1956/1957): 117-133.
- Kremer, K. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966.
- Liber de causis*. Ed. bilingüe de R. Aguila et al. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001.
- Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*. Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld. Hamburg: F. Meiner, 2003.
- Mandonnet, P. et J. Destrez. *Bibliographie Thomiste*. Le Soulchoir: Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1921.
- Merlan, Ph. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968³.
- Mitchell, J. "Aquinas on *esse commune* and the First Mode of Participation". *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 82-4 (2018): 543-572.
- Pattin, A. *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966): 90-203.
- Praechter, K. "Die griechischen Aristoteleskommentare". *ByZ* (1909): 516-538.
- Proclo. *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Ed. y trad. de J. M. García Valverde. Madrid: Trotta, 2017.
- Ritter, A. R. "Platonismus und Christentum in der Spätantike". *Theologische Rundschau* 49 (1984): 31-56.
- O'Rourke, F. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
- Saffrey, H.-D. *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Paris: Vrin, 1990.
- Solignac, A. "La doctrine de l'esse chez saint Thomas est-elle d'origine néoplatonicienne?". *Archives de Philosophie* 30 (1967): 448.

- Sorabji, R. (ed.). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. New York: Ithaca, 1990.
- Soto-Bruna, M^a J. “El neoplatonismo”. En: A. S. Naya (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. I, 587-598. Vizcaya: Ortuella, 2007.
- van Steenberghen, F. *La philosophie au XIII siècle*. Louvain-Paris, 1966.
- von Stein, H. *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1864.
- Thomae Aquinatis, S. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: Pars prima; t. 6-7: Prima secundae; t. 8-10: Secunda secundae; t. 11-12: Tertia pars. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889; 1891-1892; 1895-1897-1899; 1903-1906.
- Thomae Aquinatis, S. *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*. Ed. de P. Mandonnet. Parisiis:Lethielleux, 1929.
- Thomae Aquinatis, S. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. de P. Pera et. al. Taurini/Romae: Marietti, 1950.
- Thomae Aquinatis, S. *In librum de causis expositio*. Cura et studio C. Pera. Romae: Marietti, 1955.
- Thomae Aquinatis, S. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Cura et studio M.-R. Cathala - R. Spiazzi. Taurini-Romae: Marietti, 1971².
- Thomae Aquinatis, S. *Summa Theologiae I (Prima pars)*. Madrid: BAC, 1994.
- Thomas d'Aquin. *Super librum de causis expositio*. Éd. par H.-D. Saffrey. Paris: Vrin, 2002.
- Thomas d' Aquin, S. *Questions Disputées sur La Puissance - De Potentia -*, vol. I: *Questions 1 à 3*. Trad. et notes par R. Berton, introd. du E. Perrier o.p. Paris: Parole et Silence, 2011.
- Thomas d'Aquin, S. *Commentaire du Livre des Causes*. Intr., comm. et trad. par B. et J. Decossas. Paris: Vrin, 2005.
- Tomás de Aquino, S^{to}. *Opúsculos filosóficos genuinos de Santo Tomás de Aquino*. Trad. de A. T. y Ballús. Buenos Aires: Ed. Poblet, 1947.
- Tomás de Aquino, S^{to}. *Exposición sobre el «Libro de las causas»*. Intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2000.
- Tomás de Aquino, Sto. *Suma de Teología I (Parte I)*. Ed. dir. por los Regentes de Estudios de las Prov. Dominicanas en España. Madrid: BAC, 2001.
- Tomás de Aquino, Sto. *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introd., trad. y notas de Á. L. González y E. Moros. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico-EUNSA, 2001.
- Tomás de Aquino, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, trad. de A. Mallea, est. prel. y notas de C. A. Lértora Mendoza. Pamplona: EUNSA, 2001².
- Tommaso d'Aquino. *Commento al «Libro delle cause»*. A cura di C. D'Ancona Costa. Milano: Rusconi, 1986.
- Vansteenkiste. *Procli elementatio theologica translata a G. de Moerbeke. Tijdschrift voor Filosofie* 13 (1951): 263-302 y 491-531.
- Vansteenkiste, C. “Il *Liber de causis* negli scritti di S. Tommaso”. *Angelicum*, 35 (1958): 325-374.
- Ventimiglia, G. “Gli studi sull'ontologia tomista. Status quaestionis”. *Aquinas*, 38-1 (1955): 63-96.

Weisheipl, J.-A. *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Works*. Washington: The Catholic University of America Press, 1983.

El autor

Fernando G. Martin De Blasi es Profesor titular a tiempo completo de Filosofía Medieval en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Perú) y Profesor titular de Griego I y II en la Universidad Gabriela Mistral (Chile).

martindeblasi@ffyl.uncu.edu.ar