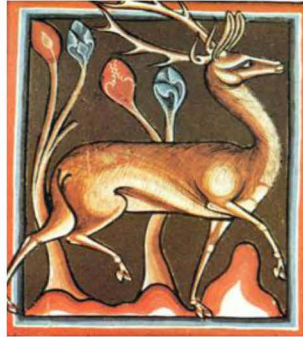


SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Vol 17, N° 1-2. 2024

MEDIAEVALIA



LECTURA, PLEGARIA Y *COR MEUM* EN SAN AGUSTÍN: LAS REPUESTAS A “QUIÉN SOY” COMO CAMINO HACIA DIOS | Claudio César Calabrese y Ethel Beatriz Junco

'MÁNDOTE QUE LO DIGAS': TRAMAS DISCURSIVAS EN EL MILAGRO III DE BERCEO | Daniel Gustavo Gutiérrez

EL ASINUS DE GIOVANNI PONTANO: UN AUTOELOGIO PARÓDICO | Mariano Vilar

TENTANDI ERANT A SPIRITIBUS MALIGNIS: EL COMENTARIO A LOS CAPÍTULO DISCIPLINARIOS DE LA REGLA FRANCISCANA DE FRAY ANGELO CLARENO | María Paula Castillo

OCTAEDRO τ. LAS DOS SENDAS DE LA ONTOLOGÍA MEDIEVAL | Vicente Llamas Roig

IN MEMORIAM. DRA. LAURA CORSO DE ESTRADA | José María Felipe Mendoza

UNA RECEPCIÓN HETERODOXA DE TOMÁS DE AQUINO DE LA TEORÍA DEL ALMA ARISTOTÉLICA | Jorge Martínez

LA ABSTRACCIÓN CIENTÍFICA EN TOMÁS DE AQUINO: UN CONTRAPUNTO ENTRE LA EPISTEMOLOGÍA TOMISTA Y LOS TEXTOS | Emiliano Javier Cuccia

EJEMPLARIDAD DIVINA: CAUSALIDAD Y PARTICIPACIÓN | Juan José Herrera

TOMÁS PREDICADOR: EL AUTÉNTICO Y DESCONOCIDO. EL LEGADO HOMILÉTICO DEL AQUINATE | Juan Ignacio Fernández Ruiz

MODELOS DE CAUSALIDAD EN TOMÁS DE AQUINO: ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN EN EL CONTEXTO FILOSÓFICO DE LA *EXPOSITIO SUPER LIBRUM DE CAUSIS* | Fernando G. Martin De Blassi

ISSN 1851-8753 (Impresa) · ISSN 2362-4868 (En Línea)



CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS MEDIEVALES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

MENDOZA - ARGENTINA

SCRIPTA MEDIAEVALIA

SCRIPTA

REVISTA DE PENSAMIENTO MEDIEVAL

MEDIAEVALIA

Vol. 17-2
2024

Publicación del Centro de Estudios Filosóficos Medievales
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo
ISSN 1851-8753 (Impresa) - ISSN 2362-4868 (En Línea)



SCRIPTA MEDIAEVALIA es una publicación periódica, de frecuencia semestral, que reúne trabajos de investigación originales, textos e información sobre el pensamiento medieval.

cefm@ffyl.uncu.edu.ar / <https://cefm.wordpress.com/>

Centro de Estudios Filosóficos Medievales (CEFIM). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Mendoza, Argentina. CC 345 (5500). Tel. +54 261 413 5000 (int. 4093)



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



Centro de Estudios
Filosóficos Medievales
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo

UGPDC
UNIDAD DE GESTIÓN, PRODUCCIÓN
Y DIFUSIÓN DEL CONOCIMIENTO

arca ÁREA DE REVISTAS
CIENTÍFICAS Y
ACADÉMICAS

EQUIPO DE REDACCIÓN

Director:

Dr. Ceferino P.D. Muñoz Medina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Secretaría de Redacción:

Dra. Gabriela de los Ángeles Caram. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Coordinador Editorial:

Dra. Clara Gargiulo. Universidad Gabriela Mistral, Chile.

Secretarios Técnicos:

Prof. Juan Heiremans. École Normale Supérieure, Francia.

Dr. Santiago Vázquez. Universidad Finis Terrae, Chile.

Sr. Gabriel Martínez. Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Gestión OJS:

Facundo Price, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Responsable de Marcado XML-Jats para Scielo:

Lorena Frascali, Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina

Diseño y maquetación:

Clara Luz Muñoz: Área de Revistas Científicas y Académicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

CONSEJO EDITORIAL

Theodore de Bruyn. Université d'Ottawa Ontario, Canadá.

Francisco León Florido. Universidad Complutense de Madrid, España.

Mauricio Beuchot. Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Enrique Corti. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

Manuel Lázaro Pulido. Universidade Católica Portuguesa, Portugal.

Silvia Magnavacca. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Patricia Ciner. Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Rubén Pereto Rivas. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Pablo J. Pomar Rodil. Universidad de Cádiz, España.

Manuel Serra Pérez. Universidad de Murcia, España.

Miembros del Consejo Editorial fallecidos: **Silvana Filippi,** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de Cuyo, Argentina; **Laura Corso de Estrada** (Universidad Católica Argentina-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas-Argentina).

CONSEJO CIENTÍFICO

Henryk Anzulewicz. Albertus Magnus Institut, Alemania.

Francisco Bertelloni. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Juan Cruz Cruz. Universidad de Navarra, España.

Olivier Boulnois. École Pratique des Hautes Études, Laboratoire d'études sur les monothéismes, Francia.

Francisco García Bazán. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Marilena Maniaci. Università di Cassino, Italia.

Jürgen Miethke. Universität Heidelberg, Alemania.

Thomas E. Burman. University of Notre Dame, Estados Unidos.

Miembro del Consejo Científico fallecido: **Héctor Padrón,** Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.



Scripta Mediaevalia es una publicación **semestral**. El área del conocimiento al que se dirige la revista se define como "pensamiento medieval". Se trata de aquel sector transitado por los denominados *borders*, es decir, aquellos académicos e investigadores que han radicado su objeto de estudio en las problemáticas confluencias de disciplinas afines tales como la filosofía, la historia, la teología, la literatura y otras más. Lejos de significar indefiniciones, estos aportes procuran una mirada holística y, sobre todo, realista de la Edad Media, período en el que las divisiones disciplinares estancas propias de la Modernidad, y que hoy nos parecen insuperables, no existían.


Las contribuciones son puestas a consideración del **arbitraje de dos pares ciegos**.

Ética de Publicación: Se basa en los Principios de transparencia y buenas prácticas en publicaciones académicas del Comité de Ética de Publicaciones COPE: Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>.



Scripta Mediaevalia está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 No portada (CC BY-NC-SA 3.0). Usted es libre **Compartir** – copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. **Adaptar** – remezclar, transformar y construir a partir del material. La licencianta no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia bajo los siguientes términos: **Atribución** – Usted debe dar **crédito de manera adecuada**, brindar un enlace a la licencia, e **indicar si se han realizado cambios**. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licencianta. **NoComercial** – Usted no puede hacer uso del material con **propósitos comerciales**. **CompartirIgual** – Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la **misma licencia** del original. **No hay restricciones adicionales** – No puede aplicar términos legales ni **medidas tecnológicas** que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. Para más información, consulte: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/deed.es>. *Scripta Mediaevalia* proporciona acceso abierto inmediato a su contenido, no cobra ninguna tasa por los textos publicados y tampoco por los textos sometidos a evaluación, revisión, publicación, distribución o descarga.

Envíe su trabajo a:

 <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/scripta/about/submissions>

El envío de un artículo u otro material a la revista implica la aceptación de las siguientes condiciones:

- Que sea publicado bajo Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 No portada (CC BY-NC-SA 3.0).
- Que sea publicado en el sitio web oficial de la revista *Scripta Mediaevalia*, de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/beg/> y con derecho a trasladarlo a nueva dirección web oficial sin necesidad de dar aviso explícito a los autores.
- Que permanezca publicado por tiempo indefinido.
- Que sea publicado en cualquiera de los siguientes formatos: pdf, xlm, html, epub; según decisión de la Dirección de la revista para cada volumen en particular, con posibilidad de agregar nuevos formatos aún después de haber sido publicado.

ÍNDICE

Scripta Mediaevalia – 2024

VOLUMEN 17/2

ARTÍCULOS	9
Una recepción heterodoxa de Tomás de Aquino de la teoría del alma aristotélica A heterodox Reception by Thomas Aquinas of the Aristotelian Theory of the Soul	
Jorge Martínez	11
La abstracción científica en Tomás de Aquino: un contrapunto entre la epistemología tomista y los textos Scientific Abstraction in Thomas Aquinas: a Counterpoint between Thomistic Epistemology and the Texts.	
Emiliano Javier Cuccia	27
Ejemplaridad divina: causalidad y participación Divine Exemplarity: Causality and Participation	
Juan José Herrera	61
Tomás Predicador: el auténtico y desconocido. El legado homilético del Aquinate Thomas the Preacher: the Authentic and Unknown. The Homiletic Legacy of Aquinas	
Juan Ignacio Fernández Ruiz	89
Modelos de causalidad en Tomás de Aquino: análisis e interpretación en el contexto filosófico de la <i>Expositio super librum de causis</i> Models of Causality in Thomas Aquinas: Analysis and Interpretation in the philosophical Context of the <i>Expositio super librum de causis</i> . Parte I: status quaestionis	
Fernando G. Martin De Blassi	119

VOLUMEN 17/2

ARTÍCULOS



Una recepción heterodoxa de Tomás de Aquino de la teoría del alma aristotélica

A heterodox Reception by Thomas Aquinas of the Aristotelian
Theory of the Soul

Jorge Martínez

 <https://orcid.org/0000-0001-6137-6237>

Universidad Gabriela Mistral
Chile

jorge.martinezbarrera6@gmail.com

Sumario

1. Introducción
2. Definición del alma
3. El intelecto y su carácter de “separado”
4. Conclusión

Resumen: En este trabajo me propongo abordar de manera breve y esquemática dos asuntos importantes aludidos por Aristóteles en el *Tratado sobre el alma* y la interpretación que de ellos efectúa Tomás de Aquino en algunos pasajes de su obra. Estos dos asuntos son: uno, el de la definición misma del alma propuesta por Aristóteles al comienzo del Libro II del *De anima* y la versión que Santo Tomás ofrece de esa definición. El otro asunto es el carácter del intelecto como parte del alma, y a la vez su carácter de “separado” del alma y del compuesto, o sea, del hombre mismo. Esta última separación queda puesta de manifiesto en el momento de la muerte, cuando lo único inmortal que permanece es el intelecto o mente.

Palabras clave: alma, intelecto, intelecto separado, inmortalidad

Abstract: In this paper I propose to deal briefly and schematically with two important issues alluded to by Aristotle in the *Treatise on the Soul* and the interpretation that Thomas Aquinas makes of them in some passages of his work. These two issues are: one, that of the very definition of the soul proposed by Aristotle at the beginning of Book II of *De anima* and the version that St. Thomas offers of that definition. The other issue is the character of the intellect as part of the soul, and at the same time its character as "separate" from the soul and the compound, that is, from man himself. This latter separation is made manifest at the moment of death, when the only immortal thing that remains is the intellect or mind.

Keywords : soul, mind, separated mind, immortality

1. Introducción

La apropiación tomasiana del *Tratado sobre el alma* de Aristóteles no está exenta de algunas dificultades. En este breve trabajo me concentro especialmente en dos de ellas. La primera es la definición misma del alma en el comentario de Santo Tomás. La definición aristotélica del alma subraya su carácter de substancia en el sentido de la forma, es decir, se trata de una "substancia formal". En el comentario al mismo pasaje donde Aristóteles define el alma Tomás de Aquino no introduce ninguna modificación, pero unas líneas más abajo sí lo hace. El Aquinate invierte esa definición sin justificación explícita y la reemplaza por "forma substancial". Creo que hay buenas razones para explicar este cambio.

El otro asunto "heterodoxo" es la interpretación tomasiana del carácter de "separado" del intelecto, que Aristóteles entiende en un sentido mucho más radical que Santo Tomás. Estimo que esos dos temas están motivados por la perspectiva finalística de Santo Tomás, que obviamente no coincide con la de Aristóteles. Para este último no es posible defender la inmortalidad del alma (más abajo expondré las razones por las cuales estimo que Aristóteles no puede suscribir a una teoría de la inmortalidad del alma), y de

ahí esa curiosa posición del intelecto “separado”, que Santo Tomás interpreta a favor de la tradición cristiana y en contra de los averroístas de su tiempo, pero insistiendo, erróneamente a mi juicio, en que ésa es también la posición de Aristóteles. Los pasajes en donde el Aquinate es muy explícito en cuanto al modo en que debe entenderse la separabilidad de la mente se concentran en la *Suma de Teología*¹ antes que en el comentario al *De anima*, aunque también cabe mencionar el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* como uno de los lugares en donde Santo Tomás es muy enfático en atribuir a Aristóteles una teoría débil de la separación, es decir, no *in re*. No debemos dejar de mencionar tampoco las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, en donde entre otros muchos temas, se analiza también la posibilidad de que el cuerpo haya sido creado incorruptible, esepjando la incorruptibilidad del alma.²

2. Definición del alma

Después de algunos tanteos al comienzo del Libro II del *DA*, tanteos en los cuales el elemento común es el del carácter de *substancia* del alma, Aristóteles se decide por una definición. En ella quisiera resaltar el hecho de que el tipo de substancia que el alma es pertenece al orden de la *especie*. Y es una conclusión *necesaria*, nos dice el Estagirita:

(...) es forzoso <o necesario: *anankaïon*> entonces que el alma sea una substancia (*ousía*) en el sentido de la especie³ (*éidos*) de

¹ Por ejemplo: *STh* Ia, q. 76, a.1 ad 1.

² *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción, introducción y notas de Donato González Reviriego, O.P., en Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe (Madrid: B.A.C, 2001). Ver: Q. 1, ad 5.

³ Unas líneas más arriba (412a 7) Aristóteles ha hablado de la substancia en un doble sentido: “forma” (*morphé*) y “especie” (*éidos*), pero al momento de definir al alma, prefiere “especie” (*éidos*).

un cuerpo natural (*sómatos physikoû*) que posee la vida en potencia (*dynámei zoén éjontos*).⁴

Que Aristóteles haya dicho que entre los modos de comprender la substancia estén la forma (*morphé*) y la especie (*eídos*), no impide que en la acepción principal del término la substancia es el sujeto concreto, es decir, el conjunto de forma y materia, el *synolon* o la *ousía synamphóteros*.⁵ Y ciertamente el alma no es el compuesto, es decir, el alma no es el hombre. “(...) es evidente que el hombre no es sólo el alma, sino algo compuesto de alma y cuerpo”, escribe por su parte Santo Tomás.⁶

Ahora bien, si hablamos del alma como una substancia, lo hacemos en una acepción que no es la principal, asunto que está claramente expuesto en *Metafísica* 1029a 1-2: “el sujeto primero (*tò hypokeímenon prôton*) parece ser substancia en sumo grado (*málista gàr dokeî ênain ousía*)”. Claro que esto no excluye que la especie sea anterior a la materia (por cierto, la materia sólo puede definirse en relación a la especie) y es “más ente que ella” (*tò eídos tês hýles próteron kai mâllon ón: Met. 1029a 6*) y por eso es incluso anterior al compuesto.

En fin, no se ve claramente en el texto por qué Aristóteles, en la definición del alma, prefiere el término “especie” en vez de “forma”, pero sí está claro que ambos parecen ser sinónimos y que la acepción de “substancia” empleada no es la principal.⁷ En todo caso lo que realmente importa para el asunto tratado aquí,

⁴ Sigo la traducción de Boeri modificada, y he preferido el término “especie” en vez de “forma”, ya que así lo dice el texto aristotélico. Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010). El texto está en 412a 19-20.

⁵ Aristote, *Traité de l'âme*. Commentaire par. G. Rodier (Paris: Vrin, 1985), 165.

⁶ *Summa Theologiae*, Ia, q.75, a.4 c.

⁷ Hermann Bonitz, *Index aristotelicus*. Vol. V de las obras completas de Aristóteles, editadas por la Academia Regia Borussica (Berlín: 1870), 217-218. Ver también Jorge Evans Cívot, *Antología del Index aristotelicus de H. Bonitz* (Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2010), 154-170.

es que ya sea como forma o como especie, el alma es una substancia para Aristóteles y si quisiéramos conservar la otra nomenclatura, la de forma, diríamos que el alma es una *substancia formal*.

De hecho, ése es el modo como traduce E. Barbotin en la edición Belles Lettres del *DA*⁸. Barbotin traduce el nudo término *ousía* del texto griego como *substance formelle* (p.30). En el comentario específico a ese pasaje, que a mi juicio se parece más a una “expositio” que a una “sententia”, Tomás de Aquino no se separa del texto:

Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam: neque est materia, quae est corpus subiectum vitae: relinquitur, per locum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam.⁹

Lo que no deja de llamar la atención es que Tomás de Aquino, sin que nada preanuncie su cambio, nos hable de “forma substancial” y no de “substancia formal”, invirtiendo la fórmula

⁸ Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin (Paris: Les belles lettres, 1989).

⁹ *Sent. De anima*, Lib.2, lect. 1, n.11 (Editio Leonina): “Así pues, al ser triple <el modo de entender> la substancia, a saber, el compuesto, la materia y la forma, y no siendo el alma el compuesto mismo, el cual es el cuerpo que posee la vida, ni la materia, que es el cuerpo sujeto de la vida, queda por descarte que el alma es substancia como forma o especie de tal cuerpo, a saber, del cuerpo natural que tiene la vida en potencia.” En estos pasajes que tratan esencialmente de la definición del alma, la *sententia* de Tomás de Aquino en poco difiere, tanto en el estilo como en el contenido, del comentario largo de Averroes. Ver: Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor (New Haven & London: Yale University Press, 2009). Las mayores diferencias aparecen en el comentario al Libro III, especialmente a partir del pasaje 430a 20-25, cuando Averroes emplea la discutible expresión “intelecto material”. Aunque él aclara en qué sentido ha de entenderse esta “materialidad” del intelecto, Tomás de Aquino se ensaña contra él por emplear esta expresión. Lo que Averroes entiende por “intelecto material” es exactamente lo mismo que el Aquinate entiende por “intelecto posible”, pero en fin, hay un mar de fondo con los averroístas que no le permite al de Aquino tomarse las cosas con un poco más de calma.

aristotélica sin dar mayores explicaciones. Este deslizarse hacia la expresión “forma substantialis” es progresivo, pero rápido y en el mismo *passus* comentado, y ya con un decidido carácter de “sententia”:

Et ne aliquis crederet quod anima sic esset actus sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum, subdit quod anima est sic actus, sicut substantia est actus, id est sicut forma. Et quia omnis forma est in determinata materia, sequitur quod sit forma talis corporis, quale dictum est.¹⁰

Una rápida mirada a la expresión “forma substantialis” en el *Index Thomisticus* nos da un resultado de 361 empleos de la expresión en 228 lugares diferentes, lo cual habla de manera bastante elocuente de la importancia que la expresión tiene para el Aquinate. La dificultad que se nos presenta es que el Aquinate se refiere una y otra vez al alma humana como *forma substancial*, y atribuye esa expresión a Aristóteles. El hecho de intercambiar un adjetivo por un sustantivo no es un asunto menor, al menos en este tema.

La estrategia argumentativa seguida por Santo Tomás para deslizarse decididamente hacia la expresión “forma substancial” para referirse al alma, en vez de “substancia formal” o “substancia en el sentido de la especie”, que es la expresión aristotélica, se centra en la distinción entre la forma accidental y la forma substancial:

Sciendum autem est quod haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, utputa magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma

¹⁰ Ibid. N. 13: “Y para que alguien no crea que el alma es acto a la manera de una forma accidental, agrega que el alma es acto, pero a la manera de la substancia, es decir, como forma. Y puesto que toda forma se da en una determinada materia, se sigue que ella es forma de un cuerpo, tal como se ha dicho.”

accidentalis advenit subiecto iam praeexistenti actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substantiales; quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter sed secundum quid.¹¹

En cuanto a las razones que pudo haber tenido Santo Tomás para realizar esa inversión de la expresión aristotélica, no podemos sino suponerlas a manera de hipótesis, ya que no contamos con ninguna explicación de su parte. Y precisamente, a manera de hipótesis, quisiera sugerir que al hablar de “forma substancial” en vez de “substancia formal”, queda asegurada la individualidad del alma con mayor firmeza. Y esto es importante porque el tipo de alma que interesa al Aquinate es la humana, y no cualquier alma. Es posible que a Aristóteles también le interese prioritariamente el alma humana, pero respecto de ella se presentará una dificultad, a saber, la de su inmortalidad, para la cual el Estagirita no tiene una respuesta concluyente.¹² Y esto nos lleva al segundo asunto.

¹¹ Ibid. N. 14: “Es preciso saber que entre la forma accidental y la forma substancial existe esta diferencia: la forma accidental no produce un ente en acto sin más, sino un ente en acto de tal cualidad o cantidad, como por ejemplo grande o blanco o alguna cosa parecida. La forma substancial en cambio produce el ser en acto sin más; por consiguiente, la forma accidental sobreviene a un sujeto ya existente en acto. La forma substancial no sobreviene a un sujeto preexistente en acto, sino a un sujeto existente en potencia solamente, a saber, la materia prima. Así pues, es imposible que haya muchas formas substanciales de un mismo ser, pues la primera produciría un ente en acto sin más, y todas las otras formas sobrevendrían a un sujeto preexistente en acto, y por lo tanto ellas sobrevendrían a este sujeto accidentalmente. En efecto, ellas no producirían un ente sin más, sino de acuerdo con algún aspecto accidental.”

¹² Estoy de acuerdo en lo esencial con Matías Leiva, pero mi discrepancia mayor es que él supone que la inmortalidad del alma queda sin respuesta para Aristóteles, mientras que yo sostengo que no es posible afirmar esa inmortalidad desde Aristóteles, y que para hacerlo, necesariamente se debe tergiversar su texto, como de hecho hace Santo Tomás. Matías Leiva, “Aporetic immortality: From Aristotle to Thomas Aquinas”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 15, n. 2 (2022): 129-152.

3. El intelecto y su carácter de “separado”

En cuanto al segundo tópico, es decir, si el intelecto es una parte del alma, los textos aristotélicos expresan una doctrina que por momentos parece algo ambigua. Podríamos reunir dos grandes grupos de textos, en los cuales en unos el intelecto es tratado como una parte del alma, y en otros el intelecto *no* es una parte del alma, sino que está “separado” de ella. No es difícil establecer este inventario bivalente, cosa que nos deja en cierto estado de perplejidad. De todos modos, la sentencia definitiva parece inclinarse más bien por la idea de que el intelecto *sí* es una parte del alma, pero el modo en que lo es no permitiría hacer de él una forma del cuerpo, y por eso se habla de él como algo “separado”. Sin ánimo de adelantar conclusiones, diré que para Tomás de Aquino la separabilidad de la cual habla Aristóteles no impide que el intelecto *sí* sea forma del cuerpo, contraviniendo expresamente el texto aristotélico.

Probablemente el pasaje aristotélico más representativo de que el intelecto *sí* es una parte del alma está al comienzo mismo del Libro III, en 429a 10-24:

En cuanto a la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa, ya sea que se trate de algo que es separable o de algo que no es separable en magnitud, sino conceptualmente, debemos examinar en qué consiste su diferencia y cómo a veces se produce el inteligir (...). Por consiguiente, el denominado ‘intelecto del alma’ -me refiero al intelecto con el cual el alma piensa y hace juicios- no es nada en acto antes de inteligir.

No queda claro aquí cómo el intelecto podría ser separable según la cosa en sí misma y a la vez ser parte del alma.

Como quiera que sea, el texto aristotélico es muy claro en cuanto a las dos modalidades de la separación, es decir, una según el concepto (*katà lógon*), otra según la “magnitud” (*mégethos*), es decir, *in re*. Llama la atención que, ya en el último libro del *DA*,

Aristóteles no parece decidirse aún respecto del tipo de separabilidad del intelecto. Hay que esperar todavía al capítulo 5 de este libro III para saber cuál es la posición final del Estagirita, pero citaré ese pasaje más adelante.

El concepto de “separado”, del cual se ocupa Tomás de Aquino no solamente en el *Comentario*, sino de manera más sistemática en la *Suma de Teología* y en su Opúsculo *De unitate intellectus* escrito contra los averroístas, es entendido por el Aquinate en un sentido que podríamos llamar *débil*, no *in re*.

Vemos sumariamente algunos de esos pasajes.

ST, Ia, q.76, a.1: “El principio intelectual, ¿se une o no se une al cuerpo como forma?”.

En el argumento *Sed contra*, el Aquinate parece poner a Aristóteles contra sí mismo:

En cambio, según el Filósofo en *Met.* VIII (1043a 19) la diferencia procede de la forma. Pero la diferencia constitutiva del hombre es *racional*; y le corresponde al hombre en virtud del principio intelectual. Por lo tanto, el principio intelectual es la forma del hombre.

En la respuesta al primer argumento de ese artículo, el Aquinate entiende esta separación por el hecho de que, efectivamente, el intelecto no es facultad de ningún órgano corporal. “Sin embargo, escribe, está en la materia por cuanto que la propia alma, a quien pertenece tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana”.

No obstante, de los textos aristotélicos que estamos considerando, no aparece esta idea de que el intelecto esté en la materia. Hay un pasaje de la *Física* (194b 12ss.) en donde Aristóteles menciona esa posibilidad, pero lo hace de un modo que no autoriza una extrapolación al asunto de la separabilidad del intelecto. Es decir, si está separado, ¿cómo podría argumentarse que está en la

materia? Esto último no resulta lo suficientemente claro y en todo caso, es una propuesta de indagación formulada por Aristóteles. Es decir, se trata de investigar el modo en que podría afirmarse que una forma está en la materia, lo cual en el caso del intelecto presenta no pocas dificultades reconocidas por el mismo Aristóteles en *De anima* 403a 5: “Por cierto que entender (*labéin*) esto es necesario, pero difícil”.

Sin embargo, para Aristóteles, esta separación del intelecto es entendida en un sentido radical, no meramente conceptual, como cree Tomás de Aquino. No entraré aquí en la polémica del intelecto agente o el intelecto pasivo ya que el trabajo de François Nuyens¹³ nos muestra que este es un asunto no desarrollado por Aristóteles, sino por comentaristas posteriores. En todo caso, creo que tiene razón Boeri cuando comenta que el Estagirita no se está refiriendo a dos tipos de intelecto, sino a dos usos o funciones del mismo intelecto¹⁴.

Quisiera sugerir que la idea de que la mente o intelecto es una parte del alma, pero no forma del cuerpo, es una concepción a la cual Aristóteles se ve llevado por necesidad, aun cuando en principio suena un tanto absurda. ¿Por qué el intelecto no puede considerarse una parte plena del alma, entendiendo lo de “parte” en un sentido débil, como lo hace Santo Tomás? Citaré unos pocos pasajes del *De anima* y propondré una posible respuesta a esta pregunta.

En *De anima* 408b 18 ss. leemos que

el intelecto, por su parte, que es una cierta substancia (*ousía tís ousa*), parece sobrevenir (a nosotros) y no estar sujeto a destrucción. (...) Es también por eso que, una vez que éste (el

¹³ François Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Préface par Augustin Mansion (Louvain-La Haye-Paris: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain, 1948).

¹⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010). Nota 340.

compuesto) es destruido, no recuerda ni ama, pues (aquellas actividades) no lo eran del inteligir, sino del individuo que pereció. El intelecto es sin duda algo más divino (*theióteron*) e impasible (*apathés*).

Más divino e impasible que el alma y el individuo, podríamos suponer.¹⁵

Y en 413a 4 ss. leemos:

Hay en efecto partes del alma cuya entelequia es la de los órganos del cuerpo. Pero no es menos cierto que para algunas otras partes nada impide la separación porque no son entelequia de ningún órgano corporal.

Esta última observación, como bien señala la nota de Barbotin al pasaje citado¹⁶, prepara la teoría del intelecto separado que es explícita y fuertemente afirmada en el capítulo 5 del libro III, que citaré en un momento más.

Pero continuemos ahora con 413b 25 ss:

En cuanto al intelecto y la facultad especulativa, el asunto no es evidente, pero parece que sea otro género de alma (*psychés génos héteron einai*), y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.¹⁷

¹⁵ Escribe Boeri, *ibid.* nota 125: “Como he tratado de mostrar en la Introducción, sección 1.1, hay una razón sistemática de fondo dentro del *DA* que va en contra de suponer que Aristóteles sostiene que el alma es inmortal: se trataría de una forma separada (y no sólo conceptualmente) del compuesto, con lo cual se iría en contra de uno de los principios fundamentales del hilemorfismo (*i.e.* la forma se da *en* el compuesto).

¹⁶ Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin (Paris: Les belles lettres, 1989). Nota 2, p. 81

¹⁷ Ver nota 172 de Boeri al texto traducido (p. 66): “Se refiere, claro está, al alma racional. Sobre las dudas que manifiesta Aristóteles a lo largo de todo el tratado respecto de la posibilidad de que pueda existir este tipo de alma separada del cuerpo me permito remitir a la Introducción, sección 1.1, donde presento un argumento conceptual y textual para mostrar que hay más razones para creer que Aristóteles *no* suscribe la inmortalidad del alma después de la muerte, que sería un caso de ‘separabilidad’ o, más precisamente, un caso de una forma que no se da en un compuesto, violando un principio básico del hilemorfismo (...)” (itálicas de Boeri).

En 415a 11-12, leemos: “En cuanto al intelecto, eso pertenece a otro discurso”. El *héteros lógos*, evidentemente es otro distinto al discurso sobre el alma.

Y ahora sí, vamos a lo que parece ser la sentencia definitiva de Aristóteles en cuanto a si la mente o intelecto es una parte del alma o no, y especialmente si le cabe un papel de entelequia del cuerpo o de alguna parte del cuerpo. El pasaje decisivo que ha venido preparándose, puede verse a partir del capítulo 4 del Libro III del *De anima*:

429b 5: “La facultad sensitiva en efecto, no se da sin un cuerpo (*ouk áneu sómatos*), en tanto que el intelecto está separado (*hó de nóus choristós*).

430a 17: “Y este intelecto es separado (*choristós*), sin mezcla (*amigués*) e imposible (*apathés*), siendo sustancialmente (*ousía*) en acto” (*ón enérgueia*).

Y en el contundente pasaje que remata todo lo anterior, 430a 22-25 leemos: “Una vez separado, sin embargo, eso solo es lo que precisamente es, y eso solo es inmortal y eterno”. Tal como señala el traductor Barbotin, esta separación es la que sucede en un momento dado de la existencia humana: el momento de la muerte.¹⁸

Enfatizo la expresión “esto solo es inmortal y eterno” (*toúto mónon mèn athánaton kai áidion*). Esto solo, es decir, la mente, no el alma. Creo que ésta es la posición final de Aristóteles respecto del tipo de separación del intelecto, y si esto es así, el intelecto no puede ser forma del cuerpo. Y si no lo es, no se ve de qué manera puede ser una parte del alma.

En una palabra, para Aristóteles la inmortalidad de la mente es algo innegociable, pero ¿se sigue de eso que el alma también lo sea? Creo que no, ya que él ha afirmado que el alma no es cuerpo

¹⁸ Barbotin, nota 4 a la p. 82, que se lee en la p. 107.

ni se da sin el cuerpo (*De anima* 414a 19-20: *met'áneu sómatos éinai méte sóma ti hé psyché*), pero después de la muerte ya no hay cuerpo. En esto hay perfecta coherencia con el carácter de *forma* del alma, ya que la forma no se da sin el compuesto. Y el compuesto ya no es tal después de la muerte, con lo cual no hay razón alguna para suponer la inmortalidad del alma, ya que ésta, como acabamos de ver, *no se da sin el cuerpo*. Esta última es una tesis fuertemente defendida y con buenos argumentos por Boeri a lo largo de toda su traducción y en la Introducción de su trabajo.

Tomás de Aquino en cambio defiende la inmortalidad del alma humana, ya que se trata de una entidad espiritual, subsistente, y por lo tanto no sujeta al cambio substancial implicado en la muerte. Como quiera que sea, después de la muerte, el alma no pierde su carácter de forma del cuerpo, aunque ya no haya cuerpo. Con toda razón el Aquinate escribe que el alma conserva su “aptitud e inclinación natural a unirse a un cuerpo”.¹⁹

Ciertamente, es impensable un alma sin el cuerpo, pero no estoy seguro de que esto sea argumento suficiente para afirmar su inmortalidad, si es que ésta debemos entenderla desde Aristóteles. Quisiera dejar en claro que hay buenas razones para suponer la inmortalidad del alma, pero esas razones no deberían acudir a Aristóteles.

La razón por la cual Tomás de Aquino puede defender la inmortalidad del alma es la misma por la cual el intelecto es forma del cuerpo; es decir, al ser el intelecto inmortal, hace que el alma humana en su totalidad también lo sea. Sin embargo, si el alma humana, o principio intelectual, como también la llama el Aquinate, es inmortal, el cuerpo también puede serlo.

Estoy sugiriendo que el dogma de la resurrección no podría tener sustento en una teoría que afirme la separación *in re* del

¹⁹ *Summa Theol.* Ia, q. 76, a.1 ad 6.

intelecto, pero naturalmente, esto ya nos pone a una distancia abismal de Aristóteles. En suma, *estimo que la teoría absurda de la separación real del intelecto respecto del alma es una conclusión a la cual se ve obligado el Estagirita porque no puede dar razón de la muerte humana* (¡y obviamente mucho menos de una posible resurrección después de la muerte!).

Así entonces, desde el punto de vista de la fidelidad al texto aristotélico, los pasajes de Santo Tomás son deficientes. Pero desde el punto de vista de la coherencia doctrinaria, o incluso desde el mismo sentido común, los argumentos del Aquinate son inatacables, por lo cual podríamos concluir que el destino del hombre no es la muerte, sino la vida eterna.

4. Conclusión

Toda esta discusión acerca del carácter de forma del cuerpo que posee el intelecto se enmarca en la polémica contra los averroístas parisinos, quienes parecen objetar a Santo Tomás su más que elástica apropiación del *DA*, especialmente en lo que hace al asunto de la mente. Por eso, desde el punto de vista de la fidelidad al texto aristotélico, tienen razón los averroístas, inspirados en los lúcidos comentarios de Averroes, a quien el Aquinate debe nada menos, entre otras cosas, que el estilo mismo de comentario. Pero desde el punto de vista de la doctrina e incluso del sentido común, tiene razón Santo Tomás contra los averroístas y contra Averroes. Finalmente, es evidente que hay mucho en juego aquí, ya que es difícil de aceptar que el Aquinate se permita un juego de palabras sumamente vulgar con el nombre de Averroes, el cual emparenta con la acción de aberrar.²⁰

²⁰ *De unitate intellectus*, 59 (Ed. B.A.C.): (...) Unde miror est quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroee oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator. (“Por lo tanto me sorprende de qué Peripatéticos

Con todo, es preciso concluir que la apropiación del texto aristotélico por parte de Santo Tomás no está exenta de dificultades, y no deja de llamar la atención su insistencia en tomar sólo aquellos pasajes que apoyan sus conclusiones cristianas y negar enfáticamente los otros que no las apoyan. Estos últimos, sin embargo, como bien señalan los averroístas y Averroes, son los que reflejan el pensamiento final de Aristóteles. El Estagirita seguramente hubiera aprobado el desdén con el que los filósofos del Areópago trataron a San Pablo cuando en su discurso apareció el asunto de la resurrección.²¹

Referencias bibliográficas

- Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin. Paris: Les belles lettres, 1989.
- Aristóteles, *Física*. Libros I – II. Traducción, introducción y comentario: Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.
- Aristote, *Traité de l'âme*. Commentaire par G. Rodier. Paris : Vrin, 1985.
- Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1987.
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor. New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- Bonitz, Hermann. *Index aristotelicus*. Vol. V de las *Obras Completas* de Aristóteles editadas por la Academia Regia Borussica. Berlín: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1870.
- Evans Civit, Jorge, *Antología del Index aristotelicus de H. Bonitz*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2010.
- Leiva, Matías, “Aporetic immortality: From Aristotle to Thomas Aquinas”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 15, n. 2 (2022): 129-152.
- Nuyens, François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Préface par Augustin Mansion. Louvain-La Haye-Paris: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain, 1948.

pueden presumir <los averroístas> haber tomado ese error <el de la unidad del intelecto>, a no ser que tengan en menos juzgar rectamente con los demás Peripatéticos, y prefieran aberrar con Averroes, que más bien que Peripatético ha sido un corruptor de la filosofía peripatética”.

²¹ *Hechos de los Apóstoles*, 17: 22-33.

Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*. Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima*, liber II, <https://www.corpusthomicum.org/can2.html>.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. Cura Fratrum eiusdem Ordinis. Madrid: B.A.C, 1978.

Tomás de Aquino, *De la unidad del entendimiento*. Traducción, Introducción y Notas de Ableardo Lobato, O.P. en *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. Madrid: B.A.C., 2001, Vol. 1.

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción, introducción y notas de Donato González Reviriego, O.P., en Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. Madrid: B.A.C., 2001

El autor

Jorge Martínez es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). *Master of Arts* y Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Actualmente es profesor a tiempo completo en la Universidad Gabriela Mistral, Santiago de Chile.

jorge.martinezbarrera6@gmail.com



La abstracción científica en Tomás de Aquino: un contrapunto entre la epistemología tomista y los textos

Scientific Abstraction in Thomas Aquinas: a Counterpoint
between Thomistic Epistemology and the Texts

Emiliano Javier Cuccia

 <https://orcid.org/0000-0003-1401-481X>

Universidad Adolfo Ibáñez
Chile
emiliano.cuccia@uai.cl

Sumario

1. Síntesis del problema
2. Las fuentes de los comentaristas bajo la lupa
3. Super Boethium De Trinitate, q. 5, a. 3
4. La abstracción en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 2
5. Una mirada diferente sobre abstracción y ciencia
6. Corolario

Resumen: El trabajo pretende justificar la necesidad de plantear un enfoque alternativo bajo el cual estudiar la doctrina de la abstracción en Tomás de Aquino en su relación con la distinción de las ciencias y sus objetos, toda vez que los análisis realizados hasta la fecha a) muestran algunas dificultades para interpretar correctamente ciertos textos clave, y b) han generado discusiones y controversias entre los especialistas a punto tal de impedir que se cuente en la actualidad con una doctrina común sobre el tema.

Palabras clave: Abstracción; Metafísica; Gnoseología; Epistemología; Conocimiento científico, Tomismo.

Abstract: This paper aims to justify the importance of an alternative approach to analyze abstractionism in Thomas Aquinas regarding the division of objects and sciences, considering that different studies so far a) show difficulties to correctly comprehend some key texts, and b) have spawned debates and disagreements among scholars to the point of preventing to generate a common doctrine on the subject.

Keywords: Abstraction; Metaphysics; Gnoseology; Epistemology, Scientific Knowledge, Thomism.

1. Síntesis del problema

La doctrina de la abstracción constituye, sin lugar a dudas, uno de los tópicos más estudiados dentro de la obra de Tomás de Aquino. La abrumadora mayoría de tales estudios coinciden en enfocarse en tal noción como el término específico que designa el modo según el cual el hombre conoce una realidad inteligible recopilando los caracteres esenciales desde los datos sensibles agrupados en el fantasma de la imaginación. A su vez, también se ha designado con ese nombre una operación más específica que, luego de esta primera captación de lo inteligible, permitiría obtener y distinguir los objetos de las ciencias especulativas. De este modo, *abstracción* designaría el método a través del cual la inteligencia humana tiene acceso a los conceptos universales a partir del conocimiento de los entes materiales singulares. Este proceso tendría, así, dos instancias que, en algunos casos, han sido atribuidas respectivamente al intelecto agente y al pasivo.

Sin embargo, esta interpretación –que en líneas generales ha sido sostenida casi unánimemente a lo largo de los años– parece no coincidir exactamente con el sentido original que Tomás otorgó al término. En esta línea, los estudios recientes publicados por Therese Scarpelli Cory han probado hasta qué punto resulta inadecuado considerar la operación abstractiva del intelecto

agente como un mecanismo de sustracción o de selección de elementos esenciales presentes en el fantasma de la imaginación. Lo que, según la autora, se desprendería de la lectura de los textos de Tomás es más bien un proceso *co-causal* donde son las cosas mismas las que, con ayuda de la luz del intelecto agente, imprimen su similitud en el pasivo.¹

Por su parte, la presencia y necesidad de una operación del intelecto pasivo que cause –de algún modo– la actualidad y distinción de los objetos científicos ha sido sostenida en forma continuada por numerosos autores sin que haya habido hasta el momento estudios específicos que la hayan cuestionado. Por el contrario, esta idea goza en la actualidad de un alto nivel de consenso incluso entre quienes no podrían ser considerados como tomistas: tal es el caso –entre otros– de Robert Pasnau,² Ariberto Acerbi³ y la citada Scarpelli Cory.⁴ A su vez, los orígenes de esta interpretación pueden rastrearse hasta los comentarios realizados por Tomás de Vio Cayetano⁵ a las obras del Aquinate. Efectivamente, el Cardenal introdujo el proceso abstractivo del intelecto pasivo como el medio que permite determinar el

¹ Cfr. Therese Scarpelli Cory, “Averroes and Aquinas on the Agent Intellect’s Causation of the Intelligible”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 82, no. 1 (2015): 1-60; y “Rethinking Abstractionism: Aquinas’s Intellectual Light and Some Arabic Sources”, *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 4 (2015): 607-646.

² Cfr., por ejemplo, Robert Pasnau, “Abstract Truth in Thomas Aquinas”, en *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund, (Aldershot-Burlington: Ashgate, 2007), pp. 33-61, 39-42. Allí define a la abstracción como un proceso que captura ciertos aspectos del mundo en detrimento de otros, a la vez que distingue tres tipos de abstracción orientados a la obtención de los objetos de la física, la matemática y la metafísica respectivamente.

³ Ariberto Acerbi, “Aquinas’s Commentary on Boethius’ De Trinitate”, *Review of Metaphysics* 66, no. 2 (2012): 317-338: 318.

⁴ Cfr. T. Scarpelli Cory, “Rethinking Abstractionism...”, donde distingue tres operaciones que recibirían en Tomás el nombre de *abstracción*, una de las cuales sería la responsable de determinar los objetos científicos al trabajar sobre la especie intelectual.

⁵ Y refrendados por el dominico lusitano Juan de Santo Tomás. Ioannis a Sancto Thoma. *Cursus Philosophicus Thomisticus*. editado por Laurentius Arnaud-Petrus Arnaud, (Lugduni: 1678) *Ars Logica*, II, q. 5, 128 & q. 27, 327-332.

objectum ut objectum, es decir, el aspecto objetivo bajo el cual se estudia un ente y que determina el tipo de ciencia del que se trate.⁶ Como explica el Cardenal en su comentario al proemio del *De ente et essentia* tomasiano “el ente puede perfeccionar el acto del intelecto de diversos modos”.⁷ Y esta diversidad depende directamente del tipo de operación intelectual que se aplica en cada caso. Esto quiere decir que, frente a un determinado ente, la inteligencia puede conocerlo atendiendo a distintos aspectos mediante la selección de tal o cual característica suya y el descarte de otras. Tal es el fundamento que mueve a Cayetano a distinguir tres grandes modos de la abstracción: neutra, total y formal. A su vez, esta última se encuentra dividida en tres tipos o *grados*⁸ que posibilitan la obtención de los objetos de las tres ciencias especulativas: física, matemática y metafísica.⁹

⁶ La indicación de que las ciencias se distinguen teniendo en cuenta el *objectum ut objectum*, esto es, los distintos modos de abstraer intelectualmente, la realiza Cayetano en su comentario a un pasaje de la cuestión primera de la *prima pars* de la *Summa Theologiae* (cfr. Thomas Aquinatis. *Summa Theologiae. Pars Prima*. Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4, (Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888) q. 1, a. 3 “Comentaria Cardinali Caietani”, IV 12). Por su parte, la postulación de una abstracción del pasivo completamente diferente de la del agente se verifica por ejemplo en su comentario a la *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1. Cfr. Thomas Aquinatis. *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5, (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889) q. 85, a. 1, Commentaria Cardinalis Caietani V, 322

⁷ Thomas de Vio Cajetanus. *Super librum de Ente et Essentia Sancti Thomae Aquinatis, in septem capita divisus*. Opuscula Omnia. pp. 220-283, (Zürich-New York: Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1995), 220-225.

⁸ Ciertamente Cayetano no habla explícitamente de *grados* al referirse a la abstracción formal, y hubo autores que se opusieron abiertamente a esta denominación prefiriendo hablar de *modos* de abstracción (cfr. Edward D. Simmons, “The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction”, *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 22 (1959): 37-67.65; y Lorenzo Vicente Burgoa, “De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam”, *Divus Thomas* (1964): 278-299.290-291). Con todo, debe notarse que es el propio Cardenal quien explica que existe un ordenamiento entre las diversas especies formales captadas por el intelecto, donde las más inteligibles funcionan como formas de las menos inteligibles: “Propter quod metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subiectivas, sed ut formalia ad materialia, sicut et mathematicalia, licet enim gradus metaphysicales sint universaliores aliis, et comparari possint ad alia ut ad partes subiectivas, eo quod eidem potest utraque abstractio convenire, in quantum stant sub consideratione metaphysicali, non sunt universalia respectu naturalium, sed formae, et naturalia sunt earum materiae, hoc est valde

Sobre la fidelidad del comentario cayetaniano al texto de Tomás, es mucho lo que se ha escrito y discutido, especialmente a partir de los aportes de Louis-Bertrand Geiger.¹⁰ El descubrimiento del manuscrito autógrafo del comentario al *De Trinitate* de Boecio puso en tela de juicio la autenticidad tomasiana de los tipos de abstracción formal, particularmente en su relación con el objeto de la metafísica. A partir de allí las posiciones se polarizaron entre aquellos que afirmaron encontrar en Tomás suficiente fundamento para sostener la célebre doctrina de los tres grados de abstracción formal, y aquellos que la descartaron en pos de un esquema caracterizado por dos operaciones abstractivas y una separativa.¹¹ Con todo, lo que no parece haber despertado los mismos desacuerdos es la propia idea de una abstracción del intelecto pasivo. En otras palabras, más allá de las discusiones referidas a los modos, tipos o grados, los estudios realizados hasta el momento suponen la presencia en los textos de Tomás de una operación abstractiva –adicional a la iluminación del agente– que actúa sobre la especie impresa y que causa los propios objetos de conocimiento intelectual. Y, si eso es así, es porque también todos ellos suponen la necesidad de establecer una operación que funcione como el elemento clave que permite resolver un

notandum” (*In de Ente et Essentia*, p. 222). Así, el ente cuantificado sería forma con respecto al ente natural, y el ente en cuanto ente forma de sus inferiores. Por ende, si en la abstracción formal se trata de ascender desde lo material hacia lo formal, no es ilógico pensar que la misma se ordene como un proceso dividido en tres grados, partiendo desde el ente físico, pasando por el matemático hasta llegar al metafísico.

⁹ A esto se refiere Cayetano cuando indica que las ciencias se distinguen teniendo en cuenta el *objectum ut objectum*, esto es, los distintos modos de abstraer intelectualmente. Cfr. *S.Th. I*, q. 1, a. 3 “Comentaria Cardenali Caietani”, IV 12.

¹⁰ Concretamente las discusiones han girado en torno de la autenticidad tomasiana de la idea de los grados de abstracción formal. Mientras una larga serie de autores defendió la correspondencia, al menos conceptual, entre lo dicho por Tomás y lo interpretado por Cayetano, otros autores se mostraron más críticos principalmente en lo tocante al modo de obtención del objeto de la metafísica. Tal caso es el que ha motivado la distinción entre dos operaciones intelectuales del pasivo: abstracción y separación.

¹¹ Para un desarrollo más detallado de estas discusiones cfr. Emiliano Javier Cuccia, “El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones”, *Cauriensia* 10 (2015): 245-263.

interrogante específico: ¿cómo se puede garantizar la certeza del conocimiento científico en sus diversas ramas, partiendo de la captación sensible de lo particular y contingente?¹² Así, partiendo de la base de que los objetos de las ciencias no son algo dado en la realidad, la abstracción del intelecto pasivo se posiciona como el método que posibilita el paso del universo de las cosas contingentes al de la *objetualidad*.¹³ A los efectos de ganar en simplicidad, esta modalidad de la abstracción puede ser denominada *epistemológica o científica*.

Con todo, considero que esta concepción resulta, al menos, problemática en razón de ciertos elementos textuales que van más allá incluso de la ausencia de una referencia explícita por

¹² Una formulación casi textual de esta pregunta puede encontrarse en Jacques Maritain, *Los grados del saber. Distinguir para unir* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1978), 53-54. Con todo, aunque no siempre sea explícita, la misma constituye el horizonte de sentido de prácticamente toda la gnoseología y epistemología tomistas y el contexto dentro del cual ha sido comúnmente tratada la cuestión de la abstracción. En principio esto implicaría una importante diferencia con respecto a lo que Cayetano y Juan de Santo Tomás interpretan sobre la abstracción ya que no parece encontrarse en ellos la urgencia de tal pregunta.

¹³ Esto es, al plano de los objetos. La idea de que la abstracción como operación del intelecto pasivo causa el objeto es algo que se encuentra de forma explícita en varios autores como Santiago Ramírez, quien considera esta operación como la causa eficiente de la distinción de toda la filosofía. Cfr. Santiago María Ramírez, *De ipsa philosophia in univsum*, 2 vols., Edición de las obras completas de Santiago Ramírez, O. P. (Madrid: Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1970), el ya citado Maritain o Elders (Leo Elders, *Faith and science: an introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate* (Roma: Studia Universitatis S Thomae in Urbe Herder, 1974), 91-94. Más recientemente se han expresado en el mismo sentido, Lorenzo Vicente Burgoa (Lorenzo Vicente Burgoa, “La abstracción científica en el pensamiento maduro de Tomás de Aquino (o en torno a la última destrucción de la metafísica tomista)”, *Estudios Filosóficos* 57, no. 164 (2008): 61-100.86) y Ariberto Acerbi (A. Acerbi, “Aquinas's Commentary...”, 318). Pero debe reconocerse que la misma se encuentra implícita en toda la discusión desatada hace algunos años acerca del fundamento abstractivo o separativo de la ciencia metafísica. Así, si se considera que el objeto que funda a la metafísica como ciencia es un ente real que subsiste separado de la materia, entonces se concluirá la incapacidad de una operación abstractiva para alcanzar su conocimiento. En cambio, si se piensa que el objeto lo constituye el concepto de ente en cuanto ente, bastará con plantear una abstracción de tercer grado que libere la idea de ente de cualquier vinculación necesaria con la materia. Pero en todos los casos, lo que subsiste de fondo es la idea de la abstracción como operación causante de objetos.

parte de Tomás a una abstracción del intelecto pasivo.¹⁴ Por un lado, creo que es posible encontrar algunas inconsistencias entre lo que el Aquinate afirma en aquellos textos considerados como los lugares clave donde se referiría a la abstracción científica, y lo que los propios comentaristas interpretan con ocasión de ellos. Lo que parece es que, en tales ocasiones, estos últimos suponen mucho más de lo que puede deducirse a partir de la letra del monje medieval. Por otro lado, también es posible hallar textos que hablan de la abstracción en relación con los objetos de ciencia, pero cuya interpretación se vuelve completamente imposible si se la considera como una operación intelectual. De este modo, pareciera haber una dimensión en la doctrina tomasiana de la abstracción que no ha recibido suficiente atención por parte de la crítica contemporánea.

Puesto en términos más claros, si bien es innegable que *abstraer* designa en numerosas oportunidades una operación relacionada con el conocimiento intelectual del mundo material, no lo es menos que: a) en ciertos pasajes, de relevancia notoria para el tema de la distinción de las ciencias especulativas y sus objetos, no designa ningún tipo de procedimiento intelectual y b) aún en aquellos casos donde sí lo hace, tal operación intelectual no se

¹⁴ De hecho, la única vez en toda su obra en que Tomás de Aquino hace referencia a una abstracción del intelecto pasivo se encuentra en *Summa contra gentiles* III, capítulo 41. Pero debe repararse en que, en dicho capítulo, Tomás está indagando argumentos en favor de la posibilidad humana de alcanzar el conocimiento de las sustancias separadas a partir de los fantasmas. Puntualmente, la referencia aparece al exponer la posición de Avempace quien afirmaba que, si aquello conocido por el intelecto posible era algo que poseía quiddidad y no se identificaba con su propia quiddidad, entonces ésta podía ser abstraída *per intellectum possibilem* hasta alcanzar un punto en el cual la quiddidad abstraída no tuviese quiddidad sino que fuese su propia quiddidad. Tal cosa sería una sustancia separada. Pero a partir de esta referencia no puede decirse legítimamente que el Aquinate afirme una operación abstractiva propia del intelecto pasivo que permita acceder a nuevos niveles de objetos científicos, principalmente porque no está explicando una doctrina propia sino de Avempace. Y, justamente, la misma es fuertemente criticada unos párrafos más adelante en cuanto el procedimiento que describe no conduce al conocimiento de una naturaleza real sino a la distinción lógica del género y/o la especie (Cfr. Thomas Aquinatis. *Summa Contra Gentiles III*. Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Vol. 14 (Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926), cap. 41, p. 103).

configura como la causa eficiente de la distinción y, por ende, no satisfaría las condiciones de una supuesta abstracción científica o epistemológica.

Se trata, ciertamente, de una cuestión que, presentada en tales términos, puede resultar sumamente polémica ya que afecta a aquello que se ha considerado durante mucho tiempo como el núcleo de la propuesta gnoseológica y epistemológica de Tomás de Aquino. Por ello mismo, lo que resta del presente trabajo se circunscribirá estrictamente a desplegar con mayor detalle lo que hasta aquí se ha adelantado tentativamente: los motivos que – según mi parecer – pueden poner en jaque el planteo de una abstracción del intelecto (sea o no el pasivo) como causa de la distinción de los objetos científicos y la división de las ciencias especulativas en Tomás de Aquino. Para ello se realizará un análisis de algunos textos tomasianos especialmente seleccionados a raíz de su importancia, ya sea porque con anterioridad han sido considerados como los lugares clave donde el Aquinate desarrollaría tal doctrina (sección 2), ya sea porque en ellos el propio Tomás habla de la abstracción en relación con los objetos de las ciencias especulativas (sección 3). Junto con este desarrollo se intentará ulteriormente adelantar algún tipo de respuesta a una cuestión surgida a propósito de dicha verificación de los textos: ¿qué designa la *abstracción* cuando no indica una operación intelectual y cuál sería su rol en el ámbito de la división de las ciencias?

Lo que en definitiva se plantea como hipótesis de trabajo es que la discrepancia citada entre lo que Tomás y los autores posteriores entienden por *abstracción* en su relación con la división de las ciencias especulativas se apoya en que, en cada caso, la *abstracción* constituye la respuesta para una pregunta o problema fundamentalmente distinto.

2. Las fuentes de los comentadores bajo la lupa

2.1. *Super Boethium De Trinitate*, q. 5, a. 3, co

Existen varios motivos por los cuales resulta conveniente comenzar esta sección del escrito por el análisis de los dichos de Tomás en su comentario al *De Trinitate* de Boecio. Por un lado, se trata de una obra de juventud que, como tal, expresa su pensamiento temprano sobre el tema. Pero, a su vez, es reconocido por un buen número de especialistas como el texto donde aborda explícitamente y con mayor detalle la cuestión de la triple división de las ciencias especulativas. Por este motivo, también ha sido uno de los escritos más comentados y discutidos particularmente desde mediados del siglo pasado a la fecha: son numerosos los autores que afirman encontrar aquí una auténtica justificación de los fundamentos de las ciencias especulativas y su división. Y tal justificación se apoyaría en los tipos de distinción intelectual que se ponen en juego en cada caso. Así se expresan, entre otros, L. Elders,¹⁵ P. Merlan¹⁶ A. Maurer,¹⁷ L. Vicente Burgoa,¹⁸ C. Llano,¹⁹ R. Pascual²⁰ y A. Acerbi.²¹ Particularmente el pasaje que mayor atención ha despertado en este sentido es el *corpus* del artículo 3° donde Tomás enumera tres modos de

¹⁵ L. Elders, *Faith and science...*, 91-94

¹⁶ Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 3 ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 81

¹⁷ Armand A. Maurer, *The Division and Methods of the Sciences* 4ed., *Mediaeval Sources in Translation* (Leuven: Brepols, 1986), xvi-xvii.

¹⁸ Lorenzo Vicente Burgoa, “¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, *Estudios Filosóficos* 138 (1999): 211-256, 222-223

¹⁹ Carlos Llano, “La "Introducción" a la Crítica de la Razón Pura y el Comentario al *De Trinitate* de Boecio de Santo Tomás de Aquino. (Spanish)”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 21 (2001): 27-67.

²⁰ Rafael M. Pascual, “Boecio y la división de las ciencias especulativas en el 'De Trinitate'”, *Alpha Omega: Rivista di Filosofia e Teologia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* 4, no. 1 (2001): 67-86; 86; Rafael M. Pascual, *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae (Pontificia Universitas Gregoriana, 2003), 29-39.

²¹ A. Acerbi, “Aquinas's Commentary...”, 318.

distinguir del intelecto y los pone en relación con cada una de las ciencias especulativas:

...hay una triple distinción en la operación del intelecto. Una según la operación del intelecto que compone y divide, que es llamada propiamente separación; y esta compete a la ciencia divina o metafísica. Otra según la operación, por la cual son formadas las quiddades de las cosas, que es la abstracción de la forma desde la materia sensible; y esta compete a la matemática. La tercera según la misma operación que es la abstracción de lo universal desde lo particular; y ésta compete también a la física y es común para todas las ciencias, porque en la ciencia se deja de lado lo que es *per accidens* y se toma lo que es *per se*.²²

Con todo, si se acepta que este pasaje explica un proceso de objetivación como el que han pretendido los comentaristas, surgen necesariamente ciertos inconvenientes. Tal vez el más importante y notorio de ellos se manifiesta al verificar que, mientras la separación y la abstracción de la forma resultan ser atribuidas de manera específica a la metafísica y a la matemática, la abstracción de lo universal se vincula a la vez con la física y con todas las ciencias. Esto último resulta problemático si lo que se supone encontrar aquí es la enumeración de tres operaciones objetivantes que deberían garantizar la obtención de sendos objetos diferentes. Porque, si cada modo de distinción ha de permitir acceder a un plano determinado de objetividad, entonces la abstracción de lo universal debería ser propia de la física y no común a todas las ciencias.²³ A partir de esta

²² Thomas Aquinatis. *Super Boethium De Trinitate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 50, pp. 1-230, (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992), Q. 5, a. 3, lin. 275-286.

²³ El propio Vicente Burgoa denuncia como una grave limitación de este texto que el mismo no establece “una clara distinción entre la abstracción universal (*abstractio totius*), que se considera común a todas las ciencias, y la abstracción propia de la ciencia física”. Esta última limitación se le hace más manifiesta al considerar que “...como muestra el texto de Cayetano-, entre la *abstractio totalis* o *totius* y la formal o propia de cada ciencia hay insalvables diferencias...” (L. V. Burgoa, “¿Abstracción formal o separación?...”, 222). De este modo, lo que le reclama a Tomás es la ausencia de una distinción que sí encuentra presente en la obra de Cayetano. Lo que no parece preguntarse en ningún momento es si ambos autores están considerando de igual modo el rol de tales distinciones intelectuales, esto es, si el primero también sostiene la necesidad de que por cada tipo de objeto de conocimiento exista una operación intelectual exclusiva que se constituya como su causa.

constatación se plantea una disyuntiva: o bien debe admitirse que el texto de Tomás falla en el objetivo que se ha propuesto, o bien, hay que concluir que su intención no coincide con las pretensiones de los autores contemporáneos.

A mi modo de entender, existen indicios en el propio texto que lícitamente permiten inclinarse hacia la segunda de las alternativas. Esto se pone de manifiesto al considerar lo que es, tal vez, el objetivo principal del artículo tercero. En efecto, lo que está en juego aquí no es estrictamente la determinación de la causa que fundamenta la triple distinción de las ciencias. Esto último es más bien el tema del artículo 1º donde la cuestión se resuelve describiendo un triple modo en que los especulables (esto es, de los objetos de ciencia especulativa) se relacionan con respecto a la materia: independencia de toda materia según la existencia para los objetos de la ciencia primera o metafísica, independencia de la materia sensible según la definición para los objetos de la matemática y dependencia de la materia sensible según la definición para los objetos de la física.²⁴ Por lo mismo,

Una opinión semejante es la expresada por Leo Ferrari en su intento por encontrar en las obras del Aquinate algún fundamento textual para la distinción entre *abstractio totalis* (encargada de obtener los objetos lógicos) y *abstractio totius* (operación objetivante de la física) (Cfr. Leo C. Ferrari, "A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's 'Abstractio Totalis'", *Angelicum: Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis e Sancto Thoma Aquinate in Urbe* 42 (1965): 441-462)

²⁴ Cfr. *Super De Trinitate*, q. 5, a. 1, co., p. 138, lin. 141-160. En este punto es menester hacer una aclaración ya que podría objetarse que, cuando Tomás habla aquí de independencia o dependencia según el entendimiento, estaría involucrando explícitamente a una operación del intelecto como la responsable de la *remoción* de materia que originaría el especulable. En realidad, como indica en el propio texto, la independencia de la materia según el entendimiento designa el hecho de que tal cosa pueda ser definida sin materia. Ahora bien, de acuerdo con lo expresado por el Aquinate en numerosos pasajes, la definición es el signo que pone de manifiesto la esencia de un ente (Cfr. entre otros, *Super De Trinitate*, q. 5, a. 2, co., p. 143, lin. 100-104; *De ente et essentia*, cap. 1 y 2; *Summa Theologiae I*, q. 3, a. 3, co.; *In Metaphysic.* VII, lectio 9 §1460 y VIII, lectio 1 §1710). Por ello, la inclusión de tal o cual elemento en la definición de un ente es signo de que el mismo es parte necesaria de su esencia. Por el contrario, si algo puede ser definido sin algún elemento es porque su esencia es independiente del mismo. De este modo, la independencia según el entendimiento –lejos de significar el efecto de una operación separativa del intelecto– designa una característica de la condición ontológica del objeto inteligido.

tampoco se trata de explicar el modo de obtención o producción del objeto especulativo. En realidad, lo que se intenta es responder una presunta objeción que surge al verificar que, en principio, la triple división de la ciencia especulativa no parece condecirse con el doble género en el que se dividen los entes reales (a saber, materiales e inmateriales):²⁵ de este modo, ¿cómo podría ser verdadera la intelección del matemático si concibe separadamente de la materia lo que no existe de tal modo?²⁶

En otras palabras, la cuestión central del artículo gira en torno a la correcta adecuación del intelecto con respecto a la realidad cuando se conciben el punto, la línea o el triángulo sin tener en cuenta la materia sensible con la cual están ligados existencialmente. Y es dentro de este contexto que debe ser entendida la referencia a los distintos modos de distinguir o *abstraer* del intelecto teniendo en cuenta sus dos operaciones. Como indica el propio Tomás:

ciertamente estas dos operaciones responden a una dualidad presente en las cosas. La primera operación corresponde a la misma naturaleza de la cosa según la cual la cosa conocida obtiene algún grado entre los entes, ya sea una cosa completa como un todo, ya sea una cosa incompleta como una parte o un accidente. La segunda operación en cambio corresponde a la existencia de la cosa, la cual resulta de la congregación de los principios de las cosas en el caso de los compuestos, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa, como en las substancias simples.²⁷

²⁵ *Super De Trinitate*, q. 5, a. 1, arg. 8. Esto es un problema en tanto Tomás acepta que existen tantas ciencias especulativas como tipos de *ousías*, tal como lo indica Aristóteles en su *De Anima*.

²⁶ Esto se encuentra sintetizado tanto en la formulación del título del artículo como en la de su primera objeción: “videtur quod mathematica consideratio non sit sine materia de his que habent esse in materia. Cum enim veritas consistat in adaequatione rei ad intellectum, oportet esse falsitatem quandocumque res consideratur aliter quam sit. Si ergo res que sunt in materia sine materia considerat mathematica, eius consideration erit falsa, et sic non erit Scientia, cum omnis Scientia sit verorum” (*Super De Trinitate*, q. 5, a. 3, arg. 1, pp. 144-145, lin. 1-9).

²⁷ *Super De Trinitate*, q. 5, a. 3, co., p. 147, lin. 96-105.

Así, como las dos operaciones tienen en cuenta dimensiones distintas de lo real, para que las distinciones que se hagan según cada una de ellas sean verdaderas, las mismas deberán adecuarse a lo que cada operación responde. Por ello, una distinción de acuerdo con la segunda operación será verdadera sí y sólo si las cosas distinguidas existen (o pueden existir) por separado en la realidad. Pero en el caso de las distinciones según la primera operación el panorama cambia radicalmente porque, como lo que se tiene en cuenta son las naturalezas o esencias, es posible que en un mismo ente coexista una pluralidad de principios formales, cada uno de los cuales puede ser objeto completo de conocimiento.²⁸ Tal es el caso de los entes compuestos o *materiales* donde, además de concebir la forma sustancial, es posible inteligir diferentes formas accidentales. Por ello, cuando la inteligencia concibe la línea sin el metal que pertenece a la regla, o la naturaleza humana sin el talento musical que caracteriza a Stravinsky, no miente: “porque también según la cosa aquello que pertenece a la naturaleza de la línea no depende de aquello que hace que la materia sea sensible, sino más bien al revés”.²⁹

Ahora bien, ¿tiene esta lectura algún impacto en el modo *epistemológico* bajo el cual se ha considerado comúnmente la referencia a la abstracción en estos textos? Creo que sí, y el mismo puede sintetizarse en los siguientes puntos:

²⁸ Cfr. *Super De Trinitate.*, q. 5, a. 3, co., pp. 146-147, lin. 121-130: “Cum enim unaqueque res sit intelligibilis secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphisice, oportet quod ipsa natura siue quiditas rei intelligatur uel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, uel secundum id quod est actus eius, sicut substantie composite per suas formas, uel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et uacuum per priuationem locati”. Nótese particularmente que, al hablar de las sustancias compuestas, afirma que las mismas son conocidas “a través de sus formas”, donde el plural deja en claro una distinción que es propia de la composición ontológica de la cosa y que es reconocida pero no causada por la cognición intelectual.

²⁹ *Super De Trinitate.*, q. 5, a. 3, ad 1, p. 149, lin. 296-299.

- a) Si el objetivo del artículo tercero consiste en determinar cuáles son las condiciones que debe cumplir el intelecto para que sus conocimientos sean verdaderos, entonces lo que la referencia a los diversos modos de distinción busca poner en claro son los modos de la realidad a la que se adecua.
- b) Por ende, si bien es innegable que las distinciones enumeradas se predicán del entendimiento como de su sujeto, la causa fundamentativa de esas distinciones pertenece a las cosas y su constitución ontológica (si son simples o compuestas, etc.). De este modo, si el intelecto puede concebir lo matemático sin lo sensible o lo sensible sin lo signado, es porque son algo distinto en la realidad (aunque no según el modo en que son distintos dos entes completos).
- c) Luego, si las distinciones son tres es porque otros tantos son los modos en que una forma puede decirse independiente de la materia, o algo actual de lo potencial. Y, ciertamente, lo que la inteligencia hace en todos los casos es lo mismo: captar lo actual sin todo aquello de lo cual no depende esencialmente. Dicho de otro modo, lo que establece el Aquinate en este texto no es que haya tres objetos de ciencia especulativa a causa de las tres distinciones del intelecto sino precisamente lo contrario. Hay tres distinciones intelectuales porque las formas (es decir, los objetos de la ciencia especulativa) se distinguen de la materia de tres modos diferentes: como las formas que existen sin materia, como las formas accidentales cuantitativas que inhieren en la sustancia con anterioridad a los restantes accidentes, o como las naturalezas de los entes compuestos que no se identifican con las condiciones que caracterizan a los individuos sino

que son más bien sus causas.³⁰ Y como la inteligencia debe adaptarse a lo real para concebir algo con verdad, entonces no puede más que concebir según esta triple distinción.

- d) Consecuentemente, considero que el propio carácter atribuido por el común de los académicos a las distinciones mencionadas merece ser revisado toda vez que no se las describe aquí como operaciones mediante las cuales el intelecto pasivo selecciona elementos y descarta otros para formar el objeto desde la especie. Por el contrario, si la multiplicidad de objetos es una consecuencia de la multiplicidad de formas que el entendimiento se limita a recibir, entonces la propia necesidad de una operación objetivante –es decir, de una abstracción científica del intelecto que cause los niveles de inmaterialidad de los objetos– parece quedar descartada. Lo única condición ineludible que debería garantizarse para que se efectivice el conocimiento es que tales formas estén en condiciones de actualizar el intelecto pasivo. Y para ello bastaría con que las mismas sean inteligibles en acto, ya sea de suyo (como en el caso de las sustancias separadas), ya sea merced a la iluminación abstractiva del intelecto agente (como es el caso de las formas de las sustancias compuestas).
- e) Finalmente, desde este punto de vista la dificultad referida a la incumbencia de la *abstractio universalis* en el ámbito de todas las ciencias especulativas –y que asomaba como consecuencia natural del planteo epistemológico– parece

³⁰ Es posible hallar una corroboración de este modo de entender las distinciones en otros textos del Aquinate. Por ejemplo, en su comentario al tercer libro del *De anima* aristotélico (un texto del cual se analizarán algunos pasajes más adelante) indica que “así como las cosas tienen la materia en su razón o no la tienen, así son percibidas por el intelecto” (Thomas Aquinatis, *Sentencia libri De anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 45/1 (Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984) lib. 3, cap. 6, lin. 29-300).

resolverse. Justamente, como las distinciones que aquí se enumeran no son métodos que permiten acceder a un cierto plano de objetividad, no hay ningún inconveniente con que la abstracción del todo (*totius*) trascienda el campo de la física. Por el contrario, es lógico pensar que la misma sea común a todas las ciencias especulativas en la medida en que todas ellas estudian objetos que tienen una relación de *todo a parte* con respecto a las individualidades de los entes compuestos.³¹

En síntesis, considero que los elementos aportados hasta aquí permiten afirmar que la *triplex distinctio* descrita por Tomás de Aquino en este célebre texto no coincide con la idea común que existe de la misma entre los académicos contemporáneos, al menos en lo que hace a la abstracción. En efecto, y aunque en ambos casos designe una operación del intelecto, resulta notoria la diferencia entre los planos de discusión. Mientras los intérpretes buscan en los diversos tipos de abstracción la respuesta a la pregunta por la causa de la división de las ciencias especulativas, para el Aquinate las operaciones enumeradas son sencillamente una consecuencia –y, por ello, una manifestación– de la estructura compleja de la realidad. Así, no debería resultar sorprendente que la letra del texto tomasiano no satisfaga las pretensiones de los primeros, algo que –como se verá a continuación– no es exclusividad del pasaje analizado.

³¹ Cfr. *Super De Trinitate.*, q. 5, a. 3, co., p. 149, lin. 285-286: “...in omni scientia pretermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est”. Esto se verifica incluso en el caso de la metafísica que, según lo que indica Tomás, no sólo tiene por objeto las sustancias inmateriales sino también aquellas cosas que “a veces están en la materia y a veces no, como la substancia, la cantidad, el ente, la potencia, el acto, el uno y lo múltiple, y otras tales” (*Super De Trinitate.*, q. 5, a. 1, co., p. 138, lin. 157-160).

2.2 La abstracción en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 2

Junto con el *Super De Trinitate*, este texto ha constituido una de las referencias más citadas a la hora de buscar un fundamento para hablar de la abstracción científica en Tomás de Aquino. Aquí, nuevamente, la abstracción es predicada del intelecto y asociada de un modo muy sugerente con las ciencias especulativas:

Por consiguiente, el intelecto abstrae la especie del ente natural de la materia sensible individual, pero no de la materia sensible común [...] Pero las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el intelecto de la materia sensible no sólo individual sino también común. Pero no de la materia inteligible común sino sólo de la individual. [...] Pero hay algunas que pueden ser abstraídas también de la materia inteligible común, como ente, uno, potencia y acto, las cuales también pueden existir sin materia como es patente en las sustancias inmateriales.³²

Es Tomás de Vio el que, en su comentario, da a entender que la enumeración del Aquinate hace referencia a los modos de abstracción del intelecto pasivo. Y a partir de allí la crítica académica ha asociado estas tres abstracciones del intelecto con los distintos modos orientados a obtener los objetos científicos.³³ Pero, nuevamente, el análisis del contexto dentro del cual se encuentran insertas las líneas citadas muestra que tal interpretación no sólo no es necesaria sino, incluso, problemática.

En primer lugar, es preciso tener en cuenta que la ubicación del propio artículo dentro del plan general de la primera parte de la *Summa Theologiae* manifiesta con claridad los límites de la

³² *S Th. I*, q. 85, a.1, ad 2.

³³ Incluso, la idea común sostenida por un buen número de académicos consiste en considerar este pasaje como paralelo a *Super De Trinitate* q. 5, a. 3, co., ya sea porque piensan que expresan la misma doctrina de fondo, pero con distintos términos, ya sea porque piensan que resuelven de distinta manera un mismo problema. Por mi parte, considero que ambas posturas son erróneas en tanto comparten un equívoco fundamental: creer que en ambos textos se está discutiendo la misma problemática.

discusión: la determinación del modo según el cual procede el conocimiento humano en estado de vía. Luego, el título del artículo precisa aún más el asunto al indicar que se pregunta si la abstracción desde los fantasmas es el modo específico según el cual el hombre conoce los entes materiales.³⁴ Lógicamente la respuesta es afirmativa y en la misma explica que, por el particular carácter encarnado del intelecto humano, el mismo está ordenado naturalmente para conocer las formas que existen en la materia aunque no como existen en ella, es decir, no individualmente. Ahora bien, este modo de conocer las formas es denominado “abstraer de la materia individual, la cual es representada por los fantasmas”.³⁵

De este modo, lo que queda claro hasta aquí es que, mediante el término *abstracción*, Tomás está designando la operación intelectual humana que permite captar lo inteligible a partir de la conversión a los fantasmas y la consecuente formación de una especie inteligible. Y esta operación abstractiva, tal como lo indica en muchos otros lugares,³⁶ es específica del intelecto agente. Así, se impone la siguiente pregunta: la abstracción de la que habla en la respuesta a la segunda objeción ¿es una operación diferente, posterior y, por lo mismo, atribuible al intelecto pasivo? Para responder resulta necesario sumar al análisis la objeción que se intenta rebatir:

Las realidades materiales son realidades naturales en cuya definición entra la materia. Pero nada puede ser entendido sin conocer lo que entra en su definición. Por lo tanto, los seres

³⁴ La pregunta tiene sentido en vistas del agustinismo contemporáneo al Aquinate que defendía una concepción iluminista del conocimiento en tanto no podía admitir que el alma espiritual pudiese recibir algo de la materia.

³⁵ *S.Th. I*, q. 85, a. 1, co.

³⁶ Cfr., entre otros, Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae de anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. editado por B. C. Bazán. Vol. 24/1 (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996), a. 2, co. y a. 4 ad 8.; *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 77 n. 3; *De veritate*, q. 18 a. 8 ad 3.; *Sentencia De anima*, lib. 3, cap. 4, lin. 8-23.

materiales no pueden ser entendidos sin la materia. Pero la materia es principio de individuación. Por lo tanto las realidades materiales no pueden ser entendidas abstrayendo lo universal de lo particular, en lo cual consiste abstraer las especies inteligibles de las imágenes.³⁷

Se trata de una concatenación de dos silogismos que –tomados en conjunto– apuntan a dar por tierra con la posibilidad de que algún ente material pueda ser conocido separadamente de la materia, esto es, por abstracción desde los fantasmas. Un modo más analítico de ordenar los elementos sería el siguiente:

Primer silogismo

- A. Todo ente material incluye materia en su definición
- B. Ningún ente puede ser conocido sin aquello que entra en su definición
- C. Ningún ente material puede ser conocido sin materia

Segundo silogismo

- D. Abstraer las especies de las imágenes implica conocer sin materia
- E. Ningún ente material puede ser conocido sin materia (según C)
- F. Ningún ente material puede ser conocido por abstracción desde las imágenes

Lógicamente, la proposición a vencer aquí es la formulada en el punto F), pero para ello es necesario demostrar que todo el argumento no constituye más que una falacia. Tomás logra esto al indicar que el término *materia*, que está involucrado en ambos silogismos, es equívoco y que –por lo tanto– la conclusión C) no podría ser lícitamente trasladada al segundo silogismo en

³⁷ *S.Th. I*, q. 85, a. 1, arg. 2.

carácter de premisa menor. En otras palabras, la *materia* que se dice estar incluida en la definición de los entes materiales no se identifica con la *materia* que funciona como el principio de individuación de los mismos. Esta última es la que denomina *materia signada* o individual, y es la que se deja de lado con ocasión de cualquier conocimiento intelectual por ser incompatible con él. Pero el análisis de Tomás no se limita simplemente a aclarar esto sino que procede a distinguir los distintos tipos de materia que están presentes en la definición junto con la forma. Y es recién en este punto donde cobra sentido la enumeración de los modos en que el intelecto puede abstraer las especies de distintos tipos de materia. Así, porque la materia signada no pertenece a la definición de ningún compuesto, entonces la especie de cualquiera de ellos puede ser abstraída por el intelecto de dicha materia. Pero hay también entes, los matemáticos, cuya definición no incluye materia sensible y por ello la inteligencia forma sus especies respectivas abstrayendo de la misma. Finalmente, los hay que, como no incluyen materia alguna en su definición, la inteligencia abstrae completamente de ella en la formación de sus especies.³⁸

En síntesis, la operación abstractiva de la que se habla en la respuesta a la segunda objeción consiste en el proceso por el cual el intelecto humano forma las especies a través de las cuales conoce intelectualmente el mundo que lo rodea. Por eso mismo no parece presentar diferencia alguna en cuanto a sus características con respecto a la operación citada en el cuerpo del artículo. Y, más allá de las precisiones sobre el tipo de materia de

³⁸ La citada primacía de la naturaleza de la cosa por sobre la distinción del intelecto es puesta de manifiesto explícitamente por Tomás en la propia respuesta cuando explica por qué el intelecto puede abstraer la especie de hombre de “esta carne y estos huesos” pero no de “carne y huesos” sin más: porque los primeros no son parte de la *ratio* o definición de la especie sino son partes del individuo como se indica en el libro VII de la *Metafísica* (Cfr. *S.Th. I*, q. 85, a. 1, ad 2). De este modo –y al igual que en el pasaje ya considerado del *Super De Trinitate*– no es la operación intelectual la que causa las distinciones sino que la misma se adapta a una triple distinción que ya está presente por naturaleza en la cosa.

la que se abstrae, en todo momento parece quedar clara la autoría del intelecto agente con respecto a dicha operación siendo que tal potencia tiene a su cargo la conversión hacia los fantasmas para formar la especie inteligible, semejanza de la naturaleza. Luego, si hay tres tipos de especie por su relación con la materia es porque las formas presentes en la cosa, para ser entendidas, requieren o no de la materia de diversas maneras.³⁹ Por ello, en el marco de la respuesta, el primer silogismo de la segunda objeción es asumido como correcto tal como se encuentra formulado. Y, ante él, lo que la enumeración de los distintos tipos de materia hace es, simplemente, ampliar el abanico bajo el cual pueden clasificarse las especies inteligibles dependiendo del tipo de materia que entre en la definición de lo que representan, o lo que es lo mismo, dependiendo del modo de composición de la esencia considerada.

Lo dicho hasta aquí permite visualizar que, nuevamente, la letra del texto dice mucho menos que lo que muchos intérpretes han leído en la misma ya que no parece haber evidencia que indique la presencia aquí de una abstracción científica atribuible al intelecto pasivo. Esto resulta más claro cuando se cae en la cuenta de que, estrictamente hablando, la discusión planteada rodea el modo particular del conocimiento intelectual humano en estado de vía. Esto es, el proceso de formación de especies que, como indica en el artículo 2° de la misma cuestión, no son el *quod* del conocimiento intelectual sino sólo el *quo*: el medio o instrumento

³⁹ Encuentro que esta interpretación del texto es perfectamente compatible con la lectura que hace Therese Scarpelli Cory de la abstracción del agente, a saber: un proceso que implica el *préstamo* de la luz inteligible para que el fantasma pueda imprimir su semejanza inteligible en el pasivo. Esto es posible porque el fantasma es, a su vez, la semejanza de algo que posee forma (Cfr. T. Scarpelli Cory, “Averroes and Aquinas on the Agent...”, 53-55). El punto está en que, como el ente material es un compuesto de múltiples formas (sustancial y accidentales), el fantasma también representa esa multiplicidad. Y cuando el intelecto agente se convierte hacia él, la iluminación permite que cada una de esas formas imprima su semejanza en el pasivo generando la referida multiplicidad de especies. Es por ello que no parece haber necesidad de una abstracción del pasivo que se sume con posterioridad a la del agente y que explique la triple distinción.

a través del cual se conoce. Y esto porque, si fuesen el *quod* a) toda ciencia versaría únicamente sobre ideas en la mente y no sobre la realidad, y b) no existiría la posibilidad de que algún juicio humano fuese falso en tanto su inteligencia se adecuaría siempre a sus propias especies.⁴⁰ Por ello, resulta claro que el Aquinate no está hablando aquí de los objetos de la ciencia, ni del modo de determinarlos, ni del argumento que permita justificar la triple distinción de las ciencias. Esto es así aunque lo que diga pueda estar ciertamente relacionado con dicho tópico en tanto el hombre, en su estado de encarnado, accede comúnmente a la ciencia a través de tales especies.

Nuevamente, lo que queda de manifiesto luego del análisis realizado es una diferencia de planos de indagación dentro de los cuales se mueven respectivamente la consideración de Tomás y las interpretaciones de los autores posteriores. Esto implica que la pregunta que los segundos intentan responder utilizando las líneas del texto de la *Summa* se enfila en un sentido que no se corresponde con lo que el medieval pretende decir allí. De este modo, el planteo epistemológico o el desarrollo de una explicación de la abstracción científica no encuentran eco en el texto, no sólo porque la temática no se corresponde con la de la causa de la división de las ciencias, sino también porque –al igual que en el texto del *Super De Trinitate*– parece insinuarse que la respuesta a esta última cuestión no reclama la ejecución de una operación especial del intelecto.

3. Una mirada diferente sobre abstracción y ciencia

⁴⁰ Cfr. *S.Th. I*, q. 85, a. 2, co. Justamente, porque aquí no se está hablando de los objetos de las ciencias sino de las especies, resulta erróneo pretender considerar este texto como un pasaje paralelo del *Super De Trinitate* q. 5, a. 3. Allí la discusión sí tiene que ver con los objetos de la ciencia y con los modos que tiene la inteligencia en general de adecuarse a sus particularidades. En cambio aquí la cuestión se encuentra estrictamente limitada al modo de conocimiento humano a partir de lo sensible mediante la generación de especies inteligibles desde los fantasmas.

La idea generalizada entre los académicos contemporáneos de buscar la explicación de un proceso intelectual de abstracción científica que permita fundamentar la distinción de objetos y la división de las ciencias especulativas ha llevado a que toda la atención se centre en algunos textos que *a priori* parecerían cumplir con las condiciones requeridas (de modo muy particular, los trabajados en la sección anterior). Esto no sólo ha llevado a forzar el sentido de tales textos sino también a desconocer la existencia de otros que, a la postre, podrían resultar más relevantes si se está dispuesto a modificar la idea que se tiene de la *abstracción* y de su rol en la constitución de los especulables.

Me refiero concretamente a ciertos pasajes donde los términos *abstracción* y *abstraer* reúnen dos características: a) no designan ningún tipo de operación intelectual y b) están íntimamente relacionados con la distinción de los objetos científicos. La primera característica queda de manifiesto en la medida en que, al poseer un origen verbal, todos los términos relacionados con la abstracción apuntan directa o indirectamente hacia un sujeto. Así, como en el caso de los textos señalados resulta imposible afirmar que el sujeto lo constituya la inteligencia humana, tampoco puede decirse que la abstracción esté designando una operación suya.

A los efectos de graficar estos casos, me centraré en desarrollar dos ejemplos muy claros. Uno de ellos se encuentra en el comentario al tercer libro del *De Anima* aristotélico, donde el Aquinate –luego de indicar que el objeto del intelecto es la esencia o quiddidad de las cosas– explica de qué modo individuo y esencia se distinguen en el caso de los entes compuestos a causa de la individuación causada por la materia. Por este motivo, *Sócrates* no se identifica con *hombre* sin más, existiendo de este modo la posibilidad de que se multipliquen los individuos que comparten una misma esencia. Pero lo que sigue a continuación es más interesante ya que aclara que esto no ocurre sólo en el

caso de los entes naturales sino también en los matemáticos, porque en ellos también la esencia es recibida en la materia, aunque con ciertas diferencias: “Pues la materia es doble: a saber, sensible, de la cual abstraen las cosas matemáticas, y a la cual se refieren las naturales; y la inteligible, a la cual se refieren las cosas matemáticas”.⁴¹ Puede verse que aquí se hace referencia nuevamente a la distinción entre materia sensible e inteligible tal como en el pasaje citado perteneciente a la cuestión 85 de la primera parte de la *Summa*. Sin embargo, en este caso la introducción se realiza en un contexto fundamentalmente diferente. Esto se nota, en primer lugar, por el modo en el que está usado el verbo *abstraer*. En efecto, el mismo tiene como claro sujeto a las cosas matemáticas mismas y no al intelecto humano, como sí ocurría en la *Summa*: son los entes matemáticos los que abstraen de la materia sensible. Además, la cuestión aquí no ronda en torno al modo humano de conocer intelectualmente lo material mediante la formación de especies; antes bien se centra en la propia constitución ontológica de los objetos de conocimiento. Así, las referencias que se hacen a la *abstracción* no tienen que ver con alguna operación intelectual sino con una propiedad que se predica directamente de las propias cosas y que, en este caso, implica un cierto tipo de relación de los entes matemáticos con la materia sensible. Pero, ¿cómo podría definirse tal relación?

Para poder encontrar una respuesta a esta pregunta debe considerarse que Tomás está haciendo uso de dos principios clave que caracterizan su comprensión filosófica de los entes materiales. El primero de ellos, de profunda raigambre aristotélica, establece que las formas accidentales inhieren en la sustancia material siguiendo un determinado orden de primacía o prelación. Así, el primer accidente en afectarla es la cantidad a través de la cual recibe el perfeccionamiento del resto de los

⁴¹ *Sententia De Anima*, lib. 3, cap. 2, lin. 94-97.

accidentes (cualidad, relación, etc.).⁴² El segundo principio consiste en la determinación de que la esencia de los entes naturales no se identifica simplemente con la forma substancial sino más bien con un compuesto de forma y materia, razón por la cual toda forma natural requiere de cierto sustento material no sólo para existir sino también para ser comprendida intelectualmente. De esta manera, es posible que el intelecto conozca dos tipos de objetos que, si bien existen con materia signada, su quiddidad es ajena a la misma. Pero ambos tipos de objeto, no obstante, deben ser conocidos con alguna referencia a la materia. Y, precisamente, la diferencia que constituye a estos objetos en dos tipos la explica en términos de qué clase de materia necesita una determinada forma para completar una determinada esencia compuesta:

...hay algunas formas que requieren la materia bajo determinada disposición de las cualidades sensibles; y tales son todas las formas naturales; y por esta razón, las cosas naturales se refieren a la materia sensible. En cambio, hay otras formas que no exigen la materia bajo determinada disposición de las cualidades sensibles, sin embargo, requieren la materia existente bajo la cantidad: como el triángulo y el cuadrado y tales: y estas son llamadas “matemáticas”; y abstraen de la materia sensible, pero no de la materia inteligible, en cuanto en el intelecto permanece la cantidad continua, abstracta de la cualidad sensible.⁴³

De este modo, lo que el texto en cuestión deja ver es que la diferencia entre un objeto físico y uno matemático viene dada ciertamente por la abstracción de la materia. Pero esta abstracción a la que se hace referencia no es una actividad del intelecto sino una propiedad de la propia forma que contiene o

⁴² Además de este lugar, el Aquinate hace referencia a este principio en *Super De Trinitate* q. 5, a. 3, co., 189-196, y, como se verá más adelante, en *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5. Por su parte, Aristóteles explica el punto en *Metafísica* VII, 10 (1036 a 9-12).

⁴³ *Sentencia De anima*, lib. 3, cap. 2, lin. 104-116.

no contiene determinado tipo de materia en su constitución esencial. Porque las formas matemáticas abstraen de la materia sensible a diferencia de los naturales, entonces son conocidas intelectualmente sin ella. Por ende, para el Aquinate, la diferencia entre el grado de inmaterialidad que distingue a un objeto matemático de uno físico o natural no resulta como consecuencia de una operación intelectual desmaterializante específica para cada ciencia, sino que es una propiedad que se apoya en la integración de principios formales que constituyen a los entes materiales. Lo que en todo caso hace el intelecto es captar lo que es más actual o formal separadamente de aquello que es más potencial, y así el conocimiento abstractivo del intelecto se apoya en el hecho de que ciertas formas abstraen de ciertas condiciones materiales.

Otro uso similar del verbo *abstraer* se verifica en la lección 3 del comentario al segundo libro de la *Física*, donde Tomás se pregunta en qué se diferencian el físico y el matemático cuando consideran la misma cosa. Y en su respuesta afirma que como el matemático “...considera las líneas, los puntos, las superficies y cosas tales junto con sus accidentes no en cuanto son término de cuerpos naturales, por este motivo se dice que *abstrae* de la materia sensible y natural”.⁴⁴ Hasta aquí, el uso del verbo se condice perfectamente con la referencia a una operación intelectual y podría asimilarse perfectamente con lo que han afirmado los comentaristas: el matemático realiza una consideración para separar algunos objetos de la materia sensible.

Pero lo interesante de este pasaje es lo que se agrega a continuación, ya que el Aquinate explica cuál es la razón por la cual el matemático puede hacer esto: “Y la causa por la cual

⁴⁴ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: “Quia enim mathematicus considerat lineas et puncta et superficies et huiusmodi et accidentia eorum non inquantum sunt termini corporis naturalis, ideo dicitur *abstrahere* a materia sensibili et naturali”. El énfasis me pertenece.

puede *abstraer* es ésta: porque [las líneas, puntos, etc.] son *abstractos* del movimiento”.⁴⁵ Si bien el mero análisis sintáctico de la forma *sunt abstracta a motu* revela que la misma podría ser traducida como *han sido abstraídas del movimiento*, aquí el contexto muestra que tal traducción es altamente improbable porque –justamente– lo que Santo Tomás está intentando hacer es brindar la razón por la cual es posible que el matemático pueda abstraer. Pero si tal razón fuese que las cosas matemáticas ya han sido abstraídas por el intelecto entonces el argumento caería en una inevitable circularidad.

Lo que parece más bien es que el participio *abstracta* no está indicando el efecto de una acción transitiva sino una propiedad de las cosas matemáticas que, en cuanto tal, se configura como el fundamento que posibilita la abstracción intelectual efectuada por el matemático. Tal propiedad es explicada más adelante en el mismo texto cuando dice que

...muchas cosas son unidas según la cosa, de las cuales uno no es acerca del intelecto de otro: como lo blanco y el músico son unidos en algún sujeto, y sin embargo lo uno no es acerca del intelecto del otro, y por este motivo puede lo uno ser inteligido separadamente sin lo otro. Y esto es que lo uno inteligido es abstracto de lo otro.⁴⁶

Así, el motivo por el que una cosa puede ser inteligida sin otra es que la segunda no es *de intellectu* de la primera. Pero ¿qué quiere decir que una cosa no sea *de intellectu alterius*? Parece claro que se refiere al hecho de que esta no es parte esencial de aquella y que, por ende, no debe ser incluida en su definición. En línea con lo visto en los textos anteriormente analizados, lo que la abstracción indica aquí es un cierto estado de independencia

⁴⁵ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: “Et causa quare potest *abstrahere*, est ista: quia secundum intellectum sunt *abstracta a motu*”. El énfasis me pertenece.

⁴⁶ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5.

entre dos principios o propiedades coexistentes en una misma sustancia (según el ejemplo, dos accidentes cualitativos) que es la causa que posibilita el hecho de que uno no sea necesario para la comprensión intelectual del otro y viceversa. Ahora bien, si esto es así es porque cada uno se constituye como una forma completamente inteligible por sí sola, aunque coexista con la otra. Análogamente, si las formas matemáticas pueden ser comprendidas sin materia sensible es porque las mismas poseen una independencia con respecto a ella desde el punto de vista de su composición esencial. Y esta independencia es posible porque, en toda sustancia material, los accidentes afectan a la misma no de cualquier modo, sino siguiendo un determinado orden:

entre los accidentes todas las cosas que advienen a la sustancia, primero le adviene la cantidad, y luego las cualidades sensibles y las acciones y pasiones y los movimientos que siguen las cualidades sensibles. Por consiguiente, puede entenderse la cantidad sin la materia sujeta al movimiento y a las cualidades sensibles, no sin embargo sin la sustancia.⁴⁷

Así, como es la anterioridad según el acto que tiene la esencia *hombre* por sobre el individuo concreto (*este hombre*) la que permite que la primera pueda ser comprendida sin el segundo, es también la anterioridad de la cantidad sobre los demás accidentes sensibles la que permite que las rectas, triángulos y números sean comprendidos fuera del movimiento. Y así como la anterioridad de la esencia no es causada por alguna operación intelectual sino reconocida por el entendimiento, de la misma manera no es una actividad abstractiva específica del intelecto la que causa la inmaterialidad propia de los objetos matemáticos, sino que el matemático puede considerarlos abstractamente porque ellos mismos son ontológicamente anteriores a las determinaciones de la materia sensible.

⁴⁷ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5.

Tomando como base lo analizado en estos dos textos, puede observarse que la vinculación que el Aquinate establece aquí entre la abstracción y la distinción de los objetos de dos ciencias especulativas (física y matemática) no se corresponde con los postulados que sus comentaristas desarrollan en sus exposiciones. Si bien la abstracción es, ciertamente, la noción clave mediante la cual se designa una separación no existencial con respecto a determinado tipo de materia (signada o sensible), la causa de tal separación no es atribuible causalmente a diferentes acciones o actos específicos del intelecto humano, sino que son las propias formas las que abstraen de tal o cual materia. Por lo mismo, el criterio de distinción de los objetos especulativos resulta ser ontológico antes que epistemológico porque, incluso donde se habla de una operación abstractiva del intelecto, queda claro que no es esta la que causa las distinciones de los objetos, sino simplemente la responsable de captar los principios inteligibles del ente sin todo aquello que no pertenece a su inteligibilidad.

4. Corolario

El análisis realizado a lo largo de las páginas anteriores deja en evidencia que la interpretación tomista tradicional del concepto *abstracción* adolece de imprecisiones e incompatibilidades que se manifiestan al intentar analizar algunos textos de Tomás de Aquino siguiendo esos criterios.

Las mismas parecen ser una consecuencia de que una buena parte de los comentaristas del Aquinate han interpretado el término *abstracción* y sus derivados en un sentido principalmente gnoseológico (a saber, como un procedimiento intelectual) con vistas a la resolución de un problema filosófico que, como tal, sólo surgió después de la muerte del Doctor Angélico: ¿cómo probar que el intelecto humano puede captar lo universal y necesario partiendo de algo particular y contingente

como lo es el ente material? Semejante anacronismo sólo puede conducir a equívocos y tergiversaciones de los más variados.

En otras palabras, cuando el Doctor Angélico habla de *abstracción* bien podría no estar haciendo referencia a una operación intelectual, ya que se ha verificado la presencia de casos donde el sujeto de la abstracción no puede ser el entendimiento humano. Y, cuando el término sí hace referencia a una operación intelectual, no parece que la misma constituya el *método* por el cual la física y la matemática acceden al conocimiento de sus objetos –como afirma Merlan–, ni al modo de justificar trascendentalmente el carácter científico de la física –como insinúa Carlos Llano–, ya que la pregunta por el método de la ciencia o por sus *condiciones de posibilidad* trasciende el horizonte hermenéutico del siglo XIII y sólo pudo ser introducida en el ámbito del tomismo a partir de los intentos anacrónicos de diversos autores por responder, desde las obras de Tomás de Aquino, a los interrogantes planteados a partir del cartesianismo e intensificados por otras corrientes filosóficas modernas y contemporáneas. Muy por el contrario, cabe la sospecha de que dicho modo de interpretar el término sólo logró obscurecer su verdadero sentido a punto tal de que se haya declarado en alguna oportunidad que Santo Tomás usa “indiscriminadamente” los términos *abstractio* y *separatio*.⁴⁸

Frente a ello, considero que de ningún modo se justificaría hacer una afirmación tal sin antes comprobar si la incompatibilidad no reside más bien entre lo que significa la abstracción para Tomás dentro de su horizonte hermenéutico y la aplicación que los tomistas pretenden hacer de sus textos dentro de un contexto que, forzosamente, lo trasciende.

Es aquí donde se fundamenta la conclusión principal de este trabajo: que la interpretación de los textos sobre la abstracción,

⁴⁸ E. D. Simmons, “The Thomistic Doctrine...”, 44.

incluso en aquellos que innovan sobre la doctrina más tradicional que puede encontrarse en Cayetano, sigue siendo inapropiada en tanto se mueve en un universo conceptual que es ajeno al de Tomás: el propio de la gnoseología o la epistemología. O, más claramente, la lectura sobre la abstracción de estos autores está caracterizada por un sentido o sesgo gnoseológico que consiste en pretender que la misma no sólo explique cómo conocemos la realidad sino también cómo surge o se causa el mismo objeto de conocimiento. Es decir, que justifique el conocimiento como tal, sea del objeto en sentido llano (gnoseología) o sea del objeto de cada ciencia o género de ciencia en particular (epistemología).

Y el único camino para resolver este desvío interpretativo y este estado de controversia deberá consistir en una profundización de las tareas realizadas en este trabajo, a saber: una relectura de los textos tomasianos en orden a captar el significado otorgado en cada uno de ellos al término *abstracción* estableciendo un paréntesis que deje de lado las cuestiones gnoseológicas o epistemológicas que, como tales, son ajenas a la mente del Aquinate.

Referencias Bibliográficas

- Acerbi, Ariberto. "Aquinas's Commentary on Boethius' De Trinitate". *Review of Metaphysics* 66, no. 2 (2012): 317-338.
- Aquinatis, Thomas. *Summa Theologiae. Pars Prima*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888.
- Aquinatis, Thomas. *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1889.
- Aquinatis, Thomas. *Summa Contra Gentiles III*. Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Vol. 14. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926.
- Aquinatis, Thomas. *Sentencia libri De anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 45/1. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- Aquinatis, Thomas. *Super Boethium De Trinitate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 50, pp. 1-230. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992.

- Aquinatis, Thomas. *Quaestiones disputatae de anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. ed. por B. C. Bazán. Vol. 24/1. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996.
- Burgoa, Lorenzo Vicente. "De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam". *Divus Thomas* (1964): 278-299.
- Burgoa, Lorenzo Vicente. "¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano". *Estudios Filosóficos* 138 (1999): 211-256.
- Burgoa, Lorenzo Vicente. "La abstracción científica en el pensamiento maduro de Tomás de Aquino (o en torno a la última destrucción de la metafísica tomista)". *Estudios Filosóficos* 57, no. 164 (2008): 61-100.
- Cajetanus, Thomas de Vio. *Super librum de Ente et Essentia Sancti Thomae Aquinatis, in septem capita divisus*. Opuscula Omnia. pp. 220-283. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1995.
- Cuccia, Emiliano Javier. "El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones". *Cauriensia* 10 (2015): 245-263.
- Elders, Leo. *Faith and science: an introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*. Studia Universitatis S Thomae in Urbe. Roma: Herder, 1974.
- Ferrari, Leo C. "A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's 'Abstractio Totalis'", *Angelicum: Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis e Sancto Thoma Aquinate in Urbe* 42 (1965): 441-462.
- Kerr, Fergus. *After Aquinas: versions of Thomism*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002.
- Llano, Carlos. "La "Introducción" a la Crítica de la Razón Pura y el Comentario al De Trinitate de Boecio de Santo Tomás de Aquino. (Spanish)". *Tópicos. Revista de Filosofía*, no. 21 (2001): 27-67.
- Llano Cifuentes, Carlos. *Abstractio: Bases noéticas para una metafísica no racionalista*. Ciudad de México: Universidad Panamericana, 2005.
- MacIntyre, Alasdair C. *First principles, final ends, and contemporary philosophical issues*. The Aquinas lecture. Milwaukee: Marquette University Press, 1990.
- Maritain, Jacques. *Los grados del saber. Distinguir para unir*. Buenos Aires: Club de Lectores, 1978.
- Maurer, Armand A. *The Division and Methods of the Sciences*. Mediaeval Sources in Translation 4. Turnhout: Brepols, 1986.
- Merlan, Philip. "Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' *Summa*". *Journal of the History of Ideas* 14 (1953): 284-291.
- Merlan, Philip. *From Platonism to Neoplatonism* 3. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Pascual, Rafael M. "Boecio y la división de las ciencias especulativas en el 'De Trinitate'" *Alpha Omega: Rivista di Filosofia e Teologia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum* 4, no. 1 (2001): 67-86.
- Pascual, Rafael M. *La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*. Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.

- Pasnau, Robert. "Abstract Truth in Thomas Aquinas", en *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. por Henrik Lagerlund, 33-61. Farnham: Ashgate, Aldershot-Burlington, 2007.
- Ramírez, Santiago María. *De ipsa philosophia in universum*. Edición de las obras completas de Santiago Ramírez, O. P. 2 vols. Madrid: Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1970.
- Scarpelli Cory, Therese. "Averroes and Aquinas on the Agent Intellect' s Causation of the Intelligible". *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 82, no. 1 (2015): 1-60.
- Scarpelli Cory, Therese. "Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources". *Journal of the History of Philosophy* 53, no. 4 (2015): 607-646.
- Simmons, Edward D. "The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction". *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 22 (1959): 37-67.
- Thoma, Ioannis a Sancto. *Cursus Philosophicus Thomisticus*. ed. por Laurentius Arnaud-Petrus Lugduni: Arnaud, 1678.

El autor

Emiliano Javier Cuccia es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). En la actualidad se desempeña como profesor en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Artes Liberales de la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile).

emiliano.cuccia@uai.cl



Ejemplaridad divina: causalidad y participación

Divine Exemplarity: Causality and Participation

Juan José Herrera

 <https://orcid.org/0000-0001-7374-034X>

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino
Argentina

jjherrera@unsta.edu.ar

Sumario

1. Una intuición central de Santo Tomás.
2. Interpretaciones contemporáneas.
3. La esencia divina y las ideas divinas como ejemplares.
4. Ejemplaridad, creación, participación.
5. La doble semejanza de la creatura.
6. Hacia una lectura más fiel de Tomás.

Resumen: Tomás de Aquino sostuvo explícitamente una doble ejemplaridad divina conforme a la cual el modelo de cada cosa está en Dios de diferentes maneras: según el intelecto y según la naturaleza. Los ejemplares, en el primer caso, son las ideas divinas; en el segundo, los atributos divinos. Nuestro trabajo intenta, frente a diversas interpretaciones tomistas contemporáneas, esclarecer la relación entre ambas dimensiones de la ejemplaridad divina y sus consecuencias en el orden de la participación de las cosas creadas por Dios.

Abstract: Thomas Aquinas explicitly affirmed a double divine exemplarity according to which the model of each thing is in God both in his intellect and in his nature. In the first case, the exemplars are the divine ideas; in the second, they are the divine attributes. Our work,

discussing diverse contemporary Thomistic interpretations, attempts to explain the relationship between both dimensions of divine exemplarity and its consequences in the order of participation in the things created by God.

Palabras clave: Dios, Ejemplaridad, Causalidad, Participación, Tomás de Aquino

Keywords: God, Exemplarity, Causality, Participation, Thomas Aquinas

1. Una intuición central de Santo Tomás

En varias oportunidades, los estudiosos de santo Tomás han intentado identificar la clave teórica de su síntesis doctrinal. Para algunos es la teoría del acto y la potencia; para otros, la composición de esencia y ser; la tesis de Dios como ser subsistente; la concepción de persona; la noción de participación o la de orden. Sin embargo, en su conocida obra sobre la historia del pensamiento filosófico, Jacques Chevalier cree que, por todas las consecuencias teológicas y filosóficas que conlleva, la causalidad eficiente y ejemplar de Dios constituye la intuición central de la que procede el desarrollo especulativo tomista.¹ Esta audaz sugerencia estimula directamente nuestra exposición, la cual se detiene en algunos aspectos de la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la ejemplaridad divina. En efecto, las páginas que siguen buscan definir, frente a ciertas interpretaciones contemporáneas, la naturaleza y el alcance de la causalidad ejemplar de Dios y sus consecuencias en el horizonte de la participación.²

¹ Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée, Vol. 3: De Saint Augustin à Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Éditions Universitaires, 1992), 292-293. En una línea parecida, se ubica la reciente propuesta de Giuseppe Barzaghi, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista: L'Exemplar* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2015), 83-97.

² Este estudio sirve también para corregir y completar un trabajo de nuestra autoría aparecido hace unos años atrás bajo el título "The exemplarity of God: between nature and intellect", en *Causality and Resemblance, Medieval Approaches to the Explanation of Nature*, editado por María Jesús Soto-Bruna (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2018), 131-

La esencia divina, según el Aquinate, es el primer ejemplar al que todas las cosas imitan.³ Pero, en sí misma, la esencia divina nada dice respecto de la creatura, sino que indica la razón formal del mismo ser de Dios. La consideración de la esencia como modelo a imitar supone su propio conocimiento, no en sentido absoluto, sino en proporción a las creaturas, lo cual sucede cuando Dios intuye los distintos modos en que su esencia puede ser imitada. El fruto inmanente de ese conocimiento son las ideas divinas.⁴ Realmente idénticas con la esencia divina, las ideas conducen a una formulación más precisa de la ejemplaridad divina: Dios es el primer ejemplar de todas las cosas por su sabiduría.⁵

Durante sus primeros años de docencia, Tomás sostuvo explícitamente una doble ejemplaridad divina. Conforme a esta tesis el modelo de cada cosa está en Dios de diferentes maneras: según el intelecto y según la naturaleza.⁶ Los ejemplares, en el primer caso, son las ideas divinas; en el segundo, los atributos divinos. En el propio terreno de los atributos, Tomás aclara que

144.

³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 1, ad 2.

⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2 (104.205-105.215): “essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam [...]; ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei”; *De veritate*, q. 8, a. 8, ad 1 (247.167-169): “essentia divina est proprium exemplar uniuscuiusque rei per rationem idealem eius quam apud se habet”; *Quodlibet* IV, q. 1, a. un. (319.42-44): “diuina essentia secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura est propria ratio et ydea huius creature”; *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2: “Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae”.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 3.

⁶ Tomás de Aquino, *Scriptum*, I, d. 2, q. un., a. 2 (63): “Unde ipse [Deus] est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa”; *Scriptum*, I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 4 (493): “exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt [...]. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis”. En relación a este punto, se ha subrayado la cercanía de Tomás con la tradición dionisiana. Cf. Vivian Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis* (Leiden: Brill, 1996), 256-258 notas 117 y 126.

las perfecciones que ellos ejemplarizan están en Dios no solamente como entendidas, sino también como consolidadas en la naturaleza de la realidad divina.⁷ Por otro lado, hay que advertir que la valoración de la esencia divina como causa ejemplar, no discrimina su influjo como causa eficiente. De allí las expresiones de Tomás cuando, siguiendo a Dionisio, habla de la causalidad eficiente-ejemplar de los atributos divinos.⁸

La doble ejemplaridad explica la doble semejanza de las creaturas con respecto a Dios. En virtud de las perfecciones que derivan de los atributos y que no incluyen en su noción ningún tipo de limitación como, por ejemplo, la vida, el ser, la bondad, etc., el ente se asemeja a la esencia divina; en cambio, las perfecciones que pertenecen a las cosas por ser tales cosas cimentan la semejanza real con las ideas divinas.

Frente a estas afirmaciones, que son como un breve preámbulo de la cuestión que queremos abordar, lo primero que hay que decir es que, en Dios, la causalidad formal-ejemplar es una, pero comporta una distinción de razón: según se la contemple en su fundamento, la esencia divina, o en las formas operativas presentes en la mente de Dios, las ideas divinas. La esencia divina -causa eficiente, ejemplar y final de las cosas-, no actúa por una naturaleza externa, sino por su misma naturaleza, que es *Esse subsistens*, de modo que el efecto que resulta de su acción creadora participa por semejanza del ser y de sus propiedades o atributos esenciales. La reflexión metafísica acerca de esas perfecciones participadas en el ente hace posible que el intelecto se eleve hasta el principio eficiente-ejemplar, que es la misma esencia divina. Por eso la esencia divina es vista como causa

⁷ Tomás de Aquino, *Scriptum*, I, d. 36, q. 2, a. 2, ad 2 (842): “Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta; sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata”.

⁸ Tomás de Aquino, *Scriptum*, I, d. 38, q. un., a. 1 (898); *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 2 (105.229-243); q. 5, a. 1, ad 7 (140.251-266).

ejemplar analogante de las perfecciones que deben acompañar al ente en cuanto tal (*ens in quantum ens*), perfecciones que, en Dios, se encuentran de modo infinito. Ahora bien, como el ente es finito, tiene el ser según la medida de su esencia. El enfoque desde la determinación del participante, desde la manera finita de participar el ser, permite remontarse a las ideas divinas como a los modelos ejemplares de las cosas. Es necesario aclarar que esta doble perspectiva no implica que la esencia creada permanezca fuera de la ejemplaridad de la esencia divina o que el ser participado no esté comprendido en el diseño concebido por el intelecto divino. La distinción real en el ente no se corresponde con una distinción real de dos ejemplaridades en Dios.

Con todo, la enseñanza de Tomas sobre la ejemplaridad divina y la participación en las creaturas no ha sido interpretada de manera unánime por los especialistas. En esta oportunidad nos detenemos en cuatro aproximaciones. Las primeras dos pertenecen a estudiosos muy conocidos de la metafísica tomasiana de la participación: Louis-Bertrand Geiger y Cornelio Fabro, que, como sabemos, se destacan por la densidad de sus trabajos y la influencia que han ejercido y que todavía ejercen en la investigación tomista contemporánea. Las otras dos opiniones provienen de representantes más cercanos en el tiempo. Uno de ellos es el profesor Rudi te Velde, que ha explorado a fondo la cuestión de la creación divina; el otro autor es Gregory Doolan, de origen norteamericano, que ha consagrado la mayor parte de sus escritos a las ideas y a la ejemplaridad divinas.

2. Interpretaciones contemporáneas

(a) El Padre Geiger, sosteniendo la primacía de la participación por semejanza o jerarquía formal, que prescinde de la composición original del ente finito de *essentia* y *esse*, ve en la esencia creada una participación de Dios, en virtud de lo cual el

principio esencial del ente dice un aspecto limitado y fragmentario de la perfección divina. Subyace a esta tesis la distinción entre perfecciones y modos, que se basa en el hecho de que Dios es ejemplar de las cosas de “dos maneras radicalmente diversas”: según su naturaleza y según sus ideas.⁹ Por consiguiente en las esencias creadas se puede detectar dos participaciones que implican dos aspectos distintos: la perfección participada de la naturaleza misma de Dios y el modo determinado por la idea divina en que esa perfección es participada. Geiger observa, sin embargo, que la distinción de esas dimensiones en el ente “permanece llena de oscuridades” y que su esclarecimiento definitivo se alcanzará sólo con la visión beatífica. Mientras tanto, dado que el modo es intrínseco a la perfección que modifica, recomienda no imaginar una distinción real entre aquello por lo que la esencia creada participa la perfección divina y aquello por lo que no es más que una semejanza de la idea divina. Eso, sostiene Geiger, implicaría reeditar la tesis de la creación por intermediarios que Tomás niega expresamente.

(b) Aunque en su principal obra *Partecipazione e causalità*, Fabro no aborda los pasajes tomasianos que hablan explícitamente de la doble ejemplaridad divina, se encarga, no obstante, de especificar el influjo causal de las ideas divinas en el acto creador y su efecto en el ente. He aquí sus palabras:

No hay duda de que el momento trascendental de la creación abarca todo el ente finito en su posición de realidad, tanto la esencia como el *esse* [...]. Sin embargo, desde el punto de vista del fundamento trascendental, la posición de la esencia es

⁹ Louis-Bertrand Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1953), 232-233 nota 1. En las páginas 26-31, Geiger adelanta su posición acerca de la participación por composición y la participación por semejanza o jerarquía formal, mientras que en las páginas 392-398, defiende la primacía de este segundo tipo de participación. Para la doble ejemplaridad en el marco de la participación por semejanza, Cf. Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Paris: Du Cerf, 2008), 50-53, 161 nota 5.

diferente de la del *esse*, aunque ambos surgen de la nada por el mismo acto creador divino [...]. En el tomismo la situación no parece admitir discusiones: las esencias creadas derivan de la esencia divina con la intermediación de las Ideas divinas, por tanto formalmente la derivación es según la relación de ejemplaridad. Cada esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que debe ser actualizada por el *esse* participado que recibe en sí misma: su actualidad es, pues, ‘mediada’ por el *esse*.¹⁰

Es importante señalar que Fabro, a diferencia de Geiger, sostiene que la constitución del ente finito por el acto creador de Dios implica, en primer lugar, la composición de *essentia* y *esse*, que es el ente por participación.¹¹ Pero esta tesis lo ha llevado a plantear una “doble participación trascendental”: una en la órbita del *esse*, por el cual el ente es creado, puesto en la naturaleza de las cosas; otra en la órbita de la *essentia*, por la cual se define la especificidad del ente.¹² La perspectiva de la participación en el orden formal de la esencia tiene como contrapartida la participación predicamental, que se explica precisamente por la composición materio-formal de la esencia. Por eso, parafraseando a Fabro, se puede decir que Pedro no sólo es ente por participación, sino que también es hombre por participación.

¹⁰ Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (Segni RM: Editrice del Verbo Incarnato, 2010), 643; véanse también las páginas 505-506, 595, y el trabajo cronológicamente posterior de Fabro, “The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation”. *The Review of Metaphysics* 27 (1974): 472-474.

¹¹ Para una crítica de la tesis de Geiger, véase Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Segni RM: Editrice del Verbo Incarnato, 2005), 26-29; Idem, *Partecipazione e causalità*, 52-60.

¹² Fabro, *Partecipazione e causalità*, 591-592, 595, 641-642. En la página 379, leemos: “El *esse commune*, como *actus essendi* participado en los singulares existentes, es recibido en la esencia y así multiplicado, es decir que el *esse per essentiam* en Dios, Acto puro y totalidad de perfección, se resuelve en la creatura en una doble participación: de la esencia y del *esse*: la esencia es concebida viniendo de Dios como de la plenitud ideal de todas las perfecciones que es diversamente participada por las creaturas según los tres grados formales fundamentales (*esse, vivere, intelligere...*); el *actus essendi* participado es la participación de Dios en cuanto que es acto puro. Dos momentos que evidentemente no se distinguen en Dios, pero que se deben distinguir realmente en la creatura”.

Algunos especialistas, siguiendo al filósofo italiano, han propuesto una distinción bien clara entre la ejemplaridad de la esencia divina y la ejemplaridad de las ideas divinas. Es el caso, por ejemplo, de Carlos Cardona, que afirma lo siguiente: “Por su *naturaleza*, Dios es causa ejemplar de la perfección participada (y por tanto, fundamentalmente, del *actus essendi* propio de todo ente), y por su *idea* es causa ejemplar de la determinación finita según la cual la perfección es participada”.¹³ A lo que otro autor agrega:

De este modo Santo Tomás pone en correspondencia la doble causalidad ejemplar divina con la estructura ontológica intrínseca de todo ente creado: su composición de *essentia* y *esse*. Todas las criaturas por tener el ser participan ejemplarmente, por una cierta semejanza de imitación, de la esencia divina que es el mismo ser subsistente; por ser realizaciones finitas del ser, participan ejemplarmente de una idea divina como medida de participación. [...] La originalidad del pensamiento tomista estriba en haber fundamentado la participación formal o esencial de las ideas divinas en la participación del ser de la naturaleza primera.¹⁴

Se trata, por cierto, de un corolario acorde con lo dicho anteriormente, pero que yerra al atribuir a Tomás una tesis que no enseñó.

(c) Rudi te Velde, por su parte, rechaza cualquier opinión que, por sostener una doble participación en el ente finito, lleve a reducir los dos principios distintos de la *essentia* y el *esse* a una distinción anterior en Dios, y que por tanto niegue la unidad del acto creador. Su propósito, en este sentido, consiste en explicar la “profunda unidad de la semejanza causal” divina del ente, tal como se percibe en el papel y el contenido de las ideas divinas, las

¹³ Carlos Cardona, *Metafísica de la opción intelectual* (Rialp: Madrid, 1973), 71.

¹⁴ Federico Monckeberg Balmaceda, “La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino”. *Philosophica* 9-10 (1986-1987): 164-165.

cuales, sin ser realmente distintas de la esencia divina, determinan el poder de Dios al crear tal o cual cosa.¹⁵

Según te Velde, las cosas conocidas por Dios están en su intelecto como semejanzas de su esencia y esa semejanza incluye la composición y, por consiguiente, la participación. En efecto, las ideas no comprenden las esencias de las cosas con abstracción del ser que tienen en común, sino que la imitación que ellas mismas constituyen de la esencia divina ya contiene la distinción de *essentia* y *esse*. Además la proporción en que una cosa participa del ser según su propia especie, es decir, según un modo de ser distinto y particular, está preconcebida y determinada en la idea divina de esa cosa. De manera que la idea divina da cuenta del ente por participación. La idea es, entonces, la semejanza según la cual el efecto en su estructura completa procede de la causa. No hay necesidad de plantear una raíz distinta en Dios de la distinción y de la semejanza de la creatura producida por él.

(d) Gregory Doolan intenta, por un lado, reconciliar los dos tipos de ejemplaridad divina (cosa que, según él, Tomás no hizo, al menos de manera explícita), y, por otro, descartar una doble participación en el ente.¹⁶ Las cosas, mediante la ejemplaridad eficiente de la esencia divina, reciben la totalidad entitativa, lo cual encierra una semejanza del ente con la perfección absoluta, que es el *ipsium Esse*. Pero, al mismo tiempo, cada creatura recibe un influjo de la idea divina que ejemplariza su modo limitado de

¹⁵ Rudi te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1995), 108-116. Según este filósofo, la tesis de la doble participación, formada por una que es constitutiva de la perfección formal de la esencia preconcebida en la idea divina, y por otra que explica que la esencia recibe el acto de ser y así empieza a existir de hecho, ha sido defendida erróneamente no solo por Geiger y Fabro, sino también por John Wippel, en su trabajo "Thomas Aquinas and Participation", en *Studies in Medieval Philosophy*, editado por el mismo Wippel (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1987): 117-158. Te Velde, en las páginas 88-91, 282, de su libro, advierte que, en última instancia, se termina concibiendo la creación como la actualización de una posibilidad y no como el origen de las cosas según todo su ser.

¹⁶ Gregory Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 213-243.

ser. Por consiguiente sólo la esencia creada se asemeja a la idea que Dios tiene de ella.¹⁷ Así los dos tipos de ejemplaridad divina fundan en el ente una distinción real entre perfección y modo, la cual clarifica, a su vez, la famosa distinción real entre esencia y ser. La mutua dependencia de estos dos principios del ente refleja la interrelación entre la ejemplaridad ejercida por la naturaleza divina y la ejercida por las ideas divinas, pues una no causa sin la otra¹⁸.

Ahora bien, las semejanzas del ente respecto de la esencia divina y de la idea divina no implican una doble participación en el ente. El ente finito, afirma Doolan, participa de la esencia divina por su acto de ser, pero no participa de la idea divina por su esencia creada. La semejanza de la esencia creada en relación a su correspondiente idea divina no se explica por una participación de la idea. Es una semejanza sin participación.¹⁹ En todo caso, hay que decir que la actualidad de la esencia está determinada porque participa de una semejanza de la naturaleza divina, que es el ser.

Estas cuatro opiniones ponen de manifiesto la complejidad que ha cobrado la temática de la ejemplaridad divina, o en todo caso su interpretación, entre los autores contemporáneos. A fin de echar un poco de luz desde la enseñanza de santo Tomás, dividimos nuestro análisis en dos partes, teniendo como criterio

¹⁷ Nos preguntamos si, con esta afirmación, el autor no se contradice a sí mismo, pues previamente había afirmado que las ideas “son la causa del mismo ser (*esse*) de las cosas”. Cf. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas*, 176 y 178.

¹⁸ Entre quienes han seguido el desacertado punto de vista de Doolan, se encuentra John Meinert, “Divine Exemplarity, Virtue, and Theodicy in Aquinas”, *The Thomist* 82 (2018): 241-246, 252 nota 89.

¹⁹ Doolan brinda sus argumentos en *Aquinas on the Divine Ideas*, 228-233. En un trabajo posterior, escribe: “para Tomás, el ente creado no participa de su idea divina porque ese ejemplar es una semejanza intencional y no una entidad subsistente”. Cf. Gregory Doolan, “Fabro’s Double Participation and Aquinas’s Double Exemplarism”, en *Cornelio Fabro: Essential Thinker, Philosopher of Being and of Freedom*, editado por Nathaniel Dreyer (Chillum MD: Cornelio Fabro Cultural Project, Institute of the Incarnate Word, 2017), 84.

ordenador la causalidad final. Abordamos, en primer lugar, la causalidad formal-ejemplar, es decir, el diseño eterno del agente divino, que es la causa final en cuanto a la intención del agente. En segundo lugar, nos introducimos en la causalidad eficiente de Dios, que es la causa final en cuanto a la ejecución. Estas dos perspectivas no representan, por supuesto, dos momentos sucesivos en Dios.

3. La esencia divina y las ideas divinas como ejemplares

Las ideas que están en la mente divina son las formas ejemplares de las cosas que Dios produce. Esos modelos, como sabemos, no son tomados de una realidad distinta de Dios, sino de la contemplación de su propia esencia en cuanto imitable por las creaturas. En este sentido, las ideas divinas dan a conocer los múltiples y diversos modos en que la semejanza de la esencia divina puede ser participada por las cosas.²⁰ Luego, Dios, como agente inteligente, obra siempre mediante formas entendidas,²¹ de manera que sus efectos se asemejan a él según las concepciones que de ellos tiene en su mente.

El primer paso, en esta sección, intenta establecer cómo se relacionan la esencia y las ideas divinas desde la perspectiva de la ejemplaridad. Un segundo tramo se detiene en el contenido de las ideas divinas como ejemplares. Dadas las opiniones que hemos

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 3: “Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode”. Para una nueva y resumida presentación de la teoría tomista de las ideas divinas en su propio contexto medieval, puede consultarse el libro de Carl Vater, *God’s Knowledge of the World: Medieval Theories of Divine Ideas from Bonaventure to Ockham* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2022), 43-85.

²¹ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 54, n. 447: “similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur”; *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 1, ad 1: “Agens autem voluntarium, quale est Deus [...] agit per formam intellectam”. Resulta muy extraño pensar que la idea divina es causa instrumental en la acción creadora de Dios, tal como lo hace John Meinert, “‘In Duobus Modis’: Is Exemplar Causality Instrumental According to Aquinas?”, *New Blackfriars* 95 (2014): 57-70.

mencionado, es necesario establecer si las ideas ejemplarizan la totalidad entitativa o solamente las esencias creables.

En cuanto al primer punto, podemos decir que la esencia divina es fundamentalmente ejemplar porque, al contener de manera eminente las perfecciones de todas las cosas, es como el fundamento real de sus ideas. Las ideas, en cambio, son formalmente ejemplares por ser formas determinadas que guían la acción creadora de Dios.²² De acuerdo con estas precisiones, la esencia divina no ejerce una ejemplaridad sobre las cosas por fuera de las ideas divinas. Su papel es, por así decir, intradivino y depende de la operación del intelecto de Dios que la conoce como imitable *a tali creatura*.²³ Este aspecto es importante y es muy probable que esté detrás de una acentuación -notable en la teología tomista-, de las ideas divinas como ejemplares.

Tomás enseña que el intelecto divino puede comprender en la esencia divina lo que es propio de cada cosa, entendiendo en qué imita su esencia y en qué se aparta de su perfección. Así, por ejemplo, conociendo su esencia como imitable por modo de vida, pero no de conocimiento, concibe la forma propia de la planta; en cambio, si la entiende como imitable por modo de conocimiento, pero no de intelecto, concibe la forma propia del animal.²⁴ Con

²² Jacobus Ramírez, *De ordine placita quaedam thomistica* (Salmanticae: San Esteban, 1963), 159-160.

²³ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2.

²⁴ Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 54, n. 451: “Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis”. Véase la peculiar sugerencia de John Wippel, “Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing”, *The Review of Metaphysics* 38 (1985): 583-584: “Para que Dios comprenda la esencia de una creatura debe verla como un ser [...] en cuanto que imita la perfección divina en su grado determinado; pero también debe verla como no-ser [...], en cuanto que no alcanza la plenitud de la perfección divina. En consecuencia, parece que podemos apelar también a la división de Tomás entre ser y no-ser para explicar el conocimiento de Dios de cualquier esencia creatural, sin importar cuán perfecta o imperfecta pueda ser esa esencia. Y parece que es esta oposición o división más radical

todo, es necesario aclarar que Dios no conoce solamente la animalidad o la humanidad como naturaleza común, sino que también conoce los supuestos (*suppositi*) que comparten o poseen esa naturaleza. Dicho de otra manera, Dios no tiene la idea de la humanidad de Adán, sino de Adán mismo. Dios conoce a Adán en su singularidad por medio de la idea que tiene de él.

En conexión con lo anterior, viene bien releer un pasaje del *Quodlibeto* VIII, donde Tomás se pregunta si las ideas que están en la mente divina miran, en primer lugar, la naturaleza singular o la naturaleza de la especie de las cosas producidas. Según el Aquinate, las formas ejemplares que existen en la mente de Dios son principios operativos de la cosa en su totalidad, es decir, en cuanto a la forma y en cuanto a la materia. Por eso son modelos tanto de la naturaleza de la especie como de la singularidad del individuo. Pero principalmente lo son de la naturaleza de la especie, ya que el agente busca plasmar en la obra lo más perfecto. Esto, sin embargo, no quita que, en el orden de la ejecución, dado que la generación del hombre no se produce sin que se genere “este” hombre, los singulares estén en primer lugar.²⁵ La prioridad que se da desde esta perspectiva a la naturaleza de la especie, de la especie especialísima, es decir, de la que no admite otra diferencia específica por debajo de ella, sino sólo las diferencias individuales, ha llevado a pensar erróneamente que la metafísica de Tomás no reconoce una primacía absoluta a los existentes singulares y que la tesis que sostiene tal posición es, en realidad, una invención del

entre ser y no-ser lo que se requiere para que Tomás dé cuenta del conocimiento que Dios tiene de las esencias de las creaturas”. Doolan sigue a Wippel en *Aquinas on the Divine Ideas*, 235-236, cuando escribe: “Así, el no-ser debe de alguna manera entrar como un principio negativo en la mente de Dios; [...] Dios sólo puede considerarse a sí mismo como imitable por las creaturas a través de la combinación de ser (*esse*) y no-ser (*non esse*) en su propio acto de entender. [...] tal no-ser es un no-ser relativo”.

²⁵ Tomás de Aquino, *Quodlibet* VIII, q. 1, a. 2 et ad 1 (54.35-55.83).

neotomismo del siglo XX.²⁶ Para evitar esta clase de conclusiones es necesario que el pasaje en cuestión sea interpretado dentro del gran marco de la teología del maestro medieval acerca de las ideas divinas y de su ejemplaridad.

La idea divina es, por cierto, el modelo completo del ente a producir. En ella Dios conoce una creatura en toda su singular entidad. Tomás sostiene explícitamente que: “la idea que está en la mente divina es causa de todo lo que está en la cosa. De allí que por la idea [Dios] no solamente conoce la naturaleza de la cosa sino también que ‘esta’ cosa existe en un tiempo determinado y todas las condiciones que se siguen o por parte de la materia o por parte de la forma”.²⁷

Según Tomás, toda distinción entre las cosas ha sido previamente definida por Dios, lo cual permite afirmar que hay muchas ideas en el intelecto divino. En este contexto, el Aquinate muestra que el ser, acto de todos los actos, al conceder al ente su unidad más profunda, constituye la razón última de la distinción de un ente respecto de otro y el fundamento de la singular semejanza que cada ente tiene con Dios. Por eso, hablando de los creables concebidos por Dios, señala que: “las diversas cosas imitan [la esencia divina] de diversos modos y cada una [la imita] según su propio modo, ya que el ser de cada una es distinto del [ser] de las otras”.²⁸ Las ideas divinas, por tanto, no ejemplarizan las esencias

²⁶ Pasquale Porro, *Tommaso d'Aquino: Un profilo storico-filosofico* (Roma: Carocci Editore, 2012), 119-120.

²⁷ Tomás de Aquino, *Scriptum*, I, d. 38, q. un., a. 3, ad 1 (904): “idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes condiciones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae”. Entre otros pasajes similares, se encuentra el de *Quodlibet* XII, q. 7, a. un. (408.15-20): “Intellectus autem diuinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, set per extensionem sue essencie ad res, et hec similitudo, scilicet diuina essencia, in Deo est omnium que sunt in re expressa similitudo, et ideo directe cognoscit quicquid est in re”.

²⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2 (105.209-212): “Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit esse distinctum ab altera”. Guardan relación con estas líneas algunos tramos de *De*

con abstracción del ser. En cada una de ellas Dios conoce el compuesto de *essentia* y *esse* que va a producir, esto es, lo conoce como ente por participación.²⁹ Las ideas comprenden al creable como *habens esse*.

Obviamente la idea divina no es lo otro, el existente en su propia naturaleza, pues eso implicaría composición en Dios. Desde el punto de vista de la realidad, la idea no es el ente o la creatura existente. En Dios, la idea tiene el ser divino, se identifica con el *Esse subsistens*³⁰. Pero esto no debe hacer pensar que, en la idea que tiene de la creatura, Dios no la conoce en toda su composición, o que concibiendo sólo su esencia debe esperar crearla para poder recién captar su acto de ser. La analogía que se puede invocar aquí es con un arquitecto del que se dice que entiende la casa cuando entiende la forma de la casa en la materia, es decir, cuando entiende lo que la casa es en sí misma, fuera de la concepción de su arte.³¹

veritate, q. 2, a. 5 (63.297-301): “similitudo rerum quae est in intellectu divino est factiva rei; res autem sive forte sive debile esse participet hoc non habet nisi a Deo, et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat”; *De veritate*, q. 3, a. 8, s.c. 2 (115.35-39): “ideae ordinantur ad esse rerum; sed singularia habent verius esse quam universalia cum universalia non subsistant nisi in singularibus; ergo singularia magis debent habere ideas quam universalia”; *De veritate*, q. 2, a. 3, ad 20 (55.541-547): “agens tamen divinum quod est influens esse rebus est omnibus rebus causa essendi quamvis rerum constitutionem non intret, et tamen est similitudo principiorum essentialium quae intrans rei constitutionem: et ideo non solum cognoscit fieri rei sed esse eius et principia essentialia ipsius”. Para sostener su opinión de que la idea divina no ejemplariza el acto de ser del ente, sino solamente su dimensión esencial, Doolan ofrece una interpretación forzada de este último pasaje en *Aquinas on the Divine Ideas*, 216-217.

²⁹ Te Velde, *Participation and Substantiality*, 114-115 y nota 46.

³⁰ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2; a. 16, ad 24; *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 4, ad 1; Juan José Herrera, “El mundo en el Logos divino: Preexistencia inteligible y vital de las creaturas en Dios”, en *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships*, editado por Roberto Hofmeister Pich, Alfredo Carlos Storck, Alfredo Santiago Culleton (Turnhout: Brepols, 2020): 760-761.

³¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 2.

4. Ejemplaridad, creación, participación

Abordemos ahora la perspectiva de la ejecución de la obra por el agente divino. Uno de los objetivos consiste en mostrar que la formación de las ideas divinas no equivale a la constitución de las esencias formales de los entes como posibles previos a la creación fáctica, a la acción divina que las actualizaría atribuyéndoles el ser.³² No hay, por así decir, una doble creación,³³ sino que Dios opera según los modelos ejemplares de su mente haciendo tal o cual ente.

Al crear, Dios no produce las cosas mediante una naturaleza externa que le sirve como instrumento, sino que obra por acción de su propia naturaleza. Esto, por supuesto, no exige que lo producido sea conforme al eficiente divino según su ser (el efecto de Dios, que es eterno, no necesita ser eterno). Más bien hay que asumir que lo producido por Dios es conforme a la intención de su intelecto y de su voluntad,³⁴ o dicho de otra manera, que las cosas son como Dios las entiende y quiere que sean.

³² Esta parece ser precisamente la opinión de Chevalier, *Histoire de la Pensée*, 300: “La naturaleza o la esencia divina es imitable o participable por las creaturas en un número infinito de maneras [...], cada una de ellas es como el ejemplar divino de una creación posible [...]. Cuando Dios realiza una de estas maneras, proyectándola en el ser por un acto de su voluntad o potencia creadora [...], entonces nace un mundo, o un ser que no es más que una idea de Dios realizada al exterior, [...]. La existencia [*ipsum esse*] es, pues, lo que actualiza las ideas, las formas o las razones propias de las cosas, tal como están presentes al espíritu de Dios”.

³³ Este error fue atribuido a Fabro. Cf. Jan Aertsen, *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden: Brill, 1988), 185, 334; Te Velde, *Participation and Substantiality*, 88-90, 147, 221-225. No obstante, hay quienes han intentado entender correctamente al filósofo italiano. Cf. Jason Mitchell, *Being and Participation: The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro*, vol. 2 (Rome: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2012), 485, 492; Doolan, “Fabro's Double Participation”.

³⁴ Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio*, I, lec. 6, n. 66 (31 b). “Quod enim primo dicitur, quod Deus agit per suum esse et non per aliquid superadditum, verum est: sed esse suum non est distinctum a suo intelligere, sicut in nobis, nec etiam a suo velle: unde producit secundum intelligere et velle suum. In his autem quae producuntur ab aliquo agente in quantum est intelligens et volens, oportet esse illud quod producitur, hoc modo sicut est intellectum a producente; non autem eo modo quo est ipse producens secundum suum esse. Unde, sicut non oportet quod id quod est productum a Deo producente secundum suum esse, sit in aliis conditionibus tale quale est esse divinum,

En este sentido, la producción de una cosa requiere de un ejemplar para que el efecto tenga una forma determinada.³⁵ La determinación de las formas, es decir, que lo producido sea, por ejemplo, un hombre o un caballo, procede de la sabiduría divina. Allí están las ideas que ejemplarizan en su totalidad entitativa cada una de las cosas, que son distintas entre ellas. Por este motivo se percibe en Tomás una acentuación más marcada de la ejemplaridad de las ideas divinas. De hecho, ya al comienzo de una obra tan sistemática como es la *Summa Theologiae* encontramos una expresión decisiva al respecto: “Nada puede ser que no proceda de la sabiduría divina por cierta imitación como del primer principio eficiente y formal, así como las obras artificiales proceden de la sabiduría del artista”.³⁶

Ahora bien, de Dios emana el ente en su totalidad. Precisamente al hablar del efecto de la creación divina, Tomás enseña que “Dios simultáneamente dando el ser, produce aquello que recibe el ser”.³⁷ La esencia y el ser provienen de un mismo acto creador de Dios.

sed quale est determinatum per eius intelligere; ita non est necessarium quod id quod est productum a Deo, sit tam diuturnum quantum Deus, sed quantum determinatum est per intellectum ipsius”.

³⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 3: “ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur”.

³⁶ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 9, a. 1, ad 2: “Nihil enim esse potest, quod non procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali; prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis”; véase también *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 8; q. 19, a. 4; q. 45, a. 6; q. 65, a. 3, ad 2. Dentro de la bibliografía más reciente, resulta de interés la visión comprensiva de las ideas divinas en el desarrollo pedagógico de la *Suma de Teología* que ofrece, no sin discutir numerosas opiniones contemporáneas, Benjamin DeSpain, *Thinking Theologically about the Divine Ideas: Reexamining the Summa of Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 2022).

³⁷ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 1, ad 17: “Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit”. Más adelante, q. 3, a. 5, ad 2, escribe: “antequam esse habeat, [quidditas] nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura”. Y también en la misma cuestión encontramos una línea que nos da la pauta metafísica general de lo que examinamos en esta sección. Se trata de *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 4: “illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium”.

La creación pasiva, la creación como efecto, está fundada inmediatamente en la composición. El ser, y la esencia que lo recibe, proceden de Dios, de manera que la composición es la diferencia metafísica entre la creatura y Dios, que es *omnino simplex*. De la composición de estos dos co-principios realmente distintos, el sujeto esencial y el acto de ser, depende la noción de ente por participación. La creatura salida de las manos de Dios no es su ser, sino que tiene el ser por modo de participación, y la participación del ser es diversa según la mayor o menor perfección de los participantes.³⁸ Lo que es participado siempre se determina según la medida del participante. Por eso se lo tiene parcialmente y no según toda su perfección.

Es importante advertir que la consideración del ente finito implica mirar simultáneamente los dos principios internos del ente, puesto que las cosas no son, sin ser de una determinada manera. Pero el hincapié en el sujeto que participa el ser, según la naturaleza que posee, indica dónde hay que ver esa forma determinada de ser, que el agente divino plasma en la realidad. “El ser del hombre –escribe Tomás-, está determinado por la especie del hombre, porque es recibido en la naturaleza de la especie humana. Lo mismo se puede decir del ser del caballo o de cualquier otra creatura”.³⁹ El término “naturaleza” indica la parte formal y perfectiva del supuesto.

En el ente finito, el correlato de la sabiduría divina como causa de la distinción de las cosas y de su desigualdad se encuentra en el sujeto esencial, esto es, en aquello que determina la medida de participación del ser. En este sentido, Tomás señala que la distinción formal es más principal (*principalior*) que la distinción material, lo cual explica que las especies de las cosas naturales

³⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1.

³⁹ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 1, a. 2: “Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae”.

aparezcan gradualmente ordenadas: “los compuestos son más perfectos que los elementos, las plantas más perfectas que los cuerpos de los minerales, los animales más perfectos que las plantas, y los hombres más perfectos que los otros animales. Y en cada uno de estos [géneros] se encuentran unas especies más perfectas que otras”,⁴⁰ con excepción, obviamente, del género humano.

Cabe recordar que una destacada sección de la *Summa Theologiae*, más concretamente las qq. 47-102 de la *Prima pars*, pone de manifiesto de manera magistral la causalidad ejemplar de Dios al estudiar la distinción de las creaturas como el conjunto de composiciones y grados formales que constituyen la perfección del universo. En esas cuestiones, afirma Ghislain Lafont, es donde sobre todo “se revela la originalidad de la *Suma*”⁴¹.

La composición entitativa da cuenta no solamente de la distinción del efecto respecto de la primera causa, sino también de su semejanza (siempre deficiente) con Dios.⁴² Ampliamos un poco este segundo aspecto de la semejanza creatural en el próximo apartado.

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 2: “sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur”.

⁴¹ Ghislain Lafont, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Desclée de Brouwer, 1961), 159.

⁴² Tomás de Aquino, *Scriptum*, I, d. 48, q. 1, a. 1 (p. 1080): “aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium [...]. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme [...]. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam, vel aliquid hujusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus”.

5. La doble semejanza de la creatura

La creatura que Dios produce es conocida por él como una semejanza de su esencia. De modo que la creatura participa de la esencia divina como *similitudo*.⁴³

Tomás profundiza en la semejanza de la creatura con respecto a Dios estableciendo una doble perspectiva de análisis según el tipo de agente del que se trate.⁴⁴ El agente que obra por naturaleza produce el efecto a semejanza de su naturaleza (*omne agens agit simile sibi*); en cambio, el que obra por arte lo realiza a semejanza de la idea concebida en su intelecto.

En el primer caso, las formas de los efectos están en el poder operativo divino, que las produce y conserva, pero no según una noción idéntica (*non secundum eandem rationem*), sino de un modo más sublime. Desde este ángulo, es evidente que el efecto no se asemeja perfectamente a Dios. En el segundo caso, las formas de los efectos están en el intelecto divino según una noción idéntica, pero no según el mismo modo de ser (*non eodem modo essendi*). Tampoco aquí hay univocidad.⁴⁵

En Dios convergen ambos tipos de eficiencias puesto que crea teniendo en cuenta los modelos conocidos por su intelecto, pero lo hace por medio de su propia naturaleza.

⁴³ Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, c. 2, lec. 3, n. 158: “in processione creaturarum, ipsa divina Essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata seu imparticipata; sed similitudo eius, per ea quae dat creaturis, in creaturis propagatur et multiplicatur et sic quodammodo Divinitas per sui similitudinem non per essentiam, in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur”.

⁴⁴ Para esta temática, el texto principal pertenece a *De potentia*, q. 7, a. 1, ad 8.

⁴⁵ No hay que perder de vista las afirmaciones de *Summa contra Gentiles*, I, c. 32, n. 285: “Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur *domus* quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum [...], quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid univoce de Deo et rebus aliis praedicari”.

Por consiguiente toda creatura guarda una doble semejanza con respecto a Dios, ya sea que se considere la imitación creatural en relación a la naturaleza divina o en relación a las ideas divinas.⁴⁶ Tomás precisa a este respecto que: “aunque las creaturas no alcancen a asemejarse a Dios según su naturaleza con semejanza de especie, [...], sin embargo, sí llegan a su semejanza según la representación de la idea entendida por Dios”.⁴⁷ Una planta, por ejemplo, no se asemeja a la esencia divina en cuanto a su cuerpo, sino en cuanto que es, es buena y tiene cierta unidad. La semejanza desde su dimensión corporal se da con la idea que Dios tiene de ella.⁴⁸ Esto, sin embargo, no significa que en la idea divina de la planta Dios no conozca el ser, la bondad y la unidad de la planta, y que la planta ya producida no encuentre en su correspondiente idea divina el modelo de todas las perfecciones que posee.

La doble semejanza que el Aquinate distingue en el ente ha sido valorada de distintas maneras. Según el profesor Te Velde, el hecho de que Tomás las mencione conjuntamente muestra que esa distinción no tenía para él un carácter principal.⁴⁹ En cambio, Fabro, considera que estamos ante una profundización de la metafísica de la semejanza por parte del teólogo medieval.⁵⁰

Por último, conviene advertir que cuando el intelecto humano se eleva desde las creaturas a Dios por vía de causalidad eficiente, lo

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Scriptum*, II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 2 (400); *Summa contra Gentiles*, I, c. 93, n. 790; *De potentia*, q. 3, a. 4, ad 9; q. 7, a. 7, ad 6; *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 2, ad 4.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 3, ad 1: “licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei [...]; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo”.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 6, ad 25: “Deus licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificiatia artifici simulantur quantum ad suam artem; nihilominus tamen corpora Deo simulantur quantum ad eius naturam, in quantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent”.

⁴⁹ Te Velde, *Participation and Substantiality*, 111.

⁵⁰ Fabro, *Partecipazione e causalità*, 505-506.

hace teniendo en cuenta las perfecciones puras de los entes, no el modo en que ellas son participadas. Por eso el culmen de la mirada analógica del metafísico son los atributos esenciales de Dios.

6. Hacia una lectura más fiel de Tomás

El recorrido que hemos hecho hasta aquí aporta algunas conclusiones que pueden resumirse en los siguientes párrafos.

Desde el punto de vista filosófico, hablar de la causa formal-ejemplar y de la causa eficiente en Dios no es otra cosa que aplicar analógicamente las nociones descubiertas en la Filosofía Primera a la Teología Filosófica, es decir que estamos ante un caso más de acceso racional a Dios desde sus efectos. En este procedimiento es importante no trasladar a Dios los modos de causar de las creaturas. La causalidad formal-ejemplar y la causalidad eficiente son dos aspectos de una misma causalidad divina (no dos causas). Causalidad que se entiende como una única donación del ser, según grados de mayor o menor perfección, que se corresponden con los grados de difusión del bien que Dios decide libremente poner en la realidad.

Pero aun cuando Dios es *ipsum Esse per se subsistens*, realidad única y absolutamente simple, al considerar su causalidad, conviene distinguir las *rationes* de la causación divina en cuanto ejemplar y en cuanto eficiente. Hay que mantener, entonces, la distinción racional entre la idea divina de la creatura y la producción de la creatura por el poder divino. Dicho sea de paso, en Dios, no se puede concebir la ejemplaridad ni la eficiencia creadora sin conocimiento.

La causalidad formal-ejemplar en Dios es la misma naturaleza divina en cuanto participable con medida o finitud. No hay ciertamente una única medida, sino numerosos grados por los que algo puede constituirse en *habens esse*. Esos modos de

participación de la esencia divina son conocidos por Dios: son sus ideas. En efecto, Dios se entiende a sí mismo como participable por imitación diversificada. De allí que Tomás hable de una doble ejemplaridad divina, la de los atributos esenciales y la de las ideas. Una doctrina que, como hemos visto, ha recibido distintas interpretaciones. Lo importante, ahora, es retener, contra la posición de algunos autores (Geiger, Fabro, Doolan), que la idea divina no ejemplariza sólo el modo limitado o específico de la creatura, sino el ente en su totalidad. Mientras que la forma del caballo o su color están contenidos solamente en la idea divina y no en la esencia divina, la vida o el ser, siendo propiedades de la esencia divina, también están contenidos como participaciones en la idea divina del caballo. En la idea divina está, por así decir, toda la información acerca de las perfecciones tanto transcendentales como predicamentales del creable en su singularidad.

La causalidad eficiente de Dios es la misma naturaleza divina en cuanto comunicadora del *esse ex nihilo*, lo que sólo puede hacerse según medida. Del acto creador deriva simultáneamente el sujeto esencial y el acto de ser, composición que es el ente por participación (ejemplarizado por la idea divina). El principio real participado, que pone al ente en la naturaleza de las cosas, es el ser. El principio real participante, que recibe el ser, es la esencia. No se da uno sin el otro. La esencia no puede ser creada sin un acto de ser y el acto de ser, que es creado, es limitado por una esencia. En relación con estos puntos, que son bien conocidos por los discípulos de Tomás, vale la pena transcribir el siguiente pasaje:

el ser que Dios da a todas las cosas por la acción de su naturaleza es recibido en cada cosa como determinado según la concepción de su sabiduría, es decir, según el modo específico que él quiere que cada cosa sea. La semejanza común de las creaturas en virtud de su ser es por así decir ‘especificada’ en cada cosa de acuerdo a su propia naturaleza. Es el *arte* de Dios el que es

principio de esto especificando y determinando la manera en que las cosas reciben el ser, pero lo que es especificado es el ser; la especificación no es algo añadido al ser común desde fuera, como si se tratara de un segundo acto de Dios. Tampoco debe ser comprendido en el sentido de que a través de la creación el *esse* es comúnmente atribuido a las múltiples ‘posibilidades’ previamente concebidas en la mente de Dios, como un modo indiferente de existencia el mismo para todas las cosas.⁵¹

Estas líneas corroboran el acuerdo de Te Velde con santo Tomás, al defender tanto la unidad de la semejanza causal divina, que niega que haya en Dios dos fundamentos distintos de los co-principios constitutivos del ente, como la unidad del acto creador del que se sigue una sola participación. Queda descartada, en consecuencia, la pretendida derivación de una doble participación desde Dios, ya sea en la versión de la participación por semejanza de Geiger: de la esencia y de las ideas divinas derivan dos participaciones distintas, que se sintetizan misteriosamente en la esencia del ente; ya sea en la versión de la participación trascendental de Fabro, en la que de la eficiencia de la esencia y de la ejemplaridad de las ideas divinas se desprenden dos participaciones que establecen los distintos principios del ente: *essentia* y *esse*.

La doble semejanza que Tomás señala de la creatura a su Creador, a diferencia de lo que sugiere Te Velde, no carece de valor ni puede ser desconocida. Si bien ambas semejanzas obedecen a la composición entitativa, no hay que pensar que el ente se asemeja a la idea divina solamente por su esencia y a la naturaleza divina solamente por su ser –por ahí decanta la interpretación de Doolan acerca de la doble ejemplaridad. Volviendo a una ilustración ya utilizada, es correcto decir que Adán no imita la idea divina que Dios tiene de él sólo porque es hombre, sino porque es este hombre existiendo, es decir, porque

⁵¹ Te Velde, *Participation and Substantiality*, 107-108.

es Adán. Es la totalidad entitativa, sujeto esencial y acto de ser, la que guarda una semejanza tanto con la esencia divina, como con su correspondiente idea divina. En todo caso, hay que puntualizar cuál es el aspecto desde el que se plantea la semejanza, ya que en la composición entitativa encontramos distintos tipos de perfecciones. Las perfecciones puras, que pueden ser trascendentales o no, nos permiten acceder al conocimiento de los atributos divinos, y por lo tanto, a hablar de Dios en sentido propio. En cambio, las perfecciones de tal o cual especie de cosas, como dicen modos determinados de ser, guardan una semejanza solamente con las ideas divinas.

En fin, creemos que la explicitación de estos elementos contribuyen a una lectura más fiel y comprensiva de la enseñanza de Tomás de Aquino sobre la ejemplaridad divina.

Referencias bibliográficas

- Aertsen, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, 1988.
- Barzagli, Giuseppe. *Il fondamento teoretico della sintesi tomista: L'Exemplar*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2015.
- Boland, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Leiden: Brill, 1996.
- Cardona, Carlos. *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid: Rialp, 1973.
- Chevalier, Jacques. *Histoire de la Pensée. Vol. 3: De Saint Augustin à Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Éditions Universitaires, 1992.
- DeSpain, Benjamin. *Thinking Theologically about the Divine Ideas: Reexamining the Summa of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 2022.
- Doolan, Gregory. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.
- Doolan, Gregory. "Fabro's Double Participation and Aquinas's Double Exemplarism", en *Cornelio Fabro: Essential Thinker, Philosopher of Being and of Freedom*, editado por Nathaniel Dreyer, 67-87. Chillum MD: Cornelio Fabro Cultural Project, Institute of the Incarnate Word, 2017.
- Fabro, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni RM: Editrice del Verbo Incarnato, 2005.
- Fabro, Cornelio. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni RM: Editrice del Verbo Incarnato, 2010.

- Fabro, Cornelio. "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation". *The Review of Metaphysics* 27 (1974): 449-491.
- Geiger, Louis-Bertrand. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1953.
- Herrera, Juan José. "El mundo en el Logos divino: Preexistencia inteligible y vital de las creaturas en Dios", en *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and Their Relationships*, editado por Roberto Hofmeister Pich, Alfredo Carlos Storck, Alfredo Santiago Culleton, 755-770. Turnhout, Brepols, 2020.
- Herrera, Juan José. "The exemplarity of God: between nature and intellect", en *Causality and Resemblance: Medieval Approaches to the Explanation of Nature*, editado por María Jesús Soto-Bruna, 131-144. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2018.
- Lafont, Ghislain. *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1961.
- Meinert, John. "Divine Exemplarity, Virtue, and Theodicy in Aquinas". *The Thomist* 82 (2018): 235-262.
- Meinert, John. "'In Duobus Modis': Is Exemplar Causality Instrumental According to Aquinas?". *New Blackfriars* 95 (2014): 57-70.
- Mitchell, Jason. *Being and Participation: The Method and Structure of Metaphysical Reflection according to Cornelio Fabro* (2 vol.). Rome: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2012.
- Monckeberg Balmaceda, Federico. "La doble causalidad ejemplar divina en Santo Tomás de Aquino". *Philosophica* 9-10 (1986-1987): 155-166.
- Montagnes, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. Paris: Du Cerf, 2008.
- Porro, Pasquale. *Tommaso d'Aquino: Un profilo storico-filosofico*. Roma: Carocci Editore, 2012.
- Ramírez, Jacobus. *De ordine placita quaedam thomistica*. Salmanticae: San Esteban, 1963.
- Tomás de Aquino. *In Aristotelis libros De caelo et mundo expositio*. Taurini-Romae: Marietti, 1952.
- Tomás de Aquino. *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Taurini, Romae: Marietti, 1950.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones de quolibet*. (ed. Leonina, t. 25). Roma, Paris: Commissio Leonina, Éditions du Cerf, 1996.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae De potentia*. (ed. P. M. Pession). En *Quaestiones disputatae* (vol. 2). Taurini, Romae: Marietti, 1965.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones disputatae De veritate*. (ed. Leonina, t. 22/1.2). Romae, ad Sanctae Sabinae, 1970.
- Tomás de Aquino. *Scriptum super libros Sententiarum* (t. 1 y 2). (ed. P. Mandonnet). Parisiis: P. Lethielleux, 1929.
- Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles*. (ed. C. Pera et al.). Taurini, Romae: Marietti, 1961.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. (ed. P. Caramello). Torino: Marietti, 1963.

Vater, Carl. *God's Knowledge of the World: Medieval Theories of Divine Ideas from Bonaventure to Ockham*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2022.

Velde, Rudi te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

Wippel, John, "Thomas Aquinas and Participation", en *Studies in Medieval Philosophy*, editado por John Wippel, 117-158. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1987.

Wippel, John. "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing". *The Review of Metaphysics* 38 (1985): 563-590.

El autor

Juan José Herrera es Doctor en Filosofía y Licenciado en Teología. Actualmente se desempeña como profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Humanidades de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina).

jjherrera@unsta.edu.ar



Tomás Predicador: el auténtico y desconocido. El legado homilético del Aquinate

Thomas the Preacher: the Authentic and Unknown. The Homiletic
Legacy of Aquinas

Juan Ignacio Fernández Ruiz

 <https://orcid.org/0009-0004-5954-7964>

Universidad Católica de La Plata
Universidad Fasta
Argentina

juanfernandezruiz@ufasta.edu.ar

Sumario

1. Introducción: el Tomás desconocido
2. Estructura general de los sermones
3. Legado doctrinal de los sermones
4. Conclusión: Tomás Predicador, el auténtico

Resumen: Como *Magister in Sacra Pagina*, Tomás de Aquino, tenía un triple oficio, según la conocida fórmula de Pedro Cantor: *legere, disputare et praedicare*. El Tomás que disputa ha recibido suficiente atención durante todos estos años. Recientemente, hay un mayor interés en la lectura que Tomás hace de la Palabra (“Tomismo Bíblico”). Las *collationes* del Aquinate al Ave María, el Padre Nuestro, el Credo y el Decálogo son bien conocidas. Sin embargo, ha pasado casi inadvertido el Tomás predicador en sus “sermones académicos” (Fr. L.-J. Bataillon OP es la excepción más destacable). En este artículo nos proponemos ahondar en este legado homilético tan auténtico del Doctor Angélico. Haremos un análisis del estilo y estructura de los sermones en general, para luego ahondar en su contenido doctrinal.

Palabras clave: Sermones Académicos; Predicación Medieval; Tomás de Aquino

Abstract: As *Magister in Sacra Pagina*, Thomas Aquinas, had a triple office, according to the well-known formula of Peter Cantor: *legere, disputare et praedicare*. The disputing Thomas has received sufficient attention during all these years. Recently, there is an increased interest in Thomas's reading of the Word ("Biblical Thomism"). Aquinas's *collationes* of the Hail Mary, the Lord's Prayer, the Creed, and the Decalogue are well known. However, the preaching Thomas in his "academic sermons" (Fr. L.-J. Bataillon OP is the most notable exception) has gone almost unnoticed. In this article we propose to delve into this authentic homiletic legacy of the Angelic Doctor. We will analyze the style and structure of the sermons in general, and then focus on their doctrinal content.

Keywords: Academic Sermons; Medieval Preaching; Thomas Aquinas

1. Introducción: el Tomás desconocido

Es realmente llamativa la poca literatura e interés que hay, en estos 700 años en los que celebramos la canonización de Tomás de Aquino, respecto de sus sermones. El legado homilético del Aquinate ha pasado sencillamente inadvertido durante todos estos siglos, ocultado a la sombra de su perfil metafísico, lógico, polemista, dogmático, etc. La sorpresa se agrava si tenemos en cuenta que Tomás de Aquino fue, ante todo, un sacerdote dominico, un fraile de la Orden de Predicadores, cuya misión consiste, precisamente, en el testimonio y la predicación de la verdad.

Nos es más fácil imaginar, quizás, a Tomás, el "buey mudo", taciturno y meditabundo en su celda o la Biblioteca, resolviendo alguna cuestión en el silencio de su mente, elucubrando algún argumento, o enseñando en algún aula de la Universidad de París, que predicando o mugiendo viva y enérgicamente la Palabra de Dios en el púlpito de la Iglesia.¹ Sin embargo, no

¹ Cf. S. F. Gaine O.P., *Randall B. Smith, Reading the Sermons of Thomas Aquinas: A Beginner's Guide* (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2017); *Scottish Journal of Theology*,

creemos estar muy alejados de la verdad si decimos que este último Tomás era, de alguna manera, más auténtico que los otros. Tampoco se trata de una cuestión dialéctica, claro está; se trata más bien de hacernos una imagen que se corresponda a la experiencia de los que lo oían, quienes, como cuentan los biógrafos, rompían en llanto al escucharlo predicar la Pasión, o de alegría por la Resurrección, o se curaban de una hemorragia tocando su capa cuando descendía del púlpito al finalizar su sermón.²

No puede negarse que sus *collationes* acerca del Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y el Decálogo no corrieron esta desgracia, pero aquí queremos referirnos a los “sermones académicos”, no *coram populo* y en dialecto napolitano, sino *coram universitate* y en latín.³ La predicación de estos sermones fue requerida por el mismo hecho de que Santo Tomás era *Magister in Sacra Pagina*.

Ya en el siglo XII Pedro Cantor había establecido la triple función magisterial, *legere, disputare, praedicare*, comparándola con las partes de una casa: “puesto el fundamento de la lección, levantada la pared de la disputa, debe superponerse la consumación del techo, esto es, la predicación”.⁴ Nótese que la

73 (1), f. 78. Tengamos presente aquella profecía de su maestro San Alberto Magno OP, que se cumpliría, y lo sigue haciendo, los siglos posteriores a la muerte de su mejor discípulo: “Nosotros llamamos a este ‘Buey mudo’; pero él mismo aún dará tal mugido en la doctrina, que sonará en todo el mundo” G. De Tocco, *Vita S. Thomae Aquinatis*, c. 12, en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* (Tolosae: ed. D. Prümmer, 1913), f. 79.

² S. Ramírez O.P., *Introducción General a la Suma Teológica* (Madrid: BAC, Madrid, 1947), 32. “La muchedumbre se agolpaba para escucharle, oyéndole con tanta atención y reverencia como si hablase el mismo Dios (nota: *tam reverenter audiebatur a populo, quasi sua praedicatio prodiret a Deo*). [...] predicaba con los ojos cerrados o extáticos y dirigidos al cielo: *oculis clausis, contemplativis et directis ad caelum*” *idem*, 43-44.

³ De las *collationes* contamos, para cada uno, con al menos 80 manuscritos y, en el caso del Credo, unos 150, mientras que de los sermones académicos no hay ninguno que fuera transmitido por más de 4 manuscritos. Cf. J.-P., Torrell O.P., *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra* (Navarra: EUNSA, 2002), 89. A diferencia de San Buenaventura, cuyos sermones académicos (unos 380) han recibido mayor atención por parte de los especialistas, el Doctor Angélico no reunió él mismo un cuerpo de sus sermones. Cf. f. 90.

⁴ *Verbum abbreviatum*, ed. Monique Boutry, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (Turnhout: Brepols, 2004), c. I.6, f. 34.

lectio de la Palabra y la resolución de *quaestiones* que suscitaba su lectura, por medio de la *disputatio*, se consuman, como en su fruto, en la transmisión de aquella Palabra contemplada hacia los demás, para que se haga vida. Además, la predicación no era una tarea marginal del *Magister* ni del ejercicio teológico, sino una parte integral suya: el púlpito no era ajeno a la cátedra. La teología no solo cumplía su cometido en la iluminación intelectual de una mente singular, ni en su exposición sistemática a un grupo de estudiantes, sino en su traducción hacia el hombre concreto, situado en aquella cultura, y para su vida. La Universidad de París incluye esta triple tarea en sus estatutos y Santo Tomás era consciente de ello, como nos lo hace saber en su *Principium in aula*:

Todos los doctores de la Sagrada Escritura deben ser elevados (*alti*) por la eminencia de la vida, de modo tal que sean idóneos para predicar eficazmente [...]. Deben ser iluminados, para enseñar idóneamente leyendo [...]. [Deben estar f]ortificados (*munitus*), para refutar los errores disputando [...]. Y acerca de estos tres oficios, a saber, predicar, leer y disputar, se dice en Tit 1, 9: ‘para que sea capaz de exhortar’, cuanto a la predicación; ‘en la sana doctrina’, cuanto a la lección; ‘y vencer a los que contradicen’, cuanto a la disputa.⁵

Cómo Santo Tomás, exégeta, ejercía la función del *legere*, cuyo fruto son sus Comentarios Bíblicos, ha levantado un gran interés estas últimas décadas (el llamado “Tomismo Bíblico”). El Tomás polemista, cuyo fruto son las *Quaestiones Disputatae* y las *Quodlibetales*, cuya estructura sistemática podemos ver en la *Summa Theologiae*, ya está muy presente en la mente y libros del tomismo. Pero el Tomás Predicador, cuyo fruto, por lo menos el pequeño que nos ha llegado, son los sermones académicos, predicados frente a los estudiantes y profesores, fundamentalmente de la Universidad de París y, en general, en el

⁵ *Rigans montes*, cap. 2. Cf. *S. Th.* I, q. 1, a. 8, sc.

convento dominico de los jacobinos, en los Domingos y Solemnidades, es verdaderamente desconocido.⁶

Una excepción no puede pasar por alto en nuestra comunicación. Hablamos de Fr. Louis-Jacques Bataillon OP (1914-2009), miembro de la Comisión Leonina desde 1952 hasta su muerte y fundador, junto con Gloria Cigman, de la *International Medieval Sermon Studies Society*. Su interés especial iba dirigido a la edición crítica de los Sermones, cuya publicación fue póstuma.⁷ Tanto este trabajo como sus numerosos artículos acerca de la predicación medieval, sobre todo en Santo Tomás, le valen aquí una mención.

⁶ Anton ten Klooster ha notado que para tener una concepción integral acerca de un tema en Santo Tomás habría que mirar no solo su exposición sistemática, sino también su tratamiento en los comentarios bíblicos y en sus sermones, es decir, de acuerdo al triple ejercicio teológico-magisterial, como él mismo hace respecto de la arquitectónica cuestión de la bienaventuranza en la mente del Aquinate: *Thomas Aquinas on the Beatitudes. Reading Matthew, Disputing Grace and Virtue, Preaching Happiness* (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018).

⁷ Sancti Thomae De Aquino, *Opera omnia*, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Tomus XLIV, 1: *Sermones*, edidit L.-J. Bataillon (Roma-París: Commissio Leonina-Cerf, 2014). La edición ha ordenado los sermones no cronológica o temática, sino litúrgicamente. Existen traducciones al inglés y holandés de Mark-Robin Hoogland C.P: *The Fathers of the Church. Mediaeval continuation*, Vol. 11: *Thomas Aquinas. The Academic Sermons* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010); *Thomas van Aquino. De Academische Preken* (Parthenon: Thomas Instituut, 2015). Randall B. Smith hizo una guía para su lectura: *Reading the Sermons of Thomas Aquinas: A Beginner's Guide* (Steubenville: Emmaus Press, 2016). Hay una traducción al francés del P. Torrell: *Sermons* (Paris: Cerf, 2014); y al italiano de C. Pandolfi y G. M. Carbone: *I sermoni (Sermones) e le due lezioni inaugurali (Principia)* (Bologna: Studio Domenicano, 2003). Con el Prof. Francisco Fernández Ruiz estamos trabajando en una primera edición completa al castellano. De Fr. Bataillon pueden verse, además, algunos de sus artículos: "Un sermon de saint Thomas d'Aquin sur la parabole du festin". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974) 451-56; "Approaches to the Study of Medieval Sermons," *Leeds Studies in English* 11 (1980): 19-35; "Le sermon inédit de saint Thomas, *Homo quidam fecit cenam magnam*: Introduction et édition". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983): 353-68; "Les sermons attribués à saint Thomas: Questions d'authenticité", in *Thomas von Aquin*, ed. Albert Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 19 (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), 325-41. Para un resumen de la historia de los estudios sobre los sermones de Santo Tomás y la predicación medieval: N. Bériou, "Le Père Bataillon et les 'maîtres de la parole': des sermons de Thomas d'Aquin à l'histoire de la prédication médiévale". *Medieval Sermon Studies* 54 (2010): 9-26.

2. Estructura general de los sermones⁸

Antes de pasar al contenido de este legado homilético del Aquinate, digamos unas palabras de los sermones en general y acerca de su estructura. Contamos con veintiún sermones (Bataillon incluye, pero duda de la autenticidad del *Petite et accipietis*), doce con la estructura completa de un sermón medieval: *thema, prothema, sermo* y *collatio in sero*; siete corresponden al tiempo de Adviento (*Veniet desideratus; Lauda et letare; Abjiciamus opera; Osanna filio David; Ecce rex tuus; Coelum et terra transibunt; Ecce ego mitto*), uno al Domingo posterior a la Epifanía (*Puer Iesus*), otro al Domingo de Sexagésima o último Domingo antes de Cuaresma (*Exiit qui seminat*), el *Petite et accipietis* fue predicado el Domingo anterior a la Ascensión, hay de la Solemnidad de Pentecostés (*Emitte spiritum*) y de la Santísima Trinidad (*Seraphim stabant*), uno corresponde al segundo Domingo posterior a la Santísima Trinidad (*Homo quidam fecit*) y otro al noveno (*Homo quidam erat*), otro al tercer Domingo después de la Fiesta de San Pedro y San Pablo (*Attendite a falsis*), el *Lux orta* fue predicado en la Solemnidad de la Natividad de la Virgen y el *Germinet terra* en la Octava de esta fiesta (al menos su *sermo*, pues su *collatio in sero* corresponde a la Fiesta de la Exaltación de la Cruz), finalmente, dos sermones corresponden a fiestas de santos particulares (San Nicolás de Bari, el *Inveni David*, y San Martín de Tours, el *Beatus vir*) y otros dos de todos los santos (*Beati qui habitant* y *Beata gens*).

El nombre de cada sermón está tomado de las primeras palabras latinas del *thema*. El *thema* consiste en un pasaje bíblico, que funciona a modo de estructurante y disparador temático del sermón. Así es, al menos, si se trata de un *sermo modernus*, como eran los de Santo Tomás. El *sermo antiquus*, de los Padres por ejemplo, consistía en un análisis línea por línea de una perícopa

⁸ Gilson hacía notar la importancia de estudiar la estructura de los sermones medievales y su relevancia teológica. Cf. *Les Idées et les Lettres* (París: Vrin, 1955), 93-101.

(similar a lo que hace Santo Tomás en sus *commentaria biblica*). Diez sermones comienzan con un *thema* tomado del Antiguo Testamento (de los cuales 6 son de los Salmos), y los otros once del Nuevo, sobre todo de Mateo y Lucas (5 del primero y 4 del segundo). Se trata de versículos tomados o de las lecturas o del Evangelio del día (si el pasaje está tomado del Evangelio, por ejemplo, algunas veces Santo Tomás hace alguna referencia a un pasaje de las lecturas; o si de las lecturas, entonces, refiere al Evangelio).⁹

Randall Smith ha notado el carácter mnemotécnico que el pasaje temático tenía en el desarrollo del sermón medieval (cada palabra o par de palabras le serviría al predicador para recordar todo lo que iba a decir en su sermón), y ha usado este argumento en contra de aquellos que podrían criticar al Doctor Angélico no de exégeta de la Escritura sino de eiségeta, es decir, no de aquel que extrae el sentido oculto y contenido en las palabras divinamente reveladas, sino de quien lo introduce indebidamente en donde no estaba (Santo Tomás no intentaría explicar, extraer, el sentido de las palabras del *thema*, sino que éste serviría a modo de “esqueleto” didáctico).¹⁰

El *prothema* es una breve introducción y aclimatación de lo que será el resto del sermón, una puesta del oyente ante el misterio. En general, Santo Tomás invoca a Dios para que le dé algo que decir, que sea para Su gloria y utilidad y salvación de los que lo escuchan. El Aquinate no quiere decir algo movido por su mero intelecto, sino que quiere ser instrumento vocal para que Dios

⁹ Por ejemplo, el *thema* del *Emitte Spiritum*, predicado en Pentecostés, está tomado del Sal 104, 30, pero el Evangelio del día fue Jn 14: “Y en el Evangelio de hoy [escuchamos]: *si alguno me ama, (mi palabra guardará, y mi Padre le amará, y vendremos, y) haremos (nuestra morada en él) [Jn 14, 23]*”. En el *Beata gens* el *thema* está tomado del Sal 33, 12, pero una de las lecturas fue Ap 7: “Se dice en la epístola de hoy: *vi una gran turba que nadie podría contar [Ap 7, 9]*”.

¹⁰ R. B. Smith, “How to read a Sermon by Thomas Aquinas”. *Nova et vetera*, Vol. 10, nº3 (2012): 775-803.

mismo hable a través suyo hacia la asamblea reunida en la liturgia. Es a Dios mismo a quien hay que invocar para que Él revele el sentido profundo de las palabras que se acaban de oír en la proclamación del Evangelio. En este sentido, entre el Evangelio y el sermón hay una continuidad y prolongación. Lo que se lee y se predica es la Palabra de Dios, no la del ministro en cuanto hombre singular.

En el *sermo* y la *collatio*, el verso del *thema* es desglosado y meditado. El *sermo* era predicado en la celebración eucarística matutina, mientras que la *collatio*, a modo de continuación de lo propuesto a la mañana (a veces comienza con una síntesis del *sermo*),¹¹ se daba en las vísperas (de ahí su nombre de *collatio* “*in sero*”). En el *sermo*, Santo Tomás suele proponer la *divisio textus*, para luego pasar en lo que queda del sermón y por la tarde, en la *collatio*, a su *dilatatio* o *amplificatio*, que no siempre es sencilla de seguir (en el *Homo quidam fecit* se solapan las distinciones, por ejemplo). En el *Beata gens*, el Aquinate aclara en la *collatio* que cuenta con menos tiempo del previsto, de tal manera que la *divisio* es adaptada (un punto es pasado por alto y otro se desarrolla en unión con un tercero). En general, el *sermo* es más extenso que la *collatio*, que no siempre guarda una continuidad temática con el *sermo* de la mañana, sino que, a veces, a propósito del mismo *thema*, el Aquinate trata una materia diversa de la meditada anteriormente (en el *Germinet terra*, como dijimos, el *sermo* es acerca de la generación de María, mientras que la *collatio* es acerca de la Venerable Cruz del Señor, aunque Santo

¹¹ Por ejemplo, en la *collatio* del *Ecce Rex*: “*He aquí que viene tu rey* [Mt 21, 5]. Dijimos que en estas palabras podemos ver una demostración de su venida porque dice “he aquí”. En segundo lugar, el beneficio de su venida, donde dice “viene”. Tercero y cuarto, el modo por el que viene, donde dice “manso”. También dijimos que usualmente entendemos cuatro cosas por esta palabra “he aquí”: primero, la certificación de una cosa; segundo, una determinación del tiempo; tercero, la manifestación de la cosa; y cuarto, consuelo. También hablamos de quién es el que viene, que se menciona donde dice “tu rey”: dijimos que la venida de alguien requiere que se le espere o se anuncie con festividad por su grandeza si es un rey o un legado o debido a la amistad y afinidad con la persona, y [todas] estas cosas se aplican a Aquel que viene”.

Tomás vincula ambos como remedios que la providencia dispuso desde la tierra).

No nos llega ningún autógrafo de Tomás, sino solo *reportationes* de secretarios (ya sea en simultáneo o inmediatamente después de la celebración), esto puede verse en el uso del “etc.”, en el que el amanuense tomaba un respiro (comprensible, teniendo en cuenta que un *sermo* de Santo Tomás tiene un promedio de 2300 palabras, que equivale a una prédica de unos 20/25 minutos); también puede deberse a que el copista daba por supuesto lo que seguía, de tal manera que podía pasarlo por alto colocando el “etc.”, por ejemplo, suele aparecer al final tanto del *prothema*, como del *sermo* y la *collatio*. Al final del *sermo* y de la *collatio*, la conclusión se conecta con lo último que se viene diciendo, sin recapitular lo anterior, y suele ser la misma en todos los sermones: un pedido a Dios para que nos conduzca hacia la vida eterna. Es notable este constante cierre escatológico. Santo Tomás quiere suscitar el deseo de santidad, de aspirar a la vida eterna, a la Patria celestial; lo desea para su auditorio: “¡Ojalá no muchos desperdicien su alma!” (*Homo quidam erat*). Constantemente tiene presente el binomio gracia-gloria, vida presente-vida futura.¹² Así como la liturgia de la eucaristía es migaja del Banquete celestial, así también la liturgia de la palabra es balbuceo de la contemplación del Verbo cara a cara.

Vistos desde la estructura simplemente, aunque más valga este comentario para su contenido, los sermones están preparadísimos.¹³ No son improvisados, sino frutos de asidua plegaria, contemplación y estudio. Hasta encontramos cierta

¹² Aparece expresamente en los siguientes sermones: *Petite et accipietis*, por ejemplo al concluir el *sermo* y la *collatio*; *Emitte Spiritum*, al final del *sermo*; *Seraphim stabant*, al principio en el *prothema*; *Homo quidam fecit*, en el desarrollo del *sermo*; *Lux orta*, al principio en el *prothema*; finalmente, en el cierre del *Puer Iesus*.

¹³ Incluso cuando, por ejemplo, el *Ecce ego* fuera predicado en Milán tan solo una semana posterior al *Abjiciamus opera* en Bologna. A pesar del viaje de 215 kilómetros, el sermón está preparado.

rítmica y cadencia en ellos; por ejemplo, en el *Coelum et terra*, habla de una *mira sublimitas, digna vilitas, y distincta qualitas* de los hombres celestiales o terrenales. Recordemos que Santo Tomás conocía muy bien la poética y la rítmica desde su temprana formación en la Facultad de Artes de la Universidad de Nápoles, cuyo fruto maduro son los himnos y secuencias del oficio del *Corpus Christi*. Todos los sermones son valiosísimos, especialmente en estos años Jubilares, para conocer, casi como escuchándolo, la personalidad contemplativa, enérgica, piadosa, de Santo Tomás.

En ninguna otra parte de su *corpus* habla tanto Santo Tomás en primera¹⁴ y segunda persona¹⁵ del singular como aquí (a veces en

¹⁴ Ejemplos: “Me asombro de algunas cosas: una vez se decía que era un mal que se predicaran herejías en Lombardía, ¡pero hoy en día se predicán en esta misma casa!” (*Osanna Filio David*). “Me esforzaré por despreciar las cosas terrenas y amar las celestiales” (*Coelum et terra*). Numerosas veces aparece el verbo *dico* en primera del singular, por ejemplo: “¿Qué simiente viene del Señor Jesucristo? Yo digo que el verbo de sabiduría viene de Él” (*Exiit qui seminat*). “Por el madero soy conducido hacia el reinado de Cristo” (*Germinet terra*).

¹⁵ Ejemplos: “Si consideras diligentemente los beneficios divinos, entonces serás hija de Sión; si cantas y alabas exultando los pregones divinos de alabanza, entonces el gozo será perfecto; si de esta consideración nace la alegría espiritual, entonces te alegrarás, hija de Sión. Y esto es lo que preceptuó el Profeta, diciendo: *Alaba y alégrate, hija de Sión*” (*Lauda et letare*). En *Osanna filio David* vemos juntos el recurso de la pregunta o re-pregunta y la segunda persona: “¿Cómo debemos tener paz con Dios? De modo tal que no actúes contra sus preceptos. ¿Y contigo mismo? De modo tal que no hagas algo contra tu consciencia. ¿Y con el prójimo? De modo tal que no lo lastimes y conserves la justicia: *la obra de la justicia es la paz* [Is 32, 17; cf. Bar 5, 4]. Conserva, pues, la paz, y conseguirás la salvación. Así leemos en Is 60, 1: *levántate, ilumina, Jerusalén*, que se interpreta como ‘visión de paz’ [cf. Sal 122, 6-8]. El Profeta continúa: *la salvación ocupará tus puertas* [Is 60, 18]. Si eres de Jerusalén, tendrás salvación. Y esto se nota en el hecho de que *Jesús se aproximó a Jerusalén* [Mt 21, 1]”. “Este (rey) no viene a buscar su propio beneficio, sino el tuyo” (*Ecce Rex*). “Si se te propone un verbo que te excita a reunir cosas terrenales, no es una semilla de Dios. [...] Debes imitar a Jesucristo” (*Exiit qui seminat*). “El rey omnipotente busca tu familiaridad. [...] Si buscas ciencia o bondad, todo está en Dios excelentísima y primordialmente. [...] El tesoro de las riquezas está en Dios, a quien tú puedes alcanzar. [...] Si tenés estas riquezas que están en Dios, nada te faltará. [...] Si alguno da en abundancia, muchos se lanzarán a recibir [Cf. Mc 1, 33; 2, 2]. Pero, si quieres recibir [de Él], Dios está preparado para darte. Así que debes impulsarte hacia delante para recibir. [...] También tú eres superfluo en el mundo si no haces algo útil. [...] Cuando predicas para la salvación del alma o haces otras cosas buenas, entonces cooperas con Dios [...] Dios te ha confiado a ti mismo no para que seas tuyo, sino para que seas suyo” (*Homo quidam erat*). “Oras, haces obras de misericordia, cada cosa buena que hagas, es preciso que la refieras hacia Dios” (*Inveni David*). “Considera qué puedes desear en voluptuosidades y

tono exhortativo e imperativo, como queriendo interpelar y mover el corazón¹⁶; a veces en tono piadoso, como en el *Exiit qui seminat*: “queridísimo (*karissime*), te es preciso llegar a la perfección antes que a la vejez”; o al inicio del *Coelum et terra*: “Hermanos carísimos”). Además del recurso a la 1ª y 2ª persona, aparece la pregunta retórica y la frase hipotética, por la que Santo Tomás empatiza con su audiencia, como leemos, por ejemplo, en la *collatio* del *Emitte Spiritum*: “vosotros diréis: ‘No puedo cumplir los mandamientos de Dios’. Digo que no podéis cumplirlos por vuestra propia fuerza, sino que podéis hacerlo bien por medio de la gracia de Dios”. Finalmente, los *exempla* de Santo Tomás son muy adecuados e ilustrativos. Citamos como referencia un caso del *Homo quidam erat*:

Sucede que algunos son ricos en cosas poseídas, pero son pobres interiormente, como los necios, que no tienen sabiduría. Alguien iba a dar a su hija en matrimonio. Había dos hombres que la

delectaciones, los santos tienen todo. Digo, en delectaciones espirituales, no en mundanas y feas. *Tus delectaciones en tu derecha* [Sal 16, 11]. Si deseas riquezas, los santos son opulentísimos, porque nada falta a los que temen al Señor. *Gozarán plenamente de la abundancia* [Prov 1, 33]. Aún más, si deseas honores, los santos están constituidos en el máximo honor. *Tus honrados amigos, Dios, son honrados demasiado* [Sal 138, 17 (Vg)]. Si apetece la ciencia, la tienen perfectamente los santos, porque ellos beben la ciencia de la misma fuente de la sabiduría [cf. Prov 18, 4; Eclo 1, 5 (Vg.)]. Los santos tienen plenísimamente cualquier cosa que el hombre puede [desear] aquí pecando, o apetecer no pecando. Por consiguiente, aparece la dignidad de los santos, porque ellos llegaron hacia dónde tendemos, y tienen cualquier cosa que podríamos desear. [...] Encuentras en las cosas terrenas lo que permanece, lo que llena el deseo, y te confieso que allí está la bienaventuranza; pero no se encuentra. [...] Cualquier cosa que está en ti, eso mismo se da por debajo de tu naturaleza, pero lo que te hace bienaventurado debe estar por encima de ti, no sujeto a ti. [...] ¿qué posees poseyendo a Dios? Digo que poseyendo a Dios posees lo que está en Dios. ¿Y qué está en Dios? La gloria y las riquezas” (*Beata gens*). “Del mismo modo tú, que creces en edad física, debes poner todo tu esfuerzo para que crezcas en edad de la mente. [...] Cristo se sujetó a los hombres, para que tú estés sujeto a los superiores” (*Puer Iesus*). Aparecen numerosas veces verbos en segunda del singular o plural que piden atención, por ejemplo: notad, mirad, ved, considerad, etc.

¹⁶ Leemos en el *Germinet terra*: “si alguien está vacío por el pecado, recurra a esta hierba (la Bienaventurada Virgen) y se colmará de bienes [...] si alguien está árido, recurra a aquel Verbo y se humedecerá [...] si alguien está deprimido hasta lo más ínfimo, recurra a aquel Verbo y será conducido hacia la luz celeste [...] si estás en un diluvio, en las corrientes de este siglo, recurre al madero de la Cruz [...] si eres atacado por espíritus hostiles, recurre al madero de la Cruz”.

cortejaban: uno era rico en posesiones pero pobre en sabiduría; el otro era sabio, pero no rico. Fue a un hombre sabio y le preguntó a quién le daría a su hija. Él respondió: ‘Prefiero un hombre que carece de riquezas, que riquezas que carecen de un hombre’.¹⁷

¹⁷ Cf. L.-J., Bataillon O.P., “Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle”, en *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, ed. por K. Walsh y D. Wood, Studies in Church History (Oxford: Subsidia 4, 1985), 191-205. Es curiosa la anécdota que relata en la *collatio* del *Lux orta*: “He oído de cierto maestro en teología que durante 25 años había regentado, y que durante 20 años, como confesó en la muerte, regentó más a causa de la vanagloria que a causa de la recomendación de Dios y la edificación del prójimo. Bella espada, que está ordenada para cortar; si alguien la usara para cavar estiércol, la usaría mal, porque no la usaría respecto del fin al cual está ordenada. Similarmente, la palabra de verdad está ordenada para alabanza de Dios y edificación del prójimo”. Otros casos ilustrativos: “si alguien tuviera un siervo y lo alimentara al principio delicadamente, no al final, lo sentiría contumaz. Así es con nuestro cuerpo. Por eso debemos humillarlo con ayuno y vigiliass” (*Osanna Filio David*). “Una nave se salva cuando es conducida hacia un puerto estable; así, el hombre no es salvado en el camino, sino en la patria” (*idem*). “Dios ama la naturaleza humana de una manera especial. [...] No debemos ser ingratos por un amor tan grande, sino que debemos dirigir nuestro amor íntegramente hacia Él. Si un rey ama a una persona pobre, esa persona pobre se consideraría miserable si no recompensara al rey por su amor tanto como pueda” (*Ecce rex*; cf. *Homo quidam erat*). “‘Quien ofendiere en una única cosa’, a saber, contra el precepto de la caridad, porque la caridad es la madre de todas las virtudes, ‘se ha hecho reo’ de las otras virtudes, del mismo modo que quien ofende al padre de familia ofende, en consecuencia, a toda la familia” (*Petite et accipietis*). “Muchos piden a Dios con más agrado a causa de las cosas temporales que las eternas. Todas estas personas piden de manera indiscreta, porque no es propio de Dios dar tan pequeño don, así como no le es decente al rey de Francia dar un centavo. O bien, Dios no oye agradablemente a tales personas, porque no es lo que les conviene, como los niños oran para que no los azoten en las escuelas, a quienes, sin embargo, no se los oye. [...] Si el obispo parisiense no da las asignaciones de su Iglesia a los inmundos y rebeldes, cómo el pontífice celestial dará las asignaciones de la gloria a los voluptuosos” (*idem*). “Una demostración sobre un triángulo no es deleitable por la cosa demostrada, ya que a nadie le importa realmente un triángulo, sino por la consideración misma, que conviene al intelecto. Pero cuando la consideración se refiere a una cosa que se ama, y con esto también la consideración misma es deleitable, entonces es perfectamente deleitable. Este es el caso de la Sagrada Escritura” (*Homo quidam fecit*). “Se dice en Job 11, 12: *el varón vano crece en soberbia, y como joven asno montés se cree libre*. Un asno salvaje es un burro del bosque que no es propiedad de nadie. Algunos creen que están sin yugo, y les parece que todo lo que quieren les está permitido” (*Homo quidam erat*). “Dios es llamado hombre por razón de la familiaridad. Si alguien tratase con los de las Galias, podríamos decir: ‘por este trato se ha hecho francés’. Por cierta familiaridad y contacto [con nosotros] Dios puede ser llamado hombre, porque para él es una delicia estar con los hombres, como leemos en Prov 8, 31: *es mi delicia estar con los hijos de los hombres*” (*idem*). “Es un ingrato el que no procura habitar con Dios. Sería muy presuntuoso que un rey buscara familiaridad con un pobre y este rehusara la familiaridad del rey” (*idem*). “El encuentro implica rareza, porque se dice que se encuentran aquellas cosas que son raras; sería ridículo decir: ‘encontré hombres en el Pequeño Puente’” (*Inveni David*). “Así como los colores embellecen el cuerpo, así también

¿Qué fuentes o *auctoritates* están presentes en los sermones? De modo principalísimo, la Sagrada Escritura. Cada sermón abunda de citas y referencias a los textos bíblicos; ellos son el centro de la predicación. Todos los libros del texto sagrado son citados menos Rut, Esdras, primero de los Macabeos, Nahúm, la epístola a Filemón y la segunda y tercera epístolas de San Juan. De la abundancia de la mente y el corazón de Tomás, *Magister in Sacra Pagina*, no brotan más que palabras divinamente reveladas por el Espíritu Santo. Él no vacila en citar el Antiguo Testamento para referirse directamente a Cristo o la Virgen María, convencido de que toda la Escritura habla del Verbo Encarnado y sus misterios. Aparecen también Glosas.

En segundo lugar, la fuente principal es, sin duda, San Agustín (unas 50 citas).¹⁸ Inmediatamente después le sigue San Gregorio Magno (unas 20). El tercer puesto lo ocupa, curiosamente, Aristóteles¹⁹ (unas 10). Relativamente parejas se encuentran las

las virtudes al alma” (*Lux orta*). “Cuando el pavo real se gloria de su cola, y mira sus pies, instantáneamente baja su cola. Similarmente, si algunos buenos son exaltados mediante la soberbia, que espero que no ocurra, que miren sus pies y serán humillados” (*idem*). “Los santos en la patria tienen su deseo completo en cuanto a todo. ¿Y de qué modo pueden completar todo bien, a no ser que vayan a la fuente de todo bien? Cuando el árbol está cargado de frutos, si vienes a una rama, no puedes tomarlos todos. Lo mismo ocurre si vas a otra rama; pero quien cortare la raíz, quitaría todos los frutos del árbol. Similarmente, no puedes gozarte completamente de todo bien, si no vas hacia la fuente de todo bien: *que llena en bienes tu deseo* [Sal 103, 5]” (*Beata gens*). “Dios da su auxilio al hombre enseñándole. *Bienaventurado el hombre al que tú le enseñas, Señor, y lo conduces desde tu ley* [Sal 94, 12]. No es la enseñanza que solo ilumina el intelecto, sino que mueve el afecto. Los oradores tienen un arte por el cual mueven el afecto del juez; si esto tiene el arte humano, mucho más fuertemente también el divino” (*Beatus vir*).

¹⁸ Santo Tomás parece seguir su propio consejo del *Puer Iesus*: “no debes contentarte con preguntar a los presentes, sino también a los antiguos ausentes. Si no puedes tener una gran cantidad de personas, tienes, sin embargo, una gran cantidad de escritos. Cuando ves los escritos de Agustín y Ambrosio, entonces interrógalos. Dice Job 8, 8: *interroga a la generación primera, e investiga con diligencia la memoria de los padres*, es decir, el memorial que te dejaron”.

¹⁹ Su división de las cuatro causas estructura implícitamente el *Emitte Spiritum*, acerca de la misión del Espíritu Santo en Pentecostés: “Podemos considerar cuatro cosas en estas palabras, a saber, la propiedad del Espíritu Santo, su misión, la fuerza del Enviado, y la materia receptiva de esta fuerza”. Su división de los tres modos de vida (*bíos apolaustikós*, *bíos politikós* y *bíos theoretikós*) estructura la *Collatio* del *Beati qui habitant*, en la Fiesta de

referencias a San Juan Crisóstomo y San Bernardo de Claraval (cuyo papel, como diremos más abajo, se acentúa en los sermones marianos). Lo mismo ocurre con el Pseudo-Dionisio Areopagita y San Jerónimo. Luego de estos siguen: San Beda el Venerable, San Hilario de Poitiers, San Benito de Nursia, San Ambrosio de Milán, San Isidoro de Sevilla, San Anselmo de Canterbury, San Basilio Magno, San Antonio de Padua y de Egipto, Sedulio, Hugo de San Víctor, el Papa Símaco y Boecio. Aparecen también referencias a autores paganos, sobre todo en relación al tema de la felicidad, como “cierto autor griego” (cf. *Puer Iesus*), Trajano y Octavio, Terencio, Pitágoras, los estoicos, Platón y sus seguidores (especialmente Orígenes). Hay mención de judíos y sarracenos, así como también de herejes como Arrio, Manes, Joviniano y Vigilancio. De modo llamativo, encontramos por única vez en todo el *corpus thomisticum* una referencia a Santo Domingo de Guzmán, junto con San Francisco de Asís (a quien, curiosamente, nombra una vez más que a su padre Domingo).²⁰ En síntesis, es toda la tradición la que habla en los sermones por boca de Santo Tomás, toda ella al servicio de la verdad revelada.

3. Legado doctrinal de los sermones

Pasemos a considerar qué legado doctrinal encontramos en esta sección olvidada de las obras de Santo Tomás. Toda la teología está aquí puesta en juego. Casi cualquier núcleo temático del marco filosófico y teológico más amplio del Aquinate puede encontrar en los sermones un tratamiento paralelo, pero también

Todos los Santos, donde Santo Tomás distingue tres bienaventuranzas: mundana, política y contemplativa.

²⁰ “[E]l Señor ha suscitado ministros gloriosos, como Santo Domingo y San Francisco, que administraron la salvación de los hombres; y su esfuerzo espiritual fue para conducir a los hombres hacia la salvación” *Homo quidam erat*, f. 2: *sermo*. “[E]n el futuro resultarán en los cuerpos de los santos los indicios de los premios según los méritos de las gracias. También en el presente demuestran los indicios del afecto, como es patente que en San Francisco estuvieron los indicios de la Pasión de Cristo, porque estaba vehementemente afectado por la Pasión de Cristo” *Inveni David*, f. 2: *sermo*.

novedoso y original. Hay metafísica, teología fundamental, dogmática, antropología, moral, mística, cristología, mariología, eclesiología,²¹ pastoral, liturgia, sacramentología, escatología, etc. Pero nada en un lenguaje demasiado erudito y complejo, sino sencillo y adaptado al público;²² son profundamente especulativos, pero sorprendentemente prácticos; se involucran en polémicas y prácticas de la época,²³ pero su aplicación permanece actual y vigente para el hombre contemporáneo.

Hay algunos sermones cuya temática es más clara y explícita, aunque no excluyente, respecto de otros, que tocan diversas cuestiones. Por ejemplo: el *Exiit qui seminat* es acerca de la siembra espiritual (aunque tenga un *excursus* vinculado a la polémica *pro mendicantibus*); el *Petite et accipietis* sobre la oración, sus motivaciones e impedimentos que podrían frustrarla (nótese la pedagogía de Santo Tomás, que en un sermón sobre la oración, a diferencia de otros sermones, comienza rezando); el *Emitte Spiritum* acerca de la misión del Espíritu Santo; el *sermo del Homo quidam fecit* es sobre nuestro alimento espiritual,

²¹ Podemos relacionar el contenido de algunos sermones con el de la *Lumen Gentium*. Expresamente aparece la noción de “Pueblo de Dios” (se cita y analiza, por ejemplo, la definición de San Agustín: “unión de la multitud por el consenso del derecho asociado en comunión de utilidad”; cf. *Beata gens*) y sus miembros: jerarquía (el episcopado es tratado especialmente), religiosos y fieles laicos. Vemos la imagen de la Iglesia como viña y la división de Iglesia Militante y Celestial, aparece la expresión “cuerpo místico”, los sermones marianos nos pueden servir para apreciar a la Bienaventurada Virgen como modelo y tipo de la Iglesia, etc. Cf. *Homo quidam fecit*; *Exiit qui seminat*; *Beatus vir*; *Attendite a falsis*; *Inveni David*; *Germinet terra*.

²² En el *Puer Iesus*, por ejemplo, habiendo enseñado que la respuesta debe ser proporcionada al oyente, Tomás mismo aplica esto concentrándose en cómo debe ser el trato de los súbditos para con los superiores, puesto que nota que dentro del auditorio se encuentran más estudiantes que profesores.

²³ Encontramos con bastante frecuencia la *polemica pro mendicantibus*. Santo Tomás defiende con firmeza y recomienda vivamente la vida religiosa y la entrega total a Dios renunciando a todos los bienes creados, incluso desde la niñez (como él mismo había vivenciado en Montecasino). Los sermones no son indiferentes al contexto histórico-cultural en el que fueron predicados y muestran muy bien el amor del Aquinate por su propia vocación. Se ha perdido el sermón que Tomás predicó el 6 de abril de 1259, en el que un pertiguero (Guillot) lo interrumpe predicando para leer en voz alta el *libelo* de Guillermo de Saint-Amour contra los mendicantes. Cf. Torrell, *ibid.*, 90.

sacramental, intelectual y afectivo (la *collatio* trata más bien sobre la vocación); el *Attendite a falsis* trata acerca de la falsa profecía, el engaño o ignorancia espiritual y la hipocresía del fariseísmo; el *Homo quidam erat* es sobre las riquezas divinas y se propone presentar la parábola del mayordomo para quitar la altivez de nuestro corazón; el *sermo* del *Germinet terra* es sobre la generación de María y la *collatio* sobre la Cruz de Cristo; el *Beati qui habitant* y *Beata gens* acerca de la bienaventuranza en general, mientras que el *Inveni David* y *Beatus vir* sobre la bienaventuranza de San Nicolás y San Martín; finalmente, el *Puer Iesus* trata del crecimiento de Cristo y, a partir de Él como ejemplo y eficiente, del nuestro (en edad, sabiduría, gracia y trato).

Algunos sermones pueden verse como una lectura, novedosa dentro de la obra de Santo Tomás, de algunos pasajes de la Escritura: el *Osanna filio David* es casi un comentario de la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén; el *Exiit qui seminat*, *Homo quidam fecit* y *Homo quidam erat* son explicaciones de sus parábolas correspondientes; en el *Germinet terra* podemos ver toda una serie de pasajes de la Anunciación intercalados en el *sermo*, mientras que en la *collatio* aparecen intercaladas algunas de las siete palabras de Cristo en la Cruz, por lo que podríamos ver a esta homilía casi como un comentario glosado a aquellos importantes pasajes; la predicación de Cristo sobre las bienaventuranzas en el conocido pasaje de Mt 5 está incluido en los sermones *Beati qui habitant* y *Beata gens*.

Más allá de lo que notamos de cada sermón en particular, podríamos nombrar algunos focos que tienen cierta transversalidad a lo largo de los sermones y guardan un peso considerable en relación con el legado general de Santo Tomás:

Aparece la relación armoniosa entre fe y razón, filosofía y teología. En los sermones podemos encontrar lo fundamental de la teología filosófica de Tomás: hay vías para demostrar la

existencia de Dios (el Primer Motor es nombrado explícitamente en el *Emitte Spiritum*, por ejemplo), hay deducciones de atributos, la doctrina de la creación, la providencia y su trato respetuoso de la naturaleza de las cosas, el gobierno divino del mundo y la colaboración de las creaturas en él, la tradición dionisiaca de la teología apofática y los nombres divinos (en el *Seraphim stabant*, por ejemplo),²⁴ etc. En ese *sermo* sostiene Santo Tomás que la fe cristiana, a diferencia de otras religiones, se regocia en el privilegio de contener mucho que supera lo natural y lo racional, lo que está más allá de la razón y del deseo de lo que podemos esperar. Esto invita a que creamos. Sin embargo, la razón es capaz, por sus solas fuerzas y a partir de los efectos creados manifiestos y evidentes, de elevarse a la Causa primera, oculta y trascendente, de todas las cosas (Rm 1, 20 es citado varias veces). En esta línea, leemos en el *Emitte Spiritum*: “La fe enseña y la razón argumenta que todas las cosas visibles y cambiantes tienen una causa oculta. ¿Cuál es esa causa? Esa causa es Dios”.

En el *Homo quidam fecit* se afirma que la Sabiduría encarnada, llena de verdad, nos ha preparado una doble comida espiritual: el almuerzo de la creación y la cena de la Sagrada Escritura. Así como los segadores recogen las cosechas del campo, así también los filósofos recogen y se alimentan de las verdades de la creación; la teología, en cambio, recoge su verdad desde la inspiración y se alimenta con el *panis coelicus*.

En el *Attendite a falsis*, el Doctor Angélico advierte de los “falsos doctores” que sostienen verdades aparentemente contrarias a la fe, tomadas de Aristóteles (nombra explícitamente la polémica *de aeternitate mundi*), y nos dice: “si la filosofía contraría a la fe, no

²⁴ “Como dice Dionisio, ningún camino tiene tanto éxito para conocer a Dios como el camino de la remoción. Porque entonces Dios es perfectamente conocido, cuando sabemos que él está por encima de todo lo que se puede pensar. Por eso leemos de Moisés, que estaba muy familiarizado con Dios según lo que se le concede al ser humano en esta vida, que se acercó a Dios en una nube y una espesa niebla, es decir: conociendo lo que Dios no es, llegó al conocimiento de Dios”.

debe ser tomada”. Mostrando la superioridad de la fe de una *vetula* en comparación a toda la sabiduría pagana concluye el Angélico: “Más sabe al presente una única viejita acerca de aquellas cosas que pertenecen a la fe, que en algún tiempo todos los filósofos”.²⁵

Teniendo en cuenta el problemático redescubrimiento de Aristóteles (prohibiciones, condenas, etc.) y la presencia tanto de un agustinismo avicenizante, propio de los franciscanos más tradicionalistas de la Facultad de Teología, como del así llamado “averroísmo latino” (una especie de aristotelismo radical o heterodoxo), propio de los maestros seculares de la Facultad de Artes, es notable la predicación de Santo Tomás sobre la cuestión fe-razón y la defensa de su jerárquica y subordinada armonía frente a un auditorio universitario atravesado por esta polémica.

Otro núcleo de verdades fundamentales es la Santísima Trinidad, las apropiaciones divinas, las misiones visibles e invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, los diversos modos de presencia de Dios en el mundo, la inhabitación trinitaria en el alma y la *imago Dei*. La mayoría de los sermones tienen *divisiones* trinitarias (explícita o implícitamente referibles a una Persona divina). La Trinidad misma es tema de la *collatio* del *Seraphim stabant*. Allí habla Tomás del tres veces Santo.²⁶ “Santidad”, dice, es pureza y separación. A partir de aquí, se distingue lo propio de cada

²⁵ Continúa el pasaje: “Se lee que Pitágoras primero fue peleador, oyó un maestro que disputaba acerca de la inmortalidad del alma y discutía que el alma fuera inmortal; y en tanto fue atraído que, abandonando todas las cosas, se dio al estudio de la filosofía. Pero, ¿qué viejita existe hoy que no sepa que el alma es inmortal? Mucho más puede la fe que la filosofía”. En relación a este abandono pitagórico, leemos en *Beata gens*: “Los filósofos depusieron todas sus cosas, para poder llenarse de la filosofía y han vivido continentemente. Si esto ocurrió entre los gentiles, bien debe suceder entre los cristianos”. Leemos en el *Beatus vir*: “mayor es que el hombre tenga un poco de fe, que saber todo lo que todos los filósofos del mundo supieron”.

²⁶ Vemos la doctrina de las procesiones: “como conviene que algo que procede de otra cosa dé a conocer aquello de lo que procede, el Hijo, que procede del Padre, da a conocer al Padre. Así leemos en Jn 17, 6: *Padre, he dado a conocer tu nombre*. [Del mismo modo,] el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, da a conocer al Padre y al Hijo, como está dicho en Jn 16, 14: *Él me proclamará (pues recibirá de lo mío y os lo anunciará)*”.

Persona en cuanto el Padre, principio de la divinidad, está separado de la esencia y ser corruptible, compuesto y mutable de las creaturas (Él es incorruptible, simple e inmutable, por lo que se le apropia, además, el Poder, la Unidad y la Eternidad); el Verbo, que contiene y conoce todo, está separado del conocimiento sensible, racional e intelectual de los cognoscentes creados (a Él se apropia la Sabiduría, Belleza o Esplendor e Igualdad); y el Espíritu Santo está separado del afecto o amor privado, cerrado e inquieto de las cosas (su amor es gratuito, abierto y eterno, y se le apropian la Unión, Bondad y el Uso).²⁷ Concluye el Aquinate armonizando la doctrina trinitaria con la de la simplicidad divina:

¿Son estas tres santidades? No. Porque en nosotros ser, querer y entender son tres diferentes; así la santidad del ser es diferente de la santidad de la voluntad y del entendimiento. Pero en Dios el ser, el entendimiento y el querer son lo mismo, por lo que la santidad de estos tres es la misma. Pero se repite tres veces, no para mostrar una triple santidad, sino la santidad de tres.

La doctrina de los atributos comunes o esenciales que se apropian a una Persona, además de en el texto mencionado, aparecen, por ejemplo, en el *Osanna filio David*, en el que Santo Tomás cita, especialmente, a San Hilario. Comentando el pasaje que dice “Hosanna en las alturas”, nota Tomás:

Pero ved: aunque Dios es uno solo, se dice ‘en las alturas’. La razón es que quiso mostrar la distinción de Personas, para que

²⁷ Esa tríada de ser, poder y conocer podemos verla, por ejemplo, en el *Lauda et letare*, pero aplicada al Hijo, que “tiene ser eterno y por tanto precede a todas las cosas [...] procede de Dios consubstancialmente y, por tanto, eternamente [...]. Tiene un poder inmenso, y por eso ha producido todas las cosas [...]. Tiene un conocer perfecto, y así gobierna todas las cosas [...] Sin embargo, aunque soy tan sublime y de tanta dignidad, *he aquí que yo vengo* amigablemente con el vestido de la humildad”. En esta línea sostiene el *Osanna filio David* “que Cristo viene en nombre del Señor de una triple manera: primero, en la verdad del hombre divino. En efecto, cuando la generación es perfecta, entonces lo generado recibe la naturaleza y el nombre del que engendra. Así, porque la generación de Cristo fue perfecta, por esto Cristo recibió la naturaleza de la divinidad del Padre, así como también el nombre [...]; segundo, viene en el poder del nombre divino [...]; tercero, en la manifestación del nombre divino”.

consideremos qué cosas se atribuyen a cada una. Así dice Hilario que *la eternidad está en el Padre; la especie o belleza en la Imagen; y el uso, o delectación en el Don*. Al Padre, que es principio, se atribuye la eternidad; al Hijo, que se dice Imagen [cf. Col 1, 15], se atribuye la belleza; al Espíritu Santo, que es Don, se atribuye el uso o fruición. Por lo tanto, nuestra salvación consiste en la estabilidad de la eternidad, en la belleza de la luz, y en la fruición de la delectación.

Y aunque Dios esté en las alturas, sin embargo, ha venido, ha salido, el Hijo y el Espíritu han sido enviados. Las misiones visibles e invisibles del Hijo aparecen en la mayoría de los sermones predicados en Adviento, como ya podemos intuir por su título: *Veniet desideratus; Lauda et letare... ego venio; Ecce ego mitto*, etc. El *Ecce rex*, por ejemplo, distingue cuatro salidas, venidas o misiones del Hijo: en la carne, en la mente, en la muerte (juicio particular) y en el juicio universal. El *Emitte Spiritum*, predicado en Pentecostés, toca la misión visible e invisible del Espíritu Santo.

Aparece el triple modo de presencia de Dios en las cosas: “1. Virtual, por la dependencia que está en todas las cosas. [...] 2. Especial, por la gracia que está en los hombres justos. [...] 3. Real, por esencia. Esta no existía antes, sino que fue hecha entonces cuando la naturaleza humana fue asumida por el Hijo de Dios en la unidad del supuesto o persona” (*Veniet desideratus*).²⁸

²⁸ Cf. *Lauda et letare*: “habitó con nosotros de tres maneras: Con todos, generalmente, por la substancia de la carne [tercer modo de presencia] [...]. Con los santos, especialmente, por la gracia infusa [...] Con los buenos, familiarmente, por la presencia de visión [segundo modo; falta el primero]”. *Ecce rex*: “La venida de Cristo es en la carne. Y no debemos entender esto como si hubiera venido a la carne cambiando de lugar, porque se dice en Jeremías 23, 24: *Yo lleno los cielos y la tierra* [primer modo]. Entonces, ¿cómo llegó a la carne? Digo que ha venido a la carne descendiendo del cielo, no dejando el cielo, sino asumiendo nuestra naturaleza [tercer modo] [...]. Esta venida conduce a otra venida de Cristo, que está en la mente. Que Cristo haya venido a la carne no nos habría beneficiado en absoluto si con esta venida no hubiera entrado también en nuestra mente, es decir, santificándonos [segundo modo]”. *Exiit qui seminat*: “Cristo salió desde el seno secreto del Padre. Dice: *Yo he salido del Padre*, no porque el Padre lo hubiera arrojado, sino porque se hizo visible, y *he venido al mundo* [Jn 16, 28], aunque ya estaba allí [primer modo], pero

En general, en todos los sermones se respira la bondad de Dios que quiso descender humilde y misericordiosamente para habitar familiarmente en lo íntimo de cada uno de nosotros, asemejando o conformando nuestra mente, inteligencia y voluntad, al Hijo (fe) y al Espíritu Santo (caridad), renovando y recreando la *imago*²⁹ para que volvamos hacia el Padre en la Bienaventuranza eterna:

Es mi delicia estar con los hijos de los hombres [Prov 8, 31]. Sí, tan grande era su deleite en vivir con los hombres, que no le bastaba vivir con ellos espiritualmente, sino que quería asumir nuestra carne, para poder tratar con los hombres corporalmente. Así leemos en Bar 3, 38: *después de esto se le ha visto en la tierra, y ha habitado con el pueblo*. ‘Ha sido visto en la tierra’, ¿de qué manera? Jn 1, 14 dice: *el Verbo se hizo carne (y habitó entre nosotros)*. Si Dios ha demostrado tener tanta familiaridad con nosotros, entonces nosotros también debemos demostrarle que tenemos familiaridad con Él.³⁰

ahora aparecía como visible [tercer modo]”. *Emitte Spiritum*: “¿Cómo, entonces, es enviado? Él nos atrae hacia Sí mismo, y esto se llama ser enviado solo en el sentido en que decimos que el sol es enviado a alguien cuando esa persona está en la luz del sol. Así sucede con el Espíritu Santo [misión del Espíritu]. Así se dice de la Sabiduría increada [misión del Hijo] [...]. Estas misiones se extienden a todas las naciones y entran en las almas santas [misiones invisibles]. Cuando llegó la plenitud de los tiempos, el Hijo de Dios fue enviado en la carne, y así era justo que también el Espíritu Santo fuera enviado visiblemente, pero no que fuera recibido en la unidad de una persona como el Hijo en la naturaleza humana [misiones visibles]”.

²⁹ Ligado a este tema, es recurrente la cuestión de la dignidad y grandeza de la persona humana. Un ejemplo del *Homo quidam erat* es ilustrativo de este punto: “He aquí que tenemos la imagen de Dios pintada en madera. Si alguien le arroja barro o le escupiera, ¿no sería llamado blasfemo? Mucho más el que corrompe la imagen creada a semejanza de Dios, porque mucho más excelente es la imagen de Dios en el alma que la imagen de Cristo en madera”. Cf. *Ecce rex* (la dignidad humana consiste en la luz inteligible de la mente, la *imago Dei creationis et recreationis*). *Emitte Spiritum*: “la creatura racional supera a las demás creaturas porque puede extenderse al disfrute de Dios, algo de lo que ninguna otra creatura es capaz”. *Beati qui habitant*: “el hombre está colocado por sobre todas las naturalezas inferiores” (solo él es capaz de la *beatitudo*). Vinculado a esto aparece el tema de la *mens* y el “corazón”, como el fondo superior del alma. Suele primar en los sermones, no obstante, la triada mente o intelecto, afecto y cuerpo (cf. *Lauda et letare*).

³⁰ *Homo quidam erat*, pars 2: *sermo*.

El Verbo Encarnado es otro eje fundamental. Está especialmente presente el tema del reinado de Cristo, tratado, sobre todo, en el *Ecce rex*,³¹ donde Santo Tomás quiere mostrar que Cristo es un rey grande, pero amigo, que viene manso; un rey de y para todos, pero especialmente del hombre, por ser *imago* suya y por el amor particular que le tiene. La contracara de este reinado está expresada en su famosa respuesta al crucifijo que aprobaba sus escritos: *nihil nisi Te, Domine*. Ante el dominio total de Cristo sobre la propia vida, solo cabe ser su amigable servidor, teniendo todo lo demás como nada. Además, pueden verse los grandes temas cristológicos:

La conveniencia de la Encarnación, por ejemplo, en el *Veniet desideratus*:

La venida del Salvador era necesaria por tres razones: primero, porque el mundo era imperfecto en muchos aspectos; segundo, porque el hombre fue arrojado de su propio honor vilmente; y tercero, porque Dios estaba ofendido contra el hombre admirablemente. Por tanto, vino para atribuir al universo el más alto grado de dignidad, para reconducir al hombre hacia el

³¹ Cf. J. Leclercq, "Le sermon sur la royauté du Christ au moyen age". *AHDL*, vol. 14, (1945): 143-180. Aparece en otros: *Petite et accipietis*: "Lo segundo que nos debe mover a pedir es la suma liberalidad de Cristo. Él mismo es el distribuidor más generoso de todos los bienes, a quien se significa mediante el rey Asuero, acerca del cual se lee lo que le dijo a la reina Ester: 'si me pidieras la mitad de mi reino, te lo daría'. Este no da una parte de su reino a sus amigos, sino la totalidad. Aquel reinó sobre 120 provincias, este reina sobre todo el mundo. Por tanto, es más que Asuero"; *Veniet desideratus*: "Cristo vino para que Él mismo fuera un único rey que impera al unvierso, cuyo dominio fuera universal, de imperio universal, cuyo reino fuera eterno"; *Osanna filio David*: "(el género humano) necesitaba salvación debido a la opresión de los enemigos. [...] Cristo quiso ser llamado rey, para que se designara su potestad por la que liberase al mundo"; *Homo quidam fecit*: "algunos han asumido el propósito de venir a Dios en el bautismo; han renunciado al diablo y a todas sus pompas. Ahora necesitan a alguien que los instruya, los guíe y los haga familiares del Rey". En el *Inveni David* muestra cómo el Señor ha encontrado a San Nicolás y lo ungió con su óleo santo. El óleo es la gracia que sana y eleva al hombre perfeccionándolo con el triple *munera Christi*. Y explica que lo propio del rey es la misericordia, la benignidad y la piedad, tan característica de este Santo. La santidad misma es cierto reinado afirma en el *Beata gens*: "todos (los santos) son reyes". El camino a la santidad es el camino de la Cruz: "por el madero soy conducido hacia el reinado de Cristo" (*Germinet terra*).

estado propio del hombre, y para quitar la ofensa entre el hombre y Dios³².

En el mismo *sermo*, entre otros, aparece la cuestión de la unión hipostática:

En el universo faltaba un grado de unión más admirable que el resto. Porque en el universo hay cuatro clases de unión: la primera, de lo corruptible con lo corruptible, como en las cosas naturales. La segunda, de lo corruptible con lo incorruptible, como en los hombres. La tercera, de lo incorruptible con lo incorruptible, como en las cosas espirituales, de la esencia y la potencia. La cuarta, sin embargo, faltaba, a saber, la de lo temporal y lo eterno. Pues bien, esta unión fue hecha cuando *el Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros*, como dice Jn 1, 14; cuando *se despojó de sí mismo*, etc., como dice Flp 2, 7; es decir, cuando *el rey de Israel cambió de hábito*, como se dice en 1 Re 22, 30; e Is 43, 19 dice: *he aquí, hago nuevas todas las cosas*.³³

Estrechamente ligado a lo anterior, el tema de las dos naturalezas y la *communicatio idiomatum* es referido, especialmente, al explicar la expresión “*homo quidam*” en los sermones homónimos:

Hay que fijarse en quién es ese hombre [que hizo una gran cena; cf. Lc 14, 16]. Digo que este hombre es el Hijo de Dios, que es verdaderamente hombre en vista de la verdad de la naturaleza asumida [...] Este hombre es el verdadero Dios (*Homo quidam*

³² En el *Emitte Spiritum*, aparece la falta de necesidad absoluta de la venida del Espíritu y, en cambio, su razonabilidad o conveniencia: “No hay necesidad en la misión del Espíritu Santo [...] ¿Cuál es entonces la razón de la misión del Espíritu Santo? Digo: nuestra carencia [...] Así, el Espíritu Santo no es enviado por necesidad de su parte, sino para nuestro beneficio”. Finalmente, la tesis de la conveniencia aparece, a su vez, a lo largo de todo el *Germinet terra*, donde vemos lo adecuado que fue para nuestro remedio la medicina que la Providencia dispuso en Cristo y la Virgen, su Madre.

³³ Cf. “Toda la naturaleza humana debe derramar abundancia de gozos espirituales, mientras se ve unida por el divino consorcio. En efecto, la que fuera en algún tiempo *desierta e infranqueable* [Sal 63, 2; Is 35, 1] a causa de la aridez de la gracia celeste, ahora fue hecha capaz de producir flores y germinar, puesto que fue asumida por el Hijo de Dios en la unidad del supuesto” *Lauda et letare*.

fecit). Se trata de la persona del Señor, donde dice *un hombre* [Lc 16, 1]. Este hombre es Dios. Aunque Dios, en lo que se refiere a la naturaleza humana, es verdaderamente un hombre, sin embargo, no puede ser circunscripto o comprendido con respecto a su naturaleza divina. Y no obstante, aquí se le llama hombre en cuanto a su naturaleza divina (*Homo quidam erat*)³⁴.

También, la plenitud de gracia y ciencia en Cristo (sobre todo, en *Homo quidam fecit* y el *Puer Iesus*), su potestad judicial, su mediación entre Dios y los hombres, alguna de sus virtudes como la mansedumbre (en el ya nombrado *Ecce rex*), su novedad (nueva concepción, nacimiento, sufrimiento, resurrección y ascensión dice el *Emitte Spiritum*; nuevo Adán según el *Germinet terra*), sus misterios (la Pasión es saboreada en el *Homo quidam fecit*;³⁵ como dijimos, las siete palabras son comentadas en el *Germinet terra*, cuya *collatio* es sobre la Exaltación), su crecimiento en edad, sabiduría y gracia (*Puer Iesus*), algunas herejías (Arrio, *filioque*, etc.), etc.

Otro lugar central, y cuyo tratamiento es único en todo el *corpus* del Aquinate, es el de la Bienaventurada Virgen. Dos sermones son expresamente acerca de ella: el *Lux orta* y el *Germinet terra*. En relación al primero, Santo Tomás se esfuerza por ofrecer 12 sentidos de la palabra “luz” para aplicárselos a María. Además explica que, si la Virgen es *Theotókos*, es también madre de las virtudes que tienen a Dios por objeto, de tal manera que ella es madre de la vida espiritual, que no consiste en otra cosa que la unión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo por la fe, esperanza y

³⁴ Cf. “Hay un único viñador de esta viña y campo, a saber, Cristo. *Yo soy la vid verdadera*, dice en cuanto hombre, y *mi Padre es el viñador* [Jn 15, 1]; y yo en cuanto Dios soy viñador con Él” *Exiit qui seminat*. “Abraham es recomendado por la santidad, y así como Cristo, según el Espíritu, es semilla de Dios, así también, según la carne, es semilla de Abraham” *Germinet terra*.

³⁵ “¿Qué hay más delicioso que recordar que el hombre es redimido por la sangre de Cristo?”. Cf. *Germinet terra, collatio*: “El deleite de la Cruz no es un verdadero deleite, porque allí hay más de amargura que de deleite. [...] Sin embargo, el madero de la cruz tuvo la belleza de la amargura. [...] Este agujón de amargura se convierte en dulzura”.

caridad. Como dice Bernardo: “Si algo hay de virtud en nosotros, si algo de salvación y gracia, conocemos que redundando todo desde aquella que abundaba en delicias”.³⁶

En relación al segundo, todo el sermón está fundamentado en el hecho de que la Providencia ha dispuesto convenientemente una doble medicina desde la tierra: la hierba verde (Virgen) y el árbol pomífero (Cruz). El misterio de María está unido al de Cristo y solo se esclarece a la luz de éste (recordemos que la mariología de Santo Tomás en la *Summa Theologiae*, si podemos hablar así, está inserta en el contexto de la concepción de Cristo y se entiende gracias a Él). A lo largo del *sermo* se ve muy bien cómo cada virtud o gracia que poseyó María, fue decentemente dispuesta por el Padre según lo que proveyó para su Hijo y para todos los hombres y nuestra salvación.

De San Bernardo, especialmente presente aquí, son las citas más largas de todos los sermones. En el *Puer Jesus* quiere proponer la meditación de María en el corazón (fructífera, completa y profunda) como ejemplo para su auditorio de teólogos,³⁷ por lo que suponemos que él mismo la tenía como modelo. Y en el *Petite et accipietis* Santo Tomás comienza el *Prothema* así: “San Jerónimo dice que la oración del Señor debe preceder todas nuestras obras [...]. Y yo añado a esto: la salutación angélica. Y, por esto, antes, diremos primero un Padre Nuestro y un Ave María”.

4. Conclusión: Tomás Predicador, el auténtico

Podríamos seguir nombrando otros tantos núcleos temáticos, como el *amor sui*, la triple concupiscencia según San Juan, la triple sabiduría según Santiago y la doctrina patrístico-monástica

³⁶ Citado en *Lux orta*.

³⁷ En el *Beatus vir*, hablando de la magnitud de los milagros de San Nicolás (a quien apodaban “el taumaturgo”), Santo Tomás quiere agregar a María, en quien se dio el *miraculum miraculorum*, a saber, la Encarnación del Verbo y la Maternidad de una Virgen.

de los vicios capitales (aparece, sobre todo, la vanagloria y sus hijas), o toda una serie de virtudes (la humildad, por ejemplo) que, siguiendo el *Abjiciamus opera*, invitan a detestar el pecado y los vicios y revestirse del hombre nuevo según la mente para amar a Dios devotamente sobre todo y al prójimo con misericordia, etc. Pero queríamos finalizar nuestra comunicación con el tema de la predicación. Tomás predicador se goza en la palabra: “cuánto es el deleite, cuánta es la delicia, cuánta es la suavidad en las palabras celestiales de la sabiduría” (*Coelum et terra*). Sobre todo tres puntos remarca Santo Tomás acerca de la predicación, uno negativo y dos positivos, perfectamente aplicables a su persona:

1. No ser un falso profeta. El pseudo-predicador es el que adultera la palabra, “quien no busca generar la prole espiritual, sino que solo busca el lucro temporal o la vanagloria” (*Attendite a falsis*): “dice Crisóstomo que muchos sacerdotes no se preocupan de qué modo vive el pueblo, sino de qué modo ofrenda” (*idem*). Son los hipócritas que no obran lo que predicán, sino que tienen doblez y murmuran, parecen ovejas, pero son lobos. Son pastores que se aman a sí mismos desde las ovejas y no a las ovejas por Cristo mismo. “El predicador no debe predicar a otros lo que él mismo no hace. [...] Quien quiera predicar debe dejar atrás [...] la codicia del siglo”³⁸ (*Exiit qui seminat*). Este predicador, aunque suene armónico, no obstante, dispersa, porque “desvía de lo que enseña la Iglesia” (*Attendite*) y no se inspira en el Espíritu Santo, sino en su propio juicio o el de otros. “En cambio, dice Santo Tomás, tratan rectamente quienes tratan la palabra de verdad para que Dios sea glorificado y el prójimo sea

³⁸ Hay un profundo vínculo entre la pobreza, tan propia de la Orden Mendicante, y la predicación. Cf. *S. Th.* III, q. 40, a. 3.

edificado” (*Lux orta*).³⁹ Este primer punto corresponde a la primera salida necesaria para el predicador propuesta en *Exiit qui seminat*: desde el pecado hacia la Pasión.

2. La familiaridad con Dios, especialmente con el Espíritu Santo. Es el Espíritu⁴⁰ el que sondea las profundidades misteriosas del corazón divino, al cual accede el predicador por medio de la oración contemplativa. La sabiduría es una *sapida scientia*, que se aprende más padeciendo la acción de las Personas divinas mediante la caridad,⁴¹ que esforzándose racionalmente en el estudio. Se trata de un “conocimiento casi experimental”,⁴² un diálogo del corazón humano que toca (*tangere Deum*, decía San Agustín) el corazón de Dios, como nos enseña Juan *in sinu Iesu*.⁴³ Para ser sabio, aconseja el *Puer Iesus*, hay que escuchar. Este punto corresponde a la segunda salida: del mundo hacia la contemplación religiosa.

3. *Contemplata aliis tradere*: Como dice el *Puer Iesus*:

También debe adquirir sabiduría el hombre compartiendo con otros [*in dulcedine societatis quaerere veritatem*, decía San

³⁹ Es lo que Tomás pide al comenzar el *Beata gens*: “rogaremos a Dios [...] me dé algo digno para decir, que sea para su honor y la de todos los santos, y para salvación de nuestras almas”.

⁴⁰ En el *Prothema* del *Emitte Spiritum* Santo Tomás invoca al Espíritu, que conoce el sentido de la verdad de Dios, para que le permita hablar correcta y abundantemente. Y el Espíritu, dice, es enviado visiblemente “para mover nuestros afectos a fin de dirigirlos hacia los secretos celestiales”.

⁴¹ “Cuando las personas se hacen más amorosas, llegan a conocer mejor la voluntad de Dios. [...] Dios revela sus secretos a sus amigos [...] a través de la sabiduría llegan a conocer a Dios [...] el entendimiento de la verdad es del Espíritu Santo” *Emitte Spiritum, collatio*. “El tercer grado de esta enseñanza [divina] es que inmuta el afecto mediante la dilección [...] El alma de San Martín, cuyos padre y madre eran gentiles, no experimentaba sino las cosas espirituales, y fue tan educado, que produjo el libro acerca de la Trinidad” *Beatus vir*.

⁴² *In Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3.

⁴³ Cf. *In Io.* 13, lect. 4. Santo Tomás le propone a su auditorio de predicadores, en el *Germinet terra*, contemplar el costado abierto de Cristo crucificado y aprender de Aquel Maestro que enseñaba fe, prudencia, paciencia, devoción, trato humano, etc., desde la cátedra de la Cruz. Cf. *Beatus vir*; *Puer Iesus*.

Alberto]. Por eso dice el Sabio: *he aprendido sin engaño, y comunico sin envidia* [Sab 7, 13]. Cualquiera puede experimentar que nadie puede avanzar tan bien en la sabiduría como al compartir con otros lo que él sabe. Esto es incluso algo debido, que el hombre responda a los otros de lo que llegó a saber.

Este punto corresponde a la tercera salida: “de lo oculto de la contemplación a lo público de la predicación, pues el predicador antes debe sacar en la contemplación lo que derramará⁴⁴ luego en la predicación”. “Esta salida, continúa Tomás, es muy semejante a la salida del Salvador desde el secreto del Padre hacia el público de la visibilidad” (*Emitte Spiritum, collatio*), de tal manera que el predicador, como recordaba Benedicto XVI, es un *cooperator veritatis*.⁴⁵ En este sentido, el mismo Tomás, predicador, entendía la misión de su vida en sintonía con la misión del Verbo encarnado: “para esto he venido al mundo, a dar testimonio de la verdad”.⁴⁶

Referencias bibliográficas

Bataillon, L.-J. "Approaches to the Study of Medieval Sermons". *Leeds Studies in English* 11 (1980): 19-35.

Bataillon, L.-J. "Le sermon inédit de saint Thomas, *Homo quidam fecit cenam magnam*: Introduction et édition". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983): 353-68.

⁴⁴ Cf. *Osanna Filio David*: “Cristo tuvo ministros [...] Apóstoles que recibieron el oficio de la predicación y la salvación. [...] todo el coro de los que predicán debe ser a causa de la dilección de Dios y del prójimo; o a causa de la vida activa y contemplativa, que deben tener, porque ‘es preciso que contemplando saquen lo que derraman predicando’, como dice Gregorio”.

⁴⁵ Cf. *Homo quidam erat*: “Dios quiso encomendar a algunos para ser administradores por liberalidad. Dios quiso que la bondad de una cosa se traslade a otras cosas. Dionisio dice que nada es más divino que hacerse cooperador de Dios [*De coelest. Hierarch. c. III*], y cuando predicas para la salvación del alma o haces otras cosas buenas, entonces cooperas con Dios”.

⁴⁶ Citado en *Summa Contra Gentiles* I, c. 1, n. 4. Tanto en esta obra (I, c. 2, n. 2) como en el *Homo quidam erat*, Santo Tomás hace suyas las palabras de Hilario, como antes lo hacía su padre Domingo: “Padre todopoderoso, soy consciente de que te debo este oficio privilegiado de mi vida, para que cada palabra y pensamiento mío hable de Tí”.

- Bataillon, L.-J. "Les sermons attribués à saint Thomas: Questions d'authenticité", en *Thomas von Aquin*, editado por Albert Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 19, 325-41. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- Bataillon, L.-J. "Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle", en *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, editado por K. Walsh y D. Wood, *Studies in Church History*. Oxford: Subsidia 4, 1985.
- Bataillon, L.-J. "Un sermon de saint Thomas d'Aquin sur la parabole du festin". *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974) : 451-56.
- Bériou, N. "Le Père Bataillon et les 'maîtres de la parole': des sermons de Thomas d'Aquin à l'histoire de la prédication médiévale". *Medieval Sermon Studies* 54 (2010) : 9-26.
- Boland, V. "St. Thomas's Sermon *Puer Jesus*: A Neglected Source for His Understanding of Teaching and Learning". *New Blackfriars*, 88/1016 (2007): 457-470.
- Cantor, P. *Verbum abbreviatum*, ed. Monique Boutry, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 196. Turnhout: Brepols, 2004.
- Delcorno, C. "La Predicazione del Duecento e i Sermones di Tommaso d'Aquino". *Memorie Domenicane*, 46 (2015): 529-531.
- De Tocco, G. *Vita S. Thomae Aquinatis*, en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer. Tolosae: Extrait de la "Revue thomiste", 1913.
- Gainé, S. F. "Review of Randall B. Smith, Reading the Sermons of Thomas Aquinas: A Beginner's Guide". *Scottish Journal of Theology*, 73 (1) (2017): 78-79.
- Gilson, É. *Les Idées et les Lettres*. Paris: Vrin, 1955.
- Hoogland, M.-R. *The Fathers of the Church. Mediaeval continuation*, Vol. 11: *Thomas Aquinas. The Academic Sermons*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.
- Hoogland, M.-R. *Thomas van Aquino. De Academische Preken*. Parthenon: Thomas Instituut, 2015.
- Kwasniewski, P. A. "Aquinas's Sermon for the Feast of Pentecost: A Rare Glimpse of Thomas the Preaching Friar". *Faith and Reason*, 30/1-2 (2005): 99-139
- Kwasniewski, P. A. "A Tale of Two Wonderworkers: St. Nicholas of Myra in the Writings and Life of St. Thomas Aquinas". *Angelicum*, 82/1 (2005): 19-43.
- Kwasniewski, P. A. "Thomas Aquinas, Sermon on the Feast of Saint Nicholas: *Inueni David serum meum*". *Angelicum*, 82/1 (2005): 44-53.
- Leclercq, J. "Le sermon sur la royauté du Christ au moyen age". *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 14 (1943-1945) : 143-180.
- Pablo VI et al., *Constitución Dogmática sobre la Iglesia: Lumen Gentium*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Pandolfi, C. y Carbone, G. M. *I sermoni (Sermones) e le due lezioni inaugurali (Principia)*. Bologna: Studio Domenicano, 2003.
- Pinckaers, S. T. "Un sermon inédit de saint Thomas: *Homo quidam fecit cenam magnam*". *Sources* 12 (1986) : 9-22.

- Ramírez, S. *Introducción General a la Suma Teológica*. Madrid: BAC, 1947.
- Roszak, P. “La hipocresía y sus peligros. El sermón *Attendite a falsis* de Tomás de Aquino”. *Scripta Theologica* Vol. 44 (2012): 583-611.
- Smith, R. B., “How to read a Sermon by Thomas Aquinas”. *Nova et vetera*, Vol. 10, nº3 (2012): 775-804.
- Smith, R. B. *Reading the Sermons of Thomas Aquinas: A Beginner’s Guide*. Steubenville: Emmaus Press, 2016.
- Ten Klooster, A. *Thomas Aquinas on the Beatitudes. Reading Matthew, Disputing Grace and Virtue, Preaching Happiness*. Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018.
- Tomás de Aquino. *Opera omnia, Corpus thomisticum*, coord. por Enrique Alarcón, <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Tomás de Aquino. *Opera omnia*, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Cura et studio Fratrum Praedicatorum, Tomus XLIV, 1: *Sermones*, edidit L.-J. Bataillon. Roma-París: Commissio Leonina-Cerf, 2014.
- Torrell, J.-P. *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Torrell, J.-P. “La pratique pastorale d’un théologien du XIIIe siècle: Thomas d’Aquin prédicateur”. *Revue Thomiste* 82 (1982): 213-245.
- Torrell, J.-P. *Sermons*. Paris: Cerf, 2014.

El autor

Juan Ignacio Fernández Ruiz es Bachiller, Profesor y Licenciado en Filosofía por la UNSTA-CEOP, profesor adjunto de Estética, Antropología Filosófica, Epistemología, Filosofía General y Metodología de la Investigación en la UCALP (Argentina) y profesor en la Diplomatura en Pensamiento Tomista de la UFASTA (Argentina).

juanfernandezruiz@ufasta.edu.ar



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 delle filosofa 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 nº 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, "Avicenna 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 delle 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. *Tomas 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