



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 II

Fernando Gabriel Martín De Blassi
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú
fmartin@pucp.edu.pe

Sumario

1. A manera de presentación
2. El Proemio y la noción de *orden* inherente al concepto de *causa*
3. La eficiencia del influjo de la causa primera
4. Causalidad y orden suprasensible
5. Consideraciones finales

Resumen:

El presente artículo continúa, como segunda parte, el estudio acometido sobre los modelos de causalidad presentes en el comentario de Tomás de Aquino al *Liber de causis*, cuya exposición fue publicada en el volumen anterior de *Scripta Mediaevalia*. Para la dilucidación de la materia escogida, la exposición se organizará en función de tres unidades de sentido, que son las siguientes: (1) dar cuenta de las posiciones fundamentales que

subyacen al *Proemio* del comentario al *Liber de causis*, (2) explicitar el estatuto fundamental de la causalidad primera como causa eficiente, (3) determinar en qué sentido el orden de las naturalezas inteligibles no atenta contra la trascendencia de la causalidad primera.

Palabras clave: causalidad, creación, eficiencia, influencia, Tomás de Aquino.

Abstract:

This article continues, as a second part, the study undertaken on the models of causality present in Thomas Aquinas's commentary on *Liber de causis*, whose exposition was published in the previous volume of *Scripta Mediaevalia*. For the elucidation of the chosen subject, the exposition will be organized according to three units of meaning, which are the following: (1) give an account of the fundamental positions that underlie the Proem of the commentary on the *Liber de causis*, (2) explain the fundamental statute of first causality as an efficient cause, (3) determine in what sense the order of intelligible natures does not threaten the transcendence of first causality.

Keywords: causality, creation, efficiency, influence, Thomas Aquinas.

*In memoriam Laura Corso de Estrada,
cuya enseñanza me orientó
en la contemplación de las causas primeras*

1. A manera de presentación

El presente artículo continúa, como segunda parte, el estudio acometido sobre los modelos de causalidad presentes en el comentario de Tomás de Aquino al *Liber de causis* (=Ldc), cuya exposición fue publicada en el volumen anterior de *Scripta Mediaevalia*.¹

Según afirma A. de Libera, en su *Expositio super Librum de causis* (=In Ldc), Tomás

¹ Cfr. F. Martin De Blassi, “Modelos de causalidad en Tomás de Aquino: análisis e interpretación en el contexto filosófico de la *Expositio super librum de causis*”, *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 17-2 (2024): 119-145. Doi: <https://doi.org/10.48162/rev.35.043>.

de Aquino provoca en cierto sentido una “revolución copernicana” dentro de la historia del filosofar, al punto tal que dicha revolución implica un cambio de paradigma en la concepción misma de la esencia de la filosofía. Sucede que, para este especialista, Tomás se comporta como el primer historiador de la filosofía tardo-antigua en un sentido filológico. El Aquinate conoce, por cierto, el verdadero origen del *Ldc*: la *Elementatio Theologica* (= *ETH*) de Proclo, que él puede leer en la traducción latina proveída por Guillermo de Moerbeke. De allí que la obra del Aquinate no sea una mera paráfrasis del texto comentado, sino que consista en un estudio que comprende la *divisio textus*, las *dubia circa litteram*, alternadas a su vez con digresiones y síntesis doctrinales introducidas por lo que *sciendum est* o bien por lo que se obtiene *ad cuius evidentiam*, según el método habitual desarrollado a la sazón en las *expositiones* literales. Por otra parte, la intención del Aquinate es precisa, lo cual refleja la elección de los tres instrumentos de trabajo. Se trata de comparar tres textos fundamentales de la tradición filosófica: la fuente principal del comentario, el *Ldc* propiamente dicho, junto con *ETH* de Proclo y el *De divinis nominibus* (= *De div. nom.*) del Pseudo Dionisio Areopagita. Es una exégesis de carácter filosófico, teológico, pero también de índole filológica.²

En este sentido, Cornelio Fabro señala que si bien el método del juvenil comentario al *De div. nom.* y el del comentario maduro al *LdC* se atienen a dar cuenta del contenido literal de sendas obras (*expositio*), mientras que en el comentario a la obra del Pseudo Dionisio Tomás no abandona nunca la letra del texto, el comentario al *LdC*, por su parte, forma un tratado íntegro de metafísica, repleto de continuas cuestiones y comparaciones doctrinales.³

Ahora bien, según se ha desarrollado en la primera parte de esta investigación,⁴ el *Ldc* intenta explicar la constitución de todo lo real mediante la concatenación de potencias causales a partir de una causa primera y absoluta en sentido creador. El propósito mismo del *Ldc* consiste en exponer el orden, la jerarquía y las relaciones que gobiernan los distintos niveles de causalidad en el universo. A su vez, plantea una reflexión de lo real sobre las potencias mediadoras en relación con un orden dinámico de causas, que se corresponde con

² Cfr. A. de Libera, “Albert le Grand et Thomas d’Aquin interprètes du *Liber de causis*”, *Rev. Sc. ph. th.* 74 (1990): 347-349.

³ Cfr. C. Fabro, *Participation et Causalité selon S. Thomas d’Aquin* (Louvain: Publications Universitaires, 1961), p. 223, n. 91.

⁴ Cfr. Martin De Blassi, “Modelos de causalidad en Tomás de Aquino...”, pp. 130-141.

el orden ontológico de los seres. La ciencia que se ocupa de este orden etiológico es la más divina por ser la más elevada. Y tiene como tarea explicar la serie interna de las causas, en consonancia con los grados de perfección que las cosas tienen en el universo. De allí que el tema de la unidad causal sea un eje transversal, que atraviesa la composición del *Ldc*, como un aspecto fundamental que establece el todo de lo real o bien como un principio para dilucidar la unidad misma del universo como un todo con sus diversas partes.

Entretanto, la intención última de Tomás, al acercarse a esta teoría neoplatónica sobre la causalidad,⁵ es indudablemente explicar la creación aduciendo que, si Dios es causa primera, ello no implica una emanación necesaria de las creaturas. Para la dilucidación de tales presupuestos teóricos, el presente artículo se organizará en función de tres unidades de sentido, que son las siguientes: (1) dar cuenta de las posiciones fundamentales que subyacen al *Proemio* del comentario al *Ldc*, (2) explicitar el estatuto fundamental de la causalidad primera como causa eficiente, (3) determinar en qué sentido el orden de las naturalezas inteligibles no atenta contra la trascendencia de la causalidad primera.

2. El Proemio y la noción de *orden* inherente al concepto de *causa*

Ya en el Proemio, el Aquinate abre su comentario, sobre la base de la autoridad aristotélica, afirmando que la felicidad humana corresponde a la operación más elevada que posee el hombre. Siendo que la inteligencia es la facultad suprema que el ser humano tiene, su operación perfecta consistirá entonces en el conocimiento de lo óptimo inteligible.⁶ Tomás señala que el conocimiento humano procede de lo particular que cae bajo el sentido y que, por lo tanto, en el hombre, los efectos son conocidos antes que las causas porque, en el orden de la experiencia, el hombre conoce primero los efectos y luego se eleva al conocimiento de las causas universales e inteligibles de las que tales efectos proceden. Sin embargo, el

⁵ Escrito hacia la primera mitad de 1272, el comentario de Tomás de Aquino al *Ldc* es una de las últimas obras del Aquinate y presenta su valoración madura de la tradición neoplatónica, cfr. Thomas d'Aquin, *Super librum de causis expositio*, éd. par H.-D. Saffrey (Paris: Vrin, 2002), xxxiii-xxxvi.

⁶ Cfr. *In Ldc*, Proem., 1, p. 37; ed. Saffrey, p. 1, 1-6; ed. Pera, l. 1, 1. Cito, en primer lugar, según la paginación y estructuración que presenta la meritísima traducción elaborada por J. Cruz Cruz: Sto. Tomás de Aquino, *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz (Pamplona: EUNSA, 2000); en segundo lugar, ubico los pasajes en referencia a la paginación de la ed. crítica establecida por H.-D. Saffrey (*vide n. 5*) y, en tercer lugar, los registro de acuerdo con la ed. Pera: S. Thomae Aquinatis, *In librum de causis expositio*, cura et studio C. Pera (Romae: Marietti, 1955). Para el resto de las ediciones y versiones modernas que se han tenido a la vista, tanto del *Liber* como del comentario tomasiano, ver al final la Bibliografía).

Aquinate sostiene que todo efecto es conocido por su causa, esto quiere decir que, si no fuera por la operación que esta última influye sobre el efecto, nada de lo causado podría ser conocido.⁷

Ahora bien, al hilo de estos razonamientos, aun cuando las primeras causas sean menos conocidas, en rigor, son los entes verdaderos en grado máximo porque de ellas provienen la esencia y la verdad de todo lo demás. De allí que, *simpliciter*, sean objetos de naturaleza óptima a la vez que posean una potencia máximamente inteligible.⁸ Por consiguiente, la felicidad más apropiada para el hombre, que él puede alcanzar en esta vida y perfeccionar en la futura, consiste en la contemplación de las causas primeras, objetos inteligibles adecuados a la potencia espiritual que el hombre posee y que es capaz de desarrollar.⁹ De hecho, aunque sea poco lo que pueda saberse de las causas mentadas, siempre su conocimiento será, en razón de su misma dignidad, más amado que lo mucho que pueda conocerse de las realidades inferiores.¹⁰

Seguidamente, Tomás asevera que el testimonio de los filósofos se muestra en consonancia con las afirmaciones ya declaradas, puesto que la contemplación que ellos buscaban alcanzar a través del conocimiento de las cosas se orientaba, como última finalidad, al conocimiento de las causas primeras, a cuya atención “dedicaban el último período de su vida”.¹¹ En efecto, la tradición filosófica da cuenta de que el itinerario especulativo comienza por la Lógica, por la que se aprende el método propio de las ciencias. Sigue por las Matemáticas; continúa su derrotero con el estudio de la Filosofía Natural que, por basarse en la experiencia, necesita de tiempo. En cuarto lugar, el estudio se atiene a la consideración de la Filosofía Moral y, únicamente hacia el final de este programa, el examen de las causas primeras remata en la ciencia divina, dado que su conocimiento trasciende la imaginación y reclama, por parte de la inteligencia, el valor de universalidad necesario para el correcto desarrollo del género de ciencia propuesto, conviene a saber, el metafísico.¹²

⁷ Cfr. *In Ldc*, Proem., 2, p. 37; ed. Saffrey, p. 1, 6-11; ed. Pera, l. 1, 2.

⁸ Cfr. *In II Met.*, lect. 2, n. 289-298.

⁹ Cfr. *In Ldc*, Proem., 3-5, p. 37; ed. Saffrey, p. 1, 11-p. 2, 13; ed. Pera, l. 1, 3-5.

¹⁰ Cfr. Aristóteles, *De part. an.*, c. 5, 644 b 32-34.

¹¹ *In Ldc*, Proem. 7, p. 38; ed. Saffrey, p. 2, 17-18: “cuius considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent”; ed. Pera, l. 1, 7-8. Nótese el profundo sentido autobiográfico que entraña este asentimiento de Tomás en relación con el programa de una vida filosófica, siendo que él está elaborando el comentario, precisamente, durante los últimos años de su vida terrena.

¹² Cfr. *In VI Eth.*, lect. 7, n. 1211.

El Aquinate cierra el Proemio aseverando que el objetivo primordial del *Ldc* estriba en determinar cuáles sean las primeras causas de las cosas. Dado que el sentido de causa entraña un orden determinado y que, en las causas, el orden es recíproco, Tomás concluye que el *Ldc* propone como principio fundamental de todo el tratado una proposición que fundamenta el orden causal en cuanto tal. Esta proposición, que es la primera y que será objeto de análisis del apartado subsiguiente del presente artículo, reza como sigue: “Toda causa primera influye más en su efecto que la causa universal segunda”.¹³

Establecidas las determinaciones precedentes, es posible advertir ahora cómo es que un pasaje concreto del juvenil comentario al *De div. nom.* (= *In de div. nom.*) muestra que estas tesis inaugurales, esbozadas por el Aquinate para emprender su comentario maduro al *Ldc*, ya se encuentran *in nuce* en aquella obra. La *lectio* cuarta del comentario al cp. VII versa sobre el modo en que Dios puede ser conocido. Se trata, de hecho, de una inquietud no sólo relevante, porque en ella se basa todo conocimiento humano verdadero sino, por lo mismo, difícil porque Dios no es captado ni de manera inteligible ni tampoco sensible, en la medida en que se halla por encima de todo lo inteligible, de todo lo sensible y de todos los entes existentes. Ahora bien, el conocimiento humano se realiza o bien de modo inteligible o bien sensible, de allí que se suscite la dificultad relativa al modo en que el ser humano podría conocer si quiera algo de la esencia divina.

Tomás interpreta que la aporía en cuestión puede resolverse según el siguiente razonamiento. Dice que a Dios no se lo conoce según su naturaleza pues ninguna operación finita puede convenir con esa realidad, que excede la razón y la mente humanas. A Dios se lo conoce como orden del universo, propuesto en la misma universalidad con que se dispone, de acuerdo con un primer principio, la concatenación de entidades subsistentes. De allí que el universo creado por Dios posea, en imagen y en una asimilación imperfecta, los atributos que están contenidos eminentemente en la esencia divina. Estos últimos se comportan como los arquetipos lo hacen respecto de sus imágenes. De esta manera, el *ordo universalis*, que reina en lo creado, hace las veces de un camino por medio del cual el intelecto es capaz de ascender a Dios, que trasciende todos los entes.¹⁴

¹³ Cfr. *In Ldc*, Proem. 9, p. 39; ed. Saffrey, p. 3, 11-16; ed. Pera, l. 1, 10; *In Ldc*, Prop. 1, ed. Saffrey, p. 4, 1: “Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis”.

¹⁴ Cfr. *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 274, 727-729. Se cita de acuerdo con la ed. S. Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. de P. Pera et. al. (Taurini/Romae: Marietti, 1950).

Según arguye Tomás, el ascenso se da de acuerdo con tres modalidades. La primera de ellas es la primordial y se desarrolla en un sentido purgativo, esto es, para purificar el intelecto de todas aquellas nociones que no definen propiamente a Dios. Dice que semejante clase de conocimiento implica despojar a Dios de todos aquellos atributos que se dan en las creaturas. La segunda se acomete por vía de exceso, esto es, atribuyendo a Dios las perfecciones perceptibles en el mundo finito, pero en un grado sumo, esto quiere decir que no se priva Dios de los atributos porque en Él pudiese haber alguna imperfección sino, por el contrario, porque Él los posee de una manera tan excelente que exceden a aquella en que tales atributos se hallan en los seres creados. En tercer lugar, a Dios se lo conoce como causa de la que proceden todas las cosas creadas, a fin de que Él sea conocido como presente en todos sus efectos sin confundirse con ninguno de ellos, es decir, como excediéndolos a todos, incluso al más remoto.¹⁵

En sintonía con estas afirmaciones, Tomás continúa comentando que se asciende a Dios a partir del orden que reina en las creaturas, pero que Él no debe ser confundido con ninguno de los existentes sino que se lo debe comprender como causa de todo, en la medida en que Él está presente en todo, pero de manera causal, pues si bien no se lo conoce a partir de los atributos finitos que pudiesen predicarse de los entes, se entiende que Dios está no sólo sobre todas las cosas existentes, sino también sobre todas aquellas otras que el hombre es capaz de aprehender. De allí que, como sostiene el Aquinate: “La misma sabiduría divina es causa efectiva de todo, en cuanto que produce la cosa en el ser, y no sólo da el ser a las cosas sino también [produce] en las cosas el ser según un orden, en la medida en que las cosas se concatenan unas con otras en vista del fin último; y aún, es causa de la indisolubilidad de esta armonía y de este orden, que permanecen siempre, de cualquier manera que las cosas cambien”.¹⁶ Y añade que el modo como subsiste este orden responde al principio de que siempre lo último de lo superior toca lo supremo de lo inferior, siendo que así es obrada la belleza del universo en virtud de una concordia y armonía de todas las cosas, debido al orden y la proporción existentes en el todo.¹⁷

¹⁵ Cfr. *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 274, 729-731.

¹⁶ *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 275, 733: “Ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, in quantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, in quantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est causa indissolubilitatis huius concordiae et huius ordinis, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis”.

¹⁷ Cfr. *In de div. nom.*, cp. VII, l. IV, p. 275, 733.

De manera tal que, según lo analizado, ya en su *In de div. nom.*, el Aquinate considera que la noción de causa corresponde a una de las modalidades fundamentales por las cuales el espíritu humano tiene noticia de la suprema bondad divina, dado que la noción de causa entraña por sí misma la de orden. Esto último se advierte en la fijeza y prestancia reinantes en el todo del universo, compuesto de entidades subsistentes que van comunicando entre sí las perfecciones que derivan de la causa creadora primera. La indisolubilidad de todo este gran entramado de belleza es la garantía última de la continuidad existente en las perfecciones que dotan al universo de la bondad procedente de la causa primera, merced a la comunicación que hay de las potencias superiores e inferiores en virtud de una serie de causas segundas, por las cuales las respectivas entidades, mayores y menores, se entrelazan de manera armónica y sin que haya entre sí saltos ontológicos, salvo cuando se trata de sostener la trascendencia última de la causa creadora primera.

Puesto que la noción de creación implica la de una eficiencia en relación con la producción del ser de los entes, el apartado que sigue abordará este tópico, imprescindible para asegurar la preeminencia de la causa primera por sobre el influjo universal de las causas segundas.

3. La eficiencia del influjo de la causa primera

En primer lugar, el *Ldc* afirma que la causa primera actúa más comprensivamente y más potentemente como causa de una cosa que la causa próxima.¹⁸ Por esta razón, su actividad se adhiere con mayor influencia en la cosa que la actividad de la causa segunda. En relación con ello, la proposición primera del *Ldc* trata sobre la jerarquía y la acción unificada de las causas universales. Allí se lee que, cuanto mayor es una causa, más poder e intimidad posee su actividad.¹⁹

En su comentario a la proposición primera, Tomás observa que el sentido último de dicha afirmación se articula en función de tres premisas principales. Estas pretenden demostrar (1) que la causa primera influye más en el efecto que la segunda, (2) que la impresión de la causa primera se retira más tarde del efecto y (3) que el influjo de la causa

¹⁸ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 41; ed. Saffrey, p. 4, 1; ed. Pera, l. 1, 10.

¹⁹ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 44, 24; ed. Saffrey, p. 8, 6-p. 8, 21-23; Pera, l. 1, 29, 34.

primera se presenta antes sobre el efecto.²⁰ Ya en su comentario al libro IV de las *Sentencias*, Tomás sostiene que de la proposición primera del *Ldc* se sigue el hecho de que la causa primera imprime sobre el efecto una moción más intensa que aquella que ejerce la misma causa segunda sobre su efecto propio. De modo tal que, cuando la causa segunda deja de influir sobre el efecto, todavía queda aquel de la causa primera, así como, por ejemplo, si de un ente desaparece lo racional, queda lo vivo, y si desaparece esto último, queda el *esse*.²¹ En este sentido, O'Rourke considera que la causa primera es mucho más comprehensiva, simple y unificada. En la medida en que una causa es primera, ella se extiende sobre un número mayor de entes causados y su propio efecto es más común. Lo cual quiere decir que, cuanto más extensiva es la potencia de una causa, tanto más intensiva es su eficacia. Así, el ser es una causa más potente en el hombre que la causalidad de la vida o del pensamiento, toda vez que tales órdenes presuponen el ser, que los comprende y los dota de potencialidad para el desarrollo de su respectiva actividad.²²

Por lo que atañe a la exégesis desarrollada sobre la primera proposición del *Ldc*, el Aquinate interpreta lo siguiente en relación con la primera de las premisas aducidas más arriba. Dice que la causa primera influye más que la causa segunda por el hecho de que la operación por la cual la causa segunda provoca el efecto se debe, en última instancia, a la causa primera, quien auxilia a la segunda para que esta obre y produzca un efecto concomitante a ella. De allí que, en el orden de la operación, la causa primera preceda a la segunda, toda vez que esta recibe de aquella otra la potencia para obrar. De allí que el estatuto causal de la causa universal segunda responda al influjo de la causa primera, que se transmite al efecto a través de la causa segunda. Motivo por el cual, la causalidad propiamente dicha se funda antes en la causa primera que en la segunda. Lo primero es por naturaleza más perfecto; por consiguiente, la causa primera es mucho más causa del efecto que la causa segunda.²³

La segunda premisa afirma que la moción de la causa primera se retira más tarde del

²⁰ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 42, 14; ed. Saffrey, p. 5, 12-16; ed. Pera, l. 1, 14.

²¹ Cfr. *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, qc. 1, co.: "sicut dicitur prima propositione libri de causis, causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda. Unde quando causa secunda remouet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in causatum illud; sicut remoto remanet esse".

²² Cfr. F. O'Rourke, "Unity in Aquinas' Commentary on the *Liber de Causis*", in: J.-M. Narbonne & A. Reckermann, *Pensées de l' "Un" dans l'histoire de la philosophie* (Paris: Vrin, 2004), pp. 235-236.

²³ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 44, 23; ed. Saffrey, p. 6, 12-p. 7, 5; ed. Pera, l. 1, 23.

efecto. Para demostrar esta tesis, Tomás considera que, a mayor intensidad de un influjo, más enraizado se encuentra en aquello sobre lo que influye. La causa primera, debido a su perfección, imprime su influjo en el efecto con mayor intensidad que la causa segunda quien lo recibe, entretanto, de la causa primera. Sólo una vez que esta haya impreso su influencia en la segunda, esta última lo hace subsistir en el efecto. En consecuencia, la moción de la causa primera, por la cual ella opera y dota a los segundos de su influjo causal, está más enraizada en los efectos que las mociones de las causas segundas.²⁴

En cuanto al tercer punto, el Aquinate observa que la causa segunda obra sobre el efecto solamente debido a la capacidad de que la dota la causa primera. De allí que el efecto proceda únicamente por el influjo de la causa primera, cuya influencia es mucho más propia que la de la causa segunda, toda vez que la potencia de la causa primera hace posible que el efecto sea alcanzado por la potencia de la causa segunda. Luego, el efecto es alcanzado antes por la potencia de la causa primera. El Aquinate interpreta que, cuanto más perfecta es una potencia causal, a tantos más objetos se extiende. Y como lo que está presente en más objetos sobreviene en primer lugar y se retira en último lugar, la moción de la causa primera no sólo se extiende a más objetos que la potencia de la causa segunda, sino que también es lo primero en advenir y lo último en retirarse respecto de la influencia que ejerce sobre el efecto.²⁵

Ahora bien, el Aquinate prosigue el comentario a la proposición primera y se interroga a qué género de causas corresponden con mayor propiedad las premisas que han sido dilucidadas. Dice que ello es evidente en cualquier género de causas, si bien en cada uno esa influencia se muestra de una manera particular. Para ello alude a las causas formales y materiales. Sin embargo, pese a lo dicho, el Aquinate afirma seguidamente que tanto las causas materiales como las formales son susceptibles de ser reconducidas al ámbito propio de la causa eficiente, porque cuanto más primaria es una causa eficiente, a tantos más objetos extiende su potencia causal. Por eso, el efecto de la causa eficiente es más común que el de las otras.²⁶

En relación con esta interpretación desarrollada por el Aquinate, D'Ancona Costa explica que Tomás vincula la doctrina causal del *Ldc* con la tradición propiamente platónica, que sostiene que la causa posee por esencia aquello que, en el efecto, se da en un sentido

²⁴ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, pp. 44-45, 25-26; ed. Saffrey, p. 7, 17-22; ed. Pera, l. 1, 25-26.

²⁵ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 45, 27-29; ed. Saffrey, p. 7, 23-p. 8, 11; ed. Pera, l. 1, 27-29.

²⁶ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, pp. 45-46, 30-37; ed. Saffrey, p. 8, 12-9, 7; ed. Pera, l. 1, 30-37.

derivado. La especialista observa que tal es el presupuesto teórico de la proposición primera del *Ldc*. Ahora bien, según ha sido señalado, en la doctrina del *Ldc* Tomás considera la mayor potencia de la causa primera no sólo en el orden de la causa formal, sino también en el ámbito correspondiente al de una causalidad eficiente, esto es, al de aquella causa que versa sobre la real producción de los efectos y que, en rigor, se da primordialmente. Por su parte, la causa primera eficiente produce o mueve la causa que actúa en segundo lugar. De modo tal que el Aquinate asevera que el influjo causal corresponde, en un sentido propio, a la causa eficiente y, en un sentido derivado, a los otros géneros de causa. En efecto, la primacía de la causalidad eficiente se deriva a la causalidad formal en el sentido de la influencia que su potencia ejerce sobre los efectos procedentes de la causalidad eficiente. Pero no sólo se deriva a la causa formal, sino también a la material, por el hecho de que incluso los principios materiales de las cosas se derivan de las causas universales.²⁷

Cabría formular inmediatamente la siguiente pregunta: ¿en virtud de qué motivo Tomás aboga por la primacía de una causalidad eficiente? Precisamente, para garantizar el orden creatural que es dado por vía de creación. Él abona este postulado haciendo valer el hecho de que la eficacia de la causalidad primera se extiende a un mayor número de efectos, de modo que el influjo causal, que subyace a todo el resto de las causas, existe por una causa primera y fundante de todo el orden subsistente. Las causas segundas añaden a este proceder las disposiciones por las cuales las materias y las perfecciones se adecuan a cada uno de los efectos causados, así como la naturaleza se adecua a cada uno de los entes naturales mediante la colaboración de causas segundas.²⁸

En un sentido propio, cabe afirmar entonces que la precedencia, la mayor permanencia e intensidad de la causa primera corresponden al género de la causalidad eficiente. La causalidad formal depende de aquella y no a la inversa. En consonancia con este argumento, D'Ancona Costa muestra que, ya desde las primeras páginas del comentario, Tomás produce un redireccionamiento y una asimilación particular de la doctrina causal tal como la comprendía la tradición neoplatónica. Para esta especialista, el hecho de que Tomás afirme que la causa eficiente primera es anterior, más universal y permanente no significa tanto insertar la causalidad neoplatónica dentro de un marco aristotélico cuanto, más bien,

²⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, a cura di C. D'Ancona Costa (Milano: Rusconi, 1986), pp. 95-97.

²⁸ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 46, 38; ed. Saffrey, p. 9, 7-18; ed. Pera, l. 1, 38.

integrarla en la perspectiva de la creación. De modo tal que, si bien Tomás admite la idea esquemática platónica de una degradación en la comunicación de la potencia entre causa y efecto, no niega por ello la diferencia substancial que existe entre una y otro, diferencia implicada por cierto en la causalidad eficiente. Esto último comporta reconocer que causa y efecto son ontológicamente distintos.²⁹

De lo dicho se infiere que sólo la causa primera es creadora en sentido estricto; las otras, en cooperación con la causa primera, confieren cualidades a las creaturas. Operan de una manera tal que dependen de la causa primera. Así, el Aquinate remarca que Dios es la única causa de la existencia de todos los seres, pero que las causas universales influyen sobre géneros capaces de comunicar perfecciones específicas.³⁰ Y no sólo ello, sino que también la causa final deriva de la eficiente. Puesto que los fines son apetecidos en virtud del fin último universal, y el deseo por un fin particular se extingue antes que el deseo por aquel otro fin universal. Tomás sostiene que la razón de este orden es susceptible de ser reducida al de aquella que se da en la causa eficiente, por el hecho de que todo fin es causa en tanto que mueve la causa eficiente a obrar. Y como lo que tiene razón de moción, se ordena en última instancia a la potencialidad de la causa primera, la noción del fin que mueve sólo se explica por la moción que es capaz de ejercer la causa eficiente en vista de la consecución de tal fin.³¹

D'Ancona Costa afirma que, aun cuando en el comentario a la proposición I, Tomás no hable de creación, toda su exégesis está orientada a atribuir a Dios creador, causa eficiente primera y suprema, las notas propias de la causalidad neoplatónica. En este sentido, es dable afirmar que la lectura de Tomás sobre una primacía de la causalidad eficiente no es óbice para que el Aquinate intente introducir la doctrina causal neoplatónica en el marco de una causalidad eficiente y aplicarla, por tanto, a la relación creador-creatura. Según advierte D'Ancona Costa, la línea interpretativa que adopta el Aquinate, y que será constante a lo largo de todo el comentario, radica en examinar las tesis del *Ldc* fundándolas sobre la posición tradicional platónica, pero advirtiendo con la ayuda de la interpretación exegética, explícita o implícitamente, lo inaceptable de seguir a pie juntillas la teoría concerniente a la separación de las ideas.³²

²⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, p. 97.

³⁰ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 61, 77; ed. Saffrey, p. 21, 14-17; ed. Pera, l. 3, 77.

³¹ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, pp. 46-47, 39; ed. Saffrey, p. 9, 18-25; ed. Pera, l. 1, 39.

³² Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, p. 98.

Es así cómo la noción de influencia entra en juego en el andamiaje hermenéutico erigido por el Aquinate. El hecho de que la relación entre la causa y el efecto implique la comunicación de una influencia tanto mayor cuanto más primera es su causa, ello mismo significa poner la relación de causa y efecto dentro de los límites de la doctrina sobre la participación, noción que comporta a su vez la de una real producción del efecto y no la de una mera transmutación. Asimilando de este modo los temas fundamentales de la causalidad neoplatónica, Tomás introduce una real transformación de los presupuestos contenidos en el texto original del *Ldc*.³³

Al hilo de estas consideraciones, cabe señalar entonces que Tomás recibe de la doctrina causal neoplatónica la idea de una jerarquía entre causa y efecto, y entre causas más universales y menos universales. Pero la exégesis tomasiana interpreta que, si es primera la causa que está por encima de cualquier otra causa y que opera universalmente, esto vale primordialmente para la causa eficiente. Asimismo, la lectura tomasiana permite inferir que, si la influencia de la causa primera precede al de cada causa secundaria, es porque produce en el efecto aquella perfección que es presupuesto de cualquier otra y que, a su vez, no presupone ninguna otra: el ser. De manera tal que la causa primera eficiente es principio de todas las perfecciones participadas, puesto que Dios es la sola causa capaz de producir el ser, comunicando a su vez una semejanza a sí mismo.³⁴

Tomás declara que el influir es la *habitud* de cualquier causa, bien que cada una según su modo propio, dado que el sentido primero de causa denota la de una influencia relativa al ser del efecto.³⁵ Ahora bien, en sentido estricto, el influjo causal remite en última instancia a la donación del ser de parte de Dios, esto es, la creación. De allí que la creación sea la influencia misma del agente primero,³⁶ que consiste en dar y en conservar el ser.³⁷ Todavía más, la conservación misma del efecto es definida por Tomás en los términos de una influencia de la causa primera,³⁸ de modo tal que, si cesara su influencia, la creatura dejaría de ser.³⁹

³³ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, pp. 98-99.

³⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, pp. 99-100.

³⁵ Cfr. *De ver.* XXI, a. 1, ad 4; XXII, a. 2, resp.

³⁶ Cfr. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, ad 4.

³⁷ Cfr. *De ver* II, a. 4, arg. 3.

³⁸ Cfr. *In II Sent.*, d. 15, q. 3, a. 1, ad 5.

³⁹ Cfr. *In II Sent.* d. 19, q. 1, a. 1.

Como corolario de la exégesis favorecida por la primera proposición del *Ldc*, el Aquinate considera que su verdad corresponde tan sólo a las causas ordenadas esencialmente, dado que en ellas la causa primera mueve todas las causas intermedias al efecto, algo que sucede contrariamente en las causas que se ordenan accidentalmente, puesto que su efecto es producido esencialmente por la causa próxima pero accidentalmente por la causa primera. En vista de la hermenéutica trazada por el Aquinate, el orden esencial se da cuando la intención de la causa primera hace referencia al último efecto pasando por todas las causas intermedias. Como lo esencial es mejor que lo accidental, el orden universal causal corresponde a una perspectiva esencial y no accidental.⁴⁰

Con todo, según observa O'Rourke, tal orden de jerarquía causal no debe ser comprendido como un mero incremento de perfecciones que se van sobreañadiendo sucesivamente por la causación secundaria, sino más bien como una concentración intensiva de tales perfecciones secundarias que están contenidas virtualmente en la causa primera. De allí que la causa primera sea el verdadero origen de la potencia próxima de las causas universales segundas. O'Rourke interpreta que la unidad, el orden y la jerarquía que estas causas guardan entre sí responde al principio platónico de que lo común es ontológicamente superior, conviene a saber, lo que posee una extensión causal mucho más abarcadora está presente de manera operativa con mucha mayor intensidad e intimidad que el resto de las causas. Así, aun cuando la potencia de la causa universal segunda sea removida, permanece el influjo de la causa primera, cuya acción es mucho más profunda e íntima que la de la segunda.⁴¹

De todas maneras, la proposición vigésima asevera que “la causa primera gobierna todas las realidades creadas sin mezclarse con ellas”.⁴² En la *Summa Theologiae* (=STh) el Aquinate afirma que, si Dios es causa eficiente primera, ello se debe en primer término en virtud de su obrar y de su simplicidad, porque los elementos que integran un compuesto no pueden obrar por sí mismos sino sólo en la medida en que forman parte del compuesto (la mano no actúa sino el hombre a través de ella). Pero Dios no puede ser parte de compuesto

⁴⁰ Cfr. *In Ldc*, Prop. 1, p. 47, 40-42; ed. Saffrey, p. 9, 26-p. 10, 15; ed. Pera, l. 1, 40-42.

⁴¹ Cfr. F. O'Rourke, “Unity in Aquinas’ Commentary on the *Liber de Causis*”, pp. 236-237.

⁴² Cfr. *In Ldc*, Prop. 20, p. 159; ed. Saffrey, p. 108: “Causa prima regit omnes res creatas praeter quod commisceatur cum eis”; ed. Pera, l. 20.

alguno.⁴³ Ahora bien, en el comentario a la proposición mencionada, Tomás interpreta que el principio de la universalidad del gobierno de la causa primera implica, sin contradecirse, dos funciones divinas vinculadas entre sí en cuanto al dominio que Dios tiene sobre la creación. Estas funciones atañen al gobierno universal de las cosas y a la suma unidad de la esencia divina, por la que Dios se halla en todo sin mezclarse con las creaturas.⁴⁴

Para explicar este asunto, el Aquinate recuerda que todas las perfecciones que se encuentran en las cosas proceden de la causa primera y que cada ente recibe esas bondades según el modo y la propiedad tanto de su sustancia como de su potencia. De allí que la realidad esté integrada por potencias diversas. Ello explica el hecho de que, si bien la causa primera actúa sobre todas las cosas con un solo influjo, sin embargo, semejante influencia es recibida según los múltiples modos en que se encuentra cada una de las aptitudes de las diversas cosas.⁴⁵

En segundo lugar, Tomás señala que el gobierno universal de la causa primera no atenta contra su unidad porque la causa primera actúa sobre todas las cosas con un solo influjo, que lo ejercita conforme con la índole propia del bien. La causa primera es el bien y el principio de la bondad de todas las cosas creadas. De allí que el bien corresponda a una información a raíz de la munificencia de la causa primera.⁴⁶ Pero la bondad se identifica con el ser y la esencia de la causa primera, que es una y que influye con un solo y único modo sobre las creaturas, aun cuando estas reciban dicha influencia de diversos modos, cada una según lo suyo propio, unas más y otras menos.⁴⁷

Por consiguiente, la causa primera no se mezcla con el resto de las realidades que crea porque ella actúa por su propio ser, sin ordenación alguna por la que deba adaptarse a la realidad de lo causado. En efecto, Tomás explica que todo agente se adapta al receptor y que, en cierto sentido, hace las veces de intermediario entre la esencia del agente y el propio paciente. Pero la causa primera gobierna las cosas de un único modo, el que se atiene a su ser que es único. De manera tal que la causa primera, a la vez que actúa, gobierna las creaturas en virtud de su único ser. Es evidente, en consecuencia, que el gobierno de la causa primera

⁴³ Cfr. *STh* I, q. 3, a. 8, co.

⁴⁴ Cfr. *In Ldc*, Prop. 20, p. 160, 360; ed. Saffrey, p. 109, 14-27; ed. Pera, l. 20, 360.

⁴⁵ Cfr. *In Ldc*, Prop. 20, p. 161, 363; ed. Saffrey, p. 110, 8-17; ed. Pera, l. 20, 363.

⁴⁶ Cfr. *STh* I, q. 5, a. 1, arg. 2: “bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in commento libri de causis”.

⁴⁷ Cfr. *In Ldc*, Prop. 20, pp. 161-162, 364; ed. Saffrey, p. 110, 18-27; ed. Pera, l. 20, 364.

es el mejor y el más espléndido, puesto que en grado sumo el gobierno ejercido por ella es uno por naturaleza y no se diversifica en los efectos, si no lo es por la diversidad con que los efectos reciben la sola influencia causal.⁴⁸

En resumen, junto con D'Ancona Costa,⁴⁹ es dable sostener que, sobre la base de esta nueva lectura tomasiana, son reinterpretados y rediseñados conceptualmente los temas preponderantes de la doctrina causal neoplatónica: causalidad del bien, continuidad jerárquica de lo real, presencia de causas mediadoras. En la relación causal entre creador y creatura vale la idea por antonomasia de que participación y producción sustancial coinciden. Dios es omnipresente a lo creado como su causa, no como parte de la esencia de la cosa, sino al modo como el agente está presente en aquel sobre el que obra.⁵⁰ Si Dios está presente por esencia, presencia y potencia, el hecho de que lo esté por esencia quiere decir que Él está presente en todas las cosas como causa de su ser.⁵¹

4. Causalidad y orden suprasensible

Al inicio del comentario a la proposición tercera, Tomás asevera que “lo que existe en las cosas superiores se halla presente en las inferiores según una cierta participación”.⁵² Su cometido en este punto será no sólo garantizar la trascendencia y unidad de la causa primera sino también explicar en qué medida debe ser comprendido el orden que procede de las sustancias separadas y que influye causalmente en el mundo visible.

Tomás señala que el principio platónico acerca de las formas separadas se establece de acuerdo con el siguiente orden: cuanto más universal es una forma, tanto más simple y causa primera es, pues de ella participan las formas posteriores. De allí que Platón considerase que, debido a su condición subsistente y a su estatuto divino, semejantes formas separadas poseyeran una determinada causalidad universal sobre los entes particulares que participan de ellas. El último principio, que es participado de todos sin que él mismo participe

⁴⁸ Cfr. *In Ldc*, Prop. 20, pp. 162-163, 366-367; ed. Saffrey, p. 111, 12-25; ed. Pera, l. 20, 366-367.

⁴⁹ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, pp. 100-101.

⁵⁰ Cfr. *STh* 1, q. 8, a. 1, resp.

⁵¹ Cfr. *STh* 1, q. 8, a. 3, resp.

⁵² *In Ldc*, Prop. 3, p. 57, 63; ed. Saffrey, p. 17, 1-2: “ea quae sunt superiorum, inferioribus insunt secundum aliqualem participationem”; ed. Pera, l. 3, 63.

de ningún otro, atañe al Uno, causa primera de todo.⁵³

Asimismo, comenta que los platónicos establecieron otro orden de principios por debajo de las formas divinas. Dice que, como tales especies son de naturaleza máximamente inteligible, de ellas procede el orden de las inteligencias puesto que, así como la inteligencia se perfecciona cuando contempla su objeto propio que es la especie inteligible, estas inteligencias ideales participan de las formas supremas de una manera inmóvil en cuanto que las conocen. Y, también, por debajo de las inteligencias, dice que los platónicos ponen el tercer orden, correspondiente al de las almas. Estas últimas, por medio de las inteligencias, participan de las formas en la medida en que son principio del movimiento de los cuerpos. Por medio de las almas, las formas superiores participan en la materia corporal y, con ello, se sigue el cuarto orden de realidad relativo al de los cuerpos materiales. Así, el Aquinate comenta que los platónicos llaman dioses a las primeras formas separadas en cuanto que son universales; consecuentemente, llaman divinas a las inteligencias, divinas a las almas y divinos a los cuerpos, por la influencia universal y causal que ejercen sobre los seres subordinados a su respectivo género.⁵⁴

En primer lugar, se debe señalar que esta jerarquía de principios corresponde a la de la tríada trascendental de ser, vida y conocimiento. Los cuerpos materiales sólo participan del ser; las almas, entretanto, participan del ser y de la vida; mientras que los intelectos participan del ser, de la vida y del conocer. En el comentario a la proposición XIX, el Aquinate asevera que estas perfecciones, que los platónicos hacían depender de la multiplicidad de formas subsistentes, depende en rigor de la universalidad propia que ejerce la causalidad primera, que es Dios.⁵⁵ Justamente por ello, en la interpretación desarrollada sobre el contenido de la proposición tercera, Tomás apela a la autoridad del Pseudo Dionisio para corregir la posición de los platónicos en lo concerniente a la diversidad de formas separadas de carácter divino, tales como la bondad en sí, el ser en sí, etc.⁵⁶

El Aquinate declara que todas aquellas realidades atañen a la mismísima causa primera, de cuyas perfecciones participan todo los demás entes. Por consiguiente, no debe

⁵³ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 58, 65-66; ed. Saffrey, p. 18, 8-23; ed. Pera, l. 3, 65-66.

⁵⁴ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, pp. 58-60, 67 y 71; ed. Saffrey, p. 18, 23-p. 19, 8; p. 19, 27-p. 20, 4; ed. Pera, l. 3, 67 y 71; *In de caelo*, lib. 2, l. 4, n. 5.

⁵⁵ Cfr. *In Ldc*, Prop. 19, p. 156, 352; ed. Saffrey, p. 106, 16-17: “Universalitas enim causalitatis propria est Deo”; Pera, l. 19, 352.

⁵⁶ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 60, 72; ed. Saffrey, p. 20, 5-8; ed. Pera, l. 3, 72.

establecerse una multiplicidad de dioses. Así lo confirma el cp. V del *De div. nom.*, al decir que “todos los bienes derivan de un solo Dios”.⁵⁷ En consonancia con la fuente dionisiana, Tomás arguye por tanto que, siendo Dios el ser y la esencia misma de la bondad, le conviene esencialmente todo lo que se extiende a la perfección del ser y de la bondad. Por ello, Dios es la esencia de la vida, de la sabiduría, de la virtud y de todas las demás perfecciones. En consonancia con la posición dionisiana, Tomás funda la presencia intensiva de todas las perfecciones en el ser y la bondad divinos, de modo que Dios no es un existente más como el resto de los seres, sino que Él contiene la completitud del ser en sí mismo, de un modo absoluto e incircunscripto. A su vez, Tomás afirma que el *Ldc* se atiene a la misma doctrina, puesto que no establece una multiplicidad de divinidades sino la unidad misma de Dios.⁵⁸

En relación con estos aspectos, O’Rourke sostiene que, a raíz de la interpretación tomasiana, es dable advertir hasta qué punto una de las contribuciones más significativas del *Ldc* en favor de la unidad de la causación divina radica en la simplificación de la multiplicidad de causas trascendentes, que habían sido esquematizadas por Proclo. Este autor había multiplicado los intermediarios entre el Uno trascendente y los seres finitos, añadiendo múltiples *hénadas* o dioses, a modo de ideas intermediarias con respecto a la jerarquía del ser. Estos intermediarios sirven de vínculo causal entre la absoluta unidad imparticipada del Uno trascendente y la multiplicidad de entidades participantes (inteligencias, almas, seres inanimados).⁵⁹

Ello es que el *Ldc* reduce la jerarquía tan compleja que había sido establecida por Proclo, sustituyéndola por el orden originario que ya había sido estatuido por Plotino: Uno, Inteligencia y Alma. Cuando Proclo habla de *dioses*, el *Ldc* se refiere a la causa primera.⁶⁰ La transformación de la perspectiva hermenéutica es completamente radical, puesto que está dirigida hacia un monoteísmo creador y no solamente difusor del ser como principio de la procesión. La causa primera es, en el marco de este nuevo andamiaje especulativo, el puro

⁵⁷ *De div. nom.* V, 2, 18 (MG III, 816, D): “ἀλλ’ ἐνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους”. Se sigue la ed. de 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), p. 181.

⁵⁸ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, pp. 60-61, 73-75; ed. Saffrey, p. 20, 5-24; p. 19, 27-p. 20, 4; ed. Pera, l. 3, 73-75.

⁵⁹ Cfr. F. O’Rourke, “Unity in Aquinas’ Commentary on the *Liber de Causis*”, p. 232. Sobre la simplificación del *Ldc* respecto del politeísmo de Proclo, cfr. C. De Vogel, “Some reflections on the *Liber de Causis*”, *Vivarium* 4 (1966): 72; C. D’Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis* (Paris: Vrin, 1995), p. 45.

⁶⁰ Cfr. *Ldc*, Prop. 6, 7, 19, 20, 21, 24. Se sigue la ed. *Liber de causis / Das Buch von den Ursachen*, Lateinisch-deutsch von R. Schönberger & A. Schönfeld (Hamburg: F. Meiner, 2003).

ser y su causalidad debe ser comprendida como una *creatio*, una idea completamente ajena a Proclo, para quien la divina presencia se difunde a través del universo entero mediante la serie concatenada de participaciones.⁶¹

O'Rourke observa que esta reducción operada radicalmente por el *Ldc*, en favor de la unicidad de una causa primera, conlleva profundas implicaciones teóricas para la comprensión de la idea de ser. El ser estriba en el primer efecto de la creación, la primera participación en la perfección creada. Esta nueva interpretación remueve los intermediarios hacia un plano contingente en relación con un acto de producción inmediata por parte de la causa primera, que no participa de ninguna otra. La creación, entonces, constituye un acto directo proveniente de una causa divina a la vez que simple, porque lo que no es simple necesita de sus partes para ser. Esto quiere decir que la causación de la causa primera no requiere de otros niveles de mediación para transmitir el influjo de la acción causal. De allí que el *Ldc* atribuya la creación a una única fuente, a la vez que elimine la diversidad de mediaciones divinas separadas.⁶²

Continuando con el comentario delineado por Tomás de Aquino, él puntualiza que, si bien el *Ldc* rechaza la diversidad de entidades divinas, mantiene empero una diversidad con respecto a las causas universales: la causa primera incausada, la inteligencia y las almas.⁶³ Estos dos últimos órdenes se unifican por la participación que poseen respecto del primer principio. Por lo que atañe al alma, la exégesis tomasiana comenta que la operación del alma consiste en influir sobre la naturaleza, en la medida en que es principio del movimiento al que toda la naturaleza se ve supeditada. El Aquinate interpreta que el alma posee semejante prerrogativa porque su potencia participa del poder de la causa primera. En virtud de tal participación, el alma ejerce su influjo causal sobre los entes naturales, toda vez que es dable producir una causalidad en ellos, fundada en la universalidad de la influencia procedente de la causa primera. En este sentido, el argumento aduce que la operación del alma es una imagen de la potencia superior de la causa primera y que su influjo no atenta contra la omnipotencia divina, toda vez que la universalidad de la potencia divina se ejemplifica en el alma, que es causa universal del movimiento de las realidades naturales, por

⁶¹ Cfr. D'Ancona Costa, *Recherches...*, p. 77; W. Beierwaltes, "Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin", *Phil. Rundschau* 11 (1963): 194.

⁶² Cfr. F. O'Rourke, "Unity in Aquinas' Commentary on the *Liber de Causis*", p. 232-233.

⁶³ Cfr. *In Ldc*, Prop. 2, p. 50, 45; ed. Saffrey, p. 11, 8-10; ed. Pera, l. 2, 45.

la participación que ella posee en la universalidad de Dios como causa primera.⁶⁴

Tomás prosigue su exégesis comentando que el *Ldc* afirma que la segunda operación del alma consiste en la actividad intelectual. El *Ldc* sostiene que el alma participa de la potencia intelectual por haber sido creada *mediante intelligentia*, lo cual implicaría el equívoco de sostener que el alma dependería de Dios, como de su causa primera, y de la inteligencia, como de su causa segunda. Sin embargo, el Aquinate precisa que la tesis de una creación *mediante intelligentia* no quiere decir que las inteligencias sean las creadoras de las sustancias de las almas. Por lo que respecta a las inteligencias, uno de los méritos más importantes de la exégesis tomasiana consiste en precisar cuál es el estatuto ontológico de los seres espirituales subsistentes. Tomás adapta el postulado neoplatónico al dogma cristiano, aseverando que las sustancias espirituales creadas por el sumo Dios, denominadas *dioses* por los platónicos en razón de la participación que tales realidades poseen respecto de la divinidad, los cristianos las llaman ángeles.⁶⁵ El problema fundamental radica en el interrogante de si las causas segundas, según el grado en que se encuentren, son capaces de conferir el ser, algo que Tomás niega rotundamente porque solo Dios crea o confiere el ser. Por ejemplo, en la *STh* dice: “algunos sostuvieron que los ángeles, por el hecho de operar por virtud divina, causan las almas racionales. Pero ello es imposible en sentido absoluto y ajeno a la fe”.⁶⁶

Tomás de Aquino precisa que el ser mismo constituye el efecto propio y fundamental de la causa primera. Siendo más universal, es difundido a todas las cosas por la eficiencia de aquella.⁶⁷ El pensar, en cambio, participado en un número menor de entes, presupone por lo demás la influencia recibida de parte de la causa primera. Tomás señala que estas afirmaciones deben comprenderse correctamente, a fin de no incurrir en el error de los platónicos, de colocar una multiplicidad de entidades causales separadas para explicar la diversidad de perfecciones que se predica de los individuos. El Aquinate declara que el platonismo considera erróneamente que lo común en algo es causado por un principio

⁶⁴ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 61, 77; ed. Saffrey, p. 21, 14-17; ed. Pera, l. 3, 77.

⁶⁵ Cfr. *STh* II-II, q. 94, a. 1, co.: “Alii vero, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum, causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam sipirituales a summo Deo creatas, quas deos nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos Angelos dicimus”.

⁶⁶ Cfr. *STh* I, q. 90, a. 3, co.: “quidam posuerunt quod Angeli, secundum quod operantur in virtute Dei, causant animas racionales. Sed hoc est omnino impossibile, et a fide alienum”.

⁶⁷ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 63, 82; ed. Saffrey, p. 23, 17-18; ed. Pera, l. 3, 82.

universal, mientras que lo que es más propio es causado por otro principio de naturaleza inferior.⁶⁸ De allí el supuesto de que un alma tendría su ser en virtud de la potencia de la causa primera, mientras que gozaría de pensamiento inteligible merced a la participación en la inteligencia como causa segunda. Tomás refuta esta posición como contraria a la filosofía de Aristóteles. Para ello cita la objeción que se encuentra en *Metafísica* III, según la cual la doctrina platónica de la causación requeriría una multiplicidad de principios que actualizarían las perfecciones de Sócrates: uno como individuo, otro como específicamente humano y otro como genéricamente animal.⁶⁹

Sobre la base de la unidad del ser, el Aquinate argumenta que la causación obtenida de las causas segundas universales y que actualizan las perfecciones en los individuos particulares depende en definitiva de la unidad del influjo de la causa primera. Motivo por el cual, Sócrates recibe el ser, la virtud intelectual y la vida directamente del ser que le comunica la causa primera. En relación con este último punto, apelando a la autoridad del Pseudo Dionisio, Tomás de Aquino sostiene que las perfecciones de bondad, ser, vida y sabiduría no están separadas o diversificadas sino que, en Dios, se identifican con su esencia. De manera tal que el intelecto y el alma no son perfecciones sobreañadidas con independencia del ser de Sócrates, sino que están realmente contenidos en el ser, como modalidades de existencia que constituye su individualidad.⁷⁰

Con todo, en el comentario a la proposición quinta arguye que el alma subsistente tiene su ser derivado de la causa primera, pero el hecho de que sea intelectual y de que sea alma, en la medida en que pertenece a la *ratio* de alma ser impresa en un cuerpo, ello lo obtiene de las causas segundas que son las inteligencias.⁷¹ ¿Cómo debe comprenderse semejante afirmación? Esto mismo reclama una dilucidación del problema implícito en la noción de una creación *mediante intelligentia, i. e.*, de una mediación universal del intelecto entre la causa primera y el resto de lo creado.⁷²

El *Ldc* plantea que la causa primera crea directamente una substancia más noble y

⁶⁸ Cfr. *In Ldc*, Prop. 5, p. 79, 139; ed. Saffrey, p. 38, 7-9; ed. Pera, l. 5, 139.

⁶⁹ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 63, 83; ed. Saffrey, p. 23, 21-24; ed. Pera, l. 3, 83; *Met.* III, c. 6, 1003 a 11; W. Hankey, "The Concord of Aristotle, Proclus, the Liber de Causis & blessed Dionysius in Thomas Aquinas, student of Albertus Magnus", *Dionysius* XXXIV (2016): 137-209.

⁷⁰ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 63, 84; ed. Saffrey, p. 24, 1 ss.; ed. Pera, l. 3, 84.

⁷¹ Cfr. *In Ldc*, Prop. 5, p. 80, 140; ed. Saffrey, p. 38, 9-20; ed. Pera, l. 5, 140 f.

⁷² Cfr. D'Ancona Costa, *Recherches...*, pp. 73-95.

simple que cualquier otra, denominada inteligencia. Para la creación de todos los seres, la causa primera se vale de la mediación instrumental de esta creatura primera.⁷³ Ahora bien, ¿este rol mediador no descredita el carácter absoluto e inmediato que posee el concepto de creación? En este sentido, el problema no atañe tanto a la presunta causalidad que pudiese ejercer la inteligencia subsistente cuanto a quitarle primacía a la injerencia directa e inmediata que Dios posee en relación con la obra creadora de todos los entes, incluso de los más remotos. El comentario de Tomás intenta hacer patentes las inconsistencias teóricas, contenidas en el mismo texto fuente, a la vez que presenta una interpretación conciliadora en relación con el problema planteado.⁷⁴

Tomás no acepta la tesis de que las inteligencias sean principios creativos de las substancias de las almas, puesto que, de seguirse esta tesis, se caería en una contradicción respecto de los postulados principales de la participación platónica que sostienen que el ser mismo es causa de la existencia de los demás entes; la vida misma, la causa del vivir de los vivientes y la inteligencia misma, la causa de todo conocer.⁷⁵ A raíz de esta observación, conviene reparar en que la hermenéutica propiciada por el Aquinate tiende a mostrar las mismas inconsistencias teóricas internas, que subyacen a la propia teoría platónica, antes que a someter el examen a los principios de la doctrina cristiana. En efecto, demostrando lo primero, lo segundo queda en libertad para ser interpretado de acuerdo con los artículos de la fe. De allí que su cometido responda a una preocupación propia más de la razón que de la creencia. Así las cosas, el Aquinate explica que la esencia misma del alma es creada por la causa primera, pero que ella posee participaciones de otros principios posteriores, en el sentido de que ella posee el vivir merced a la vida primera, a la vez que posee el conocer merced a la inteligencia primera. De manera tal que la causa primera sólo crea la esencia del alma, pero el hecho de que el alma sea intelectual se debe a la actividad inteligible de que participa.⁷⁶

De acuerdo con lo dicho, el Aquinate interpreta que tanto la causalidad de Dios como aquella otra atinente al intelecto responden a órdenes distintos. Para resolver esta cuestión,

⁷³ Cfr. *Ldc*, Prop. 3.

⁷⁴ S. Selner-Wright, “Thomas Aquinas and the Metaphysical Inconsistency of the *Liber de Causis*”, *The Modern Schoolman* 72 (1995): 335

⁷⁵ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 62, 79-80; ed. Saffrey, p. 22, 4-16; ed. Pera, l. 3, 79-80.

⁷⁶ Cfr. *In Ldc*, Prop. 3, p. 62, 81; ed. Saffrey, p. 22, 21-23; p. 23, 7-8; ed. Pera, l. 3, 81.

en el comentario a la proposición XVIII, Tomás de Aquino distingue dos modos de causar: uno que implica causar algo sin sujeto preexistente, en cuyo caso se dice que es causado por creación (*nullo praesupposito*) y otro que implica producir algo contando con una realidad preexistente (*altero praesupposito*). El Aquinate asocia este último modo de causar con la actividad de informar algo ya dado, es decir, causarlo *per modum infomationis*. Asimismo, distingue la causalidad propia de la causa primera de aquella otra correspondiente a la de los principios secundarios. En consecuencia, la exégesis que hace Tomás de estos postulados contenidos en las proposiciones del *Ldc*, muestra que el intelecto no tiene parte ni injerencia en la creación del alma, pero que sí actúa en ella *per modum informationis*.⁷⁷ Así las cosas, se infiere que la mediación del intelecto constituye una forma especial de causalidad, subordinada por cierto a la causalidad creadora del primer principio y siendo sostenida por él. A la acción causal de la inteligencia se le permite cooperar en la creación directa y universal que Dios hace del universo. Ello no obstante, Dios es intrínseca e íntimamente operativo con respecto a la eficacia de tal mediación causal.

Para finalizar este apartado, conviene recapitular el análisis sobre la base de una serie de observaciones favorecidas por D'Ancona Costa en relación con los tópicos que han sido dilucidados. Dice que la interpretación de Tomás sobre la jerarquía suprasensible, por encima del alma y del hombre, remite a la jerarquía de las sustancias separadas, intermediarias entre Dios y el cosmos. El Pseudo Dionisio les confiere un rol de mediación, en el sentido principal de iluminación y de reconducción de las almas a Dios. Tomás, por su parte, asigna a la mediación de la inteligencia formulada en el *Ldc* un sentido análogo al dionisiano. Los espíritus no son intermediarios en relación con la creación del alma sino en cuanto que poseen el rol fundamental de iluminar y de gobernar la creación visible. Son eternos y puramente espirituales. No se distinguen de Dios por la presencia de materia en su constitución ontológica sino por la distinción que poseen de *esse* y *essentia*. Por cierto, aun cuando su esencia sea una forma pura, los espíritus reciben el *esse* de parte del Creador. Por encima de estas sustancias puras, se halla la simplísima sustancia divina, indecible, purísima y única, trascendente a todo lo creado, en quien no se halla atisbo de composición. En el orden creatural, empero, sí reina la composición sea que se trate, cuando menos, de una

⁷⁷ Cfr. *In Ldc*, Prop. 18, p. 153, 348; ed. Saffrey, p. 104, 16; ed. Pera, l. 18, 348.

composición entre *esse* y forma, que es la tocante a los espíritus puros.⁷⁸

5. Consideraciones finales

Para concluir este trabajo es dable afirmar, en primer lugar, que el *Ldc* transforma la noción neoplatónica de causalidad. Se atribuye al ser primero la causalidad primordial, por ser de naturaleza más comprensiva y fundamental y, por ende, radicalmente diferente de todos los otros seres. Toda vez que los principios subordinados actúan sobre sus participantes al comunicar una forma, el ser primero produce el ser mismo de todas las cosas que derivan de él. Es por ello que el *Ldc* equipara dicha causalidad con una creación, por el hecho de que la causa primera comunica el ser mismo a todo lo demás.

Tomás de Aquino interpreta, por su parte, que la causalidad de la causa primera se extiende absolutamente a todo lo demás: ella crea la inteligencia sin mediación y crea el alma, la naturaleza y todo lo demás mediante la inteligencia. Por ello mismo, es posible admitir la existencia de causas segundas universales pero cuya acción causal difiere de la de la causa primera. Toda vez que el ser primero da el ser a todo lo demás por modo de creación, el alma dota de vida al viviente no por modo de creación sino *per modum formae*. De igual manera, las inteligencias subsistentes, los ángeles, dotan de conocimiento e iluminan las substancias intelectuales por modo de una información. Para Tomás, hay muchas causas universales pero solo una es la primera causa creadora. De esta manera, son corregidos los matices politeístas del platonismo. La doctrina definitiva de un monoteísmo metafísico que despliega esta interpretación causal, esbozada en el texto del *Ldc*, radica en la insistencia de la exclusiva totalidad y unicidad de la creación divina. Sólo Dios es causa de la existencia por el modo de la creación. Las otras causas universales, finitas, producen varios efectos, pero ellas son drásticamente secundarias, pues median la eficacia que está originalmente enraizada en la causación divina primordial. Ellas causan, por tanto, no en el único modo de una causación divina y creadora sino a través de un otorgamiento de las formas.

Referencias bibliográficas

⁷⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al «Libro delle cause»*, pp. 108-109.

- D'Ancona Costa, C. *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris: Vrin, 1995.
- Beierwaltes, W. "Der Kommentar zum 'Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin". *Phil. Rundschau*, 11 (1963): 192-215.
- La demeure de l'être*. Étude et trad. du *Liber de causis* latin-français par P. Magnard *et al.* Paris: Vrin, 1990.
- 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.
- Fabro, C. *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires, 1961.
- García Yebra, V. *Metafísica de Aristóteles*. Ed. trilingüe. Madrid: Gredos, 1998.
- Hankey, W. "The Concord of Aristotle, Proclus, the Liber de Causis & blessed Dionysius Thomas Aquinas, student of Albertus Magnus". *Dionysius*, XXXIV (2016): 137-209.
- de Libera, A. "Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*". *Rev. Sc. ph. th.*, 74 (1990): 347-378.
- 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.
- Martin De Blassi, F. "Modelos de causalidad en Tomás de Aquino: análisis e interpretación en el contexto filosófico de la *Expositio super librum de causis*". *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, 17-2 (2024): 119-145. Doi: <https://doi.org/10.48162/rev.35.043>.
- O'Rourke, F. "Unity in Aquinas' Commentary on the *Liber de Causis*". In: J.-M. Narbonne & A. Reckermann. *Pensées de l' "Un" dans l'histoire de la philosophie*, 232-271. Paris: Vrin, 2004.
- Pattin, A. *Tijdschrift voor Filosofie*, 28 (1966): 90-203.
- Selner-Wright, S. "Thomas Aquinas and the Metaphysical Inconsistency of the *Liber de Causis*". *The Modern Schoolman*, 72 (1995): 323-336.
- 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 de causis expositio*, cura et studio C. Pera (Romae: Marietti, 1955).

Thomae Aquinatis, S. *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Ed. de P. Pera et al.. Taurini/Romae: Marietti, 1950.

Thomae Aquinatis, S. *Summa Theologiae I (Prima pars)*. Madrid: BAC, 1994.

Thomas d'Aquin, S. *Commentaire du Livre des Causes*. Intr., comm. et trad. par B. et J. Decossas. Paris: Vrin, 2005.

Thomas d'Aquin. *Super librum de causis expositio*. Éd. par H.-D. Saffrey. Paris: Vrin, 2002.

Tommaso d'Aquino. *Commento al «Libro delle cause»*. A cura di C. D'Ancona Costa. Milano: Rusconi, 1986.

Tomás de Aquino, Sto. *Exposición sobre el «Libro de las causas»*. Intr., trad. y notas de J. Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2000.

Vansteenkiste. *Procli elementatio theologica translata a G. de Moerbeke*. *Tijdschrift voor Filosofie* 13 (1951): 263-302 y 491-531.

De Vogel, C. "Some reflections on the *Liber de Causis*". *Vivarium*, 4 (1966): 67-82.

El autor

Fernando G. Martín De Blasi es Profesor titular full time de Filosofía Medieval en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima).

fmartin@pucp.edu.pe