

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

**Causalidad «*per modum informationis*» y «*per modum creationis*»
en el comentario de Santo Tomás al *Liber de Causis***

Causality "*per modum informationis*" and "*per modum creationis*"
in Saint Thomas' commentary on the *Liber de Causis*

Abel Miró i Comas¹
Universitat Internacional de Catalunya

Recibido: 08.02.2024
Aceptado: 15.04.2024

Resumen

En el presente artículo, aparte de contextualizar el *Liber de Causis* exponiendo su llegada en el Occidente cristiano (s. XII) y su probable origen en la escuela de traductores de Bagdad (entre los siglos IX y X), se examinan con detalle las nociones de causalidad «*per creationem*» y «*per informationem*» que aparecen en él. El objetivo principal que aquí se persigue es el de mostrar las continuidades y las rupturas existentes entre la doctrina de la «creación» que se presenta en el *Liber*, fuertemente influida por el platonismo, y la de Santo Tomás de Aquino.

Palabras clave: *Liber de Causis*, Tomás de Aquino, metafísica, creación, filosofía medieval

Abstract

In this article, in addition to contextualizing the *Liber de Causis* by explaining its arrival in the Christian West (12th century) and its probable origin in the school of translators of Baghdad (between the 9th and 10th centuries), the notions of causality "*per creationem*" and "*per*

¹ amiro@uic.es
<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

informationem" that appear in it are examined in detail. The main objective pursued here is to show the continuities and ruptures between the doctrine of "creation" presented in the *Liber*, strongly influenced by Platonism, and that of St. Thomas Aquinas.

Keywords: *Liber de Causis*, Thomas Aquinas, metaphysics, creation, medieval philosophy

La llegada del *Liber de Causis* en el mundo latino

Durante la primera mitad del siglo XII, todo el legado de la cultura griega, la filosofía árabe y la judía empezaron a llegar al Occidente cristiano. Este material —cuyo principal elemento era la obra de Aristóteles— llegó, principalmente, a través del mundo árabe. No debe resultar extraño, por consiguiente, que la penetración de todo este legado a la cristiandad latina se produjera, principalmente, en los dos lugares europeos en los que se daba una comunicación más estrecha con el mundo islámico. España e Italia fueron los dos países principales en los que se dio esta comunicación entre los dos mundos culturales. En ambos, se realizaron traducciones al latín a partir de los textos árabes. Incluso en el caso de las obras escritas originalmente en griego o en hebreo, las traducciones se hicieron a partir del árabe.

La abundancia de traductores ha llevado a hablar de «escuelas de traductores». Las más importantes deben situarse en Toledo (España) y en Sicilia (Italia). En el reino de Sicilia, el emperador Federico II fundaría en 1224 la Universidad de Nápoles —la primera dependiente del Estado que existió o, en otras palabras, la primera «universidad pública» de la historia—; la principal finalidad de esta institución era realizar una tarea de traducción y de asimilación de la filosofía y de la ciencia procedentes del mundo musulmán. En esta institución trabajó el traductor, astrólogo y alquimista Miguel Escoto (c. 1115- c.1232), el cual procedía de la Escuela de Toledo.

Sin embargo, en Toledo se realizaron la mayor parte de las traducciones. Después de la conquista de Toledo por Alfonso VI (1085), el arzobispo de la ciudad, Raimundo (1126-1152), fundó la Escuela de Traductores de Toledo. Su labor continuó y, a finales del siglo XIII, llegó

a tener como patrocinador el rey Alfonso X el Sabio. Toledo se convirtió así en el mayor centro cultural de la Cristiandad.

A mediados del siglo XI, empiezan a traducirse del árabe al latín algunos libros de medicina, matemáticas o astronomía; pero hasta la época de Raimundo nadie había pensado en traducir obras de filosofía. Para realizar esta labor, el arzobispo puso al frente de la escuela a *Dominicus Gundisalvi* o Domingo Gundisalvo (que muere hacia 1181). Con él colaboraron, entre otros, el misterioso Juan el Hispano o «Avendehut», o el italiano Gerardo de Cremona (1114-1187). A este autor se le suele atribuir la traducción del *Liber de Causis*; la fecha de la traducción oscilaría entre 1167 y 1187.

Domingo Gundisalvo colaboraba muy a menudo con el ya mencionado Juan el Hispano. Juan, que era un judío converso —en algunos códices el *cognomen* de Juan es *Avendehut*, y se lo califica como *israelita* y *philosophus*—, natural, según parece, de Sevilla, dictaba la traducción en lengua romance, y Gundisalvo la escribía en latín. Dicha manera de organizarse la encontramos descrita en el prefacio a la traducción toledana del tratado *De anima* de Avicena, dedicado al arzobispo Raimundo: «Aquí está el libro que usted ha aconsejado, traducido del árabe [*ex arabico translatum*]; yo lo he proferido oralmente en lengua vulgar [*me singula verba vulgariter proferente*], y el arcediano Domingo lo ha convertido al latín [*et Dominico archidiacono singula in latinum convertente*]»².

La obra de Aristóteles constituía la parte más importante de aquél inmenso material que estaba llegando a la Europa latina por la mediación del mundo musulmán. Sin embargo, en el catálogo de las obras aristotélicas se introdujeron algunas que, atribuidas erróneamente al Estagirita, son, en realidad, de inspiración platónica y neoplatónica. Entre ellas se encuentra el texto que, en su traducción latina, es conocido como *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* o *Liber de Causis*. El *Liber de Causis* comienza a leerse entre los escritores latinos en la segunda mitad del siglo XII, y generalmente se atribuía a Aristóteles. El mismo

² Avicena, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. *Édition critique de la traduction médiévale*, ed. Simone van Riet, Lovaina, Peeters, 1972, pp. 103-104.

Santo Tomás, al comienzo de su carrera, se adhiere a esta atribución: «No hay en las cosas nada que esté más unido a ellas que su propio “esse”. Pero Dios no está unido con las cosas de este modo, como resulta patente por lo que afirma el Filósofo en el *Liber de causis* (prop. 20): “la causa primera rige todas las cosas, sin mezclarse [*commisceatur*] con ellas”»³.

El legado cultural griego que la Europa de los siglos XII y XIII llegó a conocer gracias a las «escuelas» de traductores, no es puramente aristotélico, sino una síntesis de platonismo y aristotelismo, que, sin embargo, se atribuía unilateralmente a la figura de Aristóteles. Muchas obras que, en aquella época, se presentaban como aristotélicas, contenían en realidad elementos platónicos. El origen de esta síntesis debe buscarse en el neoplatonismo.⁴

La recepción del legado cultural griego por parte de los árabes

Antes de ocuparnos de la recepción del legado cultural griego por parte de los latinos, conviene considerar cómo se produjo entre los semitas, pues fue por la mediación de estos que llegó a la Europa cristiana. La filosofía griega que los árabes transmitieron a Occidente no fue conocida por ellos de modo directo, debido a su conquista del mundo helenístico. La cultura clásica pasa al mundo musulmán casi exclusivamente a través de la cristiandad nestoriana. Los cristianos nestorianos,⁵ después del Concilio de Efes (431), en el que había sido condenada su herejía, debido a la presión político-religiosa de Bizancio, tuvieron que desplazarse desde su centro originario en Atioquía hasta la Siria oriental y Persia. La obra de Aristóteles había centrado la atención del cristianismo nestoriano. En las escuelas de Edesa (Siria) y de Nísibis (Persia) los nestorianos tradujeron la obra aristotélica del griego al siríaco.

³ Santo Tomás, *Super Sententiis*, I, d.8, q.1, a.2, s. c. 1.

⁴ Forment, Eudaldo, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Madrid, Palabra, 2004, pp. 197-200.

⁵ Es decir, los partidarios de Nestorio (c. 386- c. 451), patriarca de Constantinopla. Él sostenía que el hijo de María no era Dios, sino un hombre al que se había unido, de un modo muy especial la segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios. La persona de Jesús no es la persona del Hijo de Dios, sino un puro hombre a quien la persona del Verbo se ha unido muy íntimamente, haciendo de él un instrumento para la salvación. Sin embargo, el «hijo de María» no puede decirse de ningún modo que sea Dios. María, por consiguiente, es *Christotokos* (madre de Cristo, del hombre Jesús) pero bajo ningún concepto *Theotokos* (madre de Dios, madre de la naturaleza humana de Jesús que está unida con una unidad de persona a la segunda persona de la Trinidad) (F. Canals, *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Barcelona, Scire, 2003, p. 59 y ss).

En el año 636 se produce la conquista de Siria por los musulmanes. Los sarracenos potenciaron las traducciones al árabe de los textos griegos y, muy especialmente, de la obra aristotélica; sin embargo, conviene remarcar que no se trataba de una traducción directa, sino de una traducción de la versión siríaca realizada por los nestorianos en las escuelas de Edesa y de Nísibis. Las traducciones de la obra aristotélica al latín que, en el siglo XII, empezaron a realizarse a la escuela de Toledo a instancias del arzobispo Raimundo, eran, en realidad, una traducción de una traducción de una traducción. Sólo tardíamente, a mediados del siglo XIII, se advirtió la necesidad de acudir a las fuentes, a las obras griegas, que estaban en Bizancio. Santo Tomás de Aquino, para comentar las obras de Aristóteles, encargó la traducción directa al dominico Guillermo de Moerbeke (1215-1286).

El aristotelismo, por la razón histórica mencionada, fue objeto de una especial predilección en los ambientes intelectuales del mundo semítico. Ahora bien, en aquel momento, eran consideradas como obras de Aristóteles algunos tratados de Proclo y de otros autores neoplatónicos. Hay una fuerte dependencia del aristotelismo semítico respecto los comentaristas neoplatónicos del Estagirita. Este hecho se explica porque, por el edicto de Justiniano de 529, se impidió a todos los paganos el ejercicio de la enseñanza, lo cual significó, a la práctica, el cierre de todas las escuelas paganas de filosofía. A consecuencia de ello, Damascio (último escolarca de la Academia de Atenas) y Simplicio (último escolarca de la Escuela neoplatónica), junto con sus compañeros, emigraron a Persia y a Siria. Esta circunstancia histórica explica el fuerte influjo que la síntesis neoplatónica de aristotelismo y platonismo ejerció sobre la filosofía desarrollada en el Oriente Medio, tanto en el ámbito del Islam como en el ámbito del pensamiento cristiano.

Los distintos califas que se suceden entre los siglos VIII y X alientan el estudio del pensamiento griego, la búsqueda de manuscritos y la fundación de centros de traductores. Entre ellos, cabe destacar la escuela de traductores de Bagdad, fundada hacia 852 por el califa Almamún. La obra entera de Aristóteles, los *Comentarios* de Alejandro de Afrodisia, Ammonio y Temistio y, especialmente, los de Porfirio (discípulo de Plotino), se incorporan entonces a la lengua y a la cultura árabe. La *Isagoge* o introducción de Porfirio al libro de las

Categorías de Aristóteles, tiene también una fortuna paralela a la que en el Occidente latino adquiere a través de la traducción y el comentario de Boecio. En la cultura islámica, llegaron a contarse por centenares los comentarios sobre la introducción porfiriana.⁶

La *Theologia Aristotelis*

Entre todos los pensadores, como ya hemos señalado, se impone en el mundo musulmán la figura de Aristóteles, aunque su obra es leída bajo la influencia de los comentaristas aristotélicos de inspiración neoplatónica. Por este motivo, en el aristotelismo musulmán, predominan «concepciones metafísicas derivadas del monismo emanatista de Plotino»⁷.

A pesar de la fuerte influencia ejercida por el neoplatonismo sobre el pensamiento musulmán de este período, no observamos que en él se conozca la obra de Plotino (aunque sí que se conoce la de Proclo). El historiador de la filosofía medieval Juan Cruz Cruz lo justifica por la proliferación de escritos neoplatónicos atribuidos al Estagirita de manera apócrifa:

Esta circunstancia puede explicarse por el hecho de que la influencia del platonismo y del neoplatonismo sobre el mundo cultural árabe se debe a la presencia de escritos llamados pseudo-epigráficos (o sea, falsamente atribuidos a una autoridad), los cuales se transmiten o bien bajo el nombre de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisia, o bien bajo pseudónimos o de forma anónima. Algunos de estos textos, además de sufrir reestructuraciones y refundiciones con materiales de diverso origen, fueron atribuidos a Aristóteles. El más importante escrito pseudo-epigráfico es la *Theologia Aristotelis*, que en realidad es una refundición, hecha en el siglo IX, con extractos literales de las *Ennéadas* IV, V y VI de Plotino, admitiendo omisiones, transformaciones y adiciones notables. Esta obra, compuesta por un autor sirio desconocido, presumiblemente de religión cristiana, fue traducida al árabe, y llegó a ser muy apreciada por Alfarabi y Avicena. A pesar de ser una refundición de varios materiales, frecuentemente literal,

⁶ Cf., Águila Ruiz, Rafael, «Introducción» a: *Liber de Causis*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2001, pp. 11-65.

⁷ Canals, Francisco, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 2002, p. 152.

se trata de un trabajo nada despreciable, pues reelabora la doctrina plotiniana de acuerdo con el monoteísmo: desechando partes y expresiones inconciliables e incorporando otras compatibles.⁸

Entre los autores monoteístas de Siria y Persia, no era infrecuente este modo de proceder con los autores griegos: modificaban, recortaban o prolongaban el texto original, cuando contradecía las propias creencias del refundidor.

Creacionismo y neoplatonismo en el *Liber de Causis*

El *Liber de Causis* se generó de un modo parecido a la *Theologia Aristotelis*: es el resultado de un proceso de refundición y transformación aplicado, en este caso, no sobre una obra de Plotino, sino sobre la *Elementatio Theologica* (Elementos Teológicos) de Proclo (autor ya conocido en el mundo árabe). La redacción de esta obra se remonta hacia los siglos IX y X. Su autor —que para nosotros es desconocido— perseguía el siguiente objetivo: conciliar el creacionismo de la revelación coránica con el lenguaje neoplatónico de los *Elementos teológicos* de Proclo. O dicho en otros términos, expresar mediante las categorías de Proclo, que remiten a una metafísica emanatista, la acción creadora de Dios. El *Liber de Causis*, como resulta patente, debemos inscribirlo dentro del círculo cultural del neoplatonismo árabe.

Este pequeño tratado —que no contiene ninguna introducción o prefacio que explique su propósito o estructura— consta de XXXI (o XXXII) teoremas. La exposición del *Liber* presenta un diseño lógico impresionante. Después de cada proposición, se ofrece —como hace Proclo en los *Elementos*— su demostración, inspirándose en el procedimiento utilizado por Euclides en sus *Elementos* (a saber, la demostración *more geometrico*). Estos teoremas, a veces son citas literales de Proclo, y otras veces son paráfrasis; no obstante, el *Liber* no puede considerarse como un mero extracto de los *Elementos*, pues en él se encuentran nuevas ideas de inspiración monoteísta.

⁸ Cruz Cruz, Juan, «Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad...», en: Santo Tomás, *Exposición libro de las causas*, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 12.

El autor. La tesis latinista y la tesis arabizante

Es posible distinguir dos grandes hipótesis acerca del contexto histórico e intelectual en el que se elaboró el tratado. Primera: «Los latinistas piensan, por su parte, que la ausencia o silencio sobre el *Liber* entre los árabes del siglo XII es argumento suficiente para señalar su lugar de origen en Toledo y, siguiendo la opinión de Steinschneider, asignar la versión latina al filósofo judío Ibn David, el mismo personaje a quien Alberto Magno denomina Avendauth, colaborador de Domingo Gundisalvo».⁹

Veamos la segunda hipótesis: «Los arabizantes siguen y aceptan las conclusiones a las que había llegado Bardenhewer; esto es, que no se trataba de una obra griega, sino de un escrito árabe original. La obra se atribuye a un autor anónimo, que debió vivir durante los siglos IX o X en Bagdad y trabajar con textos árabes y sirios en la escuela de traducción que había fundado el califa Almamún en el 832. Según estos estudiosos arabizantes, el anónimo autor habría utilizado para su confección los *Elementos de Teología* de Proclo. Asimismo, el empleo en el texto de los términos árabes *ylithim* y *achili* hicieron pensar que el autor se apoyó también en la *Theologia Aristotelis*. Sin embargo, reconocían que la traducción latina, texto que conoció toda la escolástica, habría sido realizada en Toledo, entre 1167 y 1187, por el famoso Gerardo de Cremona»¹⁰. La posición arabizante es la más común entre los investigadores de hoy.

⁹ Águila, Rafael, «Introducción», en: *Liber de causis*, op. cit., pp. 21-2. San Alberto escribe, a propósito del libro al que los antiguos llamaban *De causis*: «Fue recogido por un cierto David el Judío [Ibn Daoud o Avendauth, según los manuscritos] a partir de las doctrinas de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabi. Él las ordenó en forma de teoremas, a los que añadió comentarios a la manera en que Euclides había procedido para establecer la geometría. Y al igual que Euclides demuestra en sus comentarios los teoremas en orden sucesivo, así también David incluyó comentarios que no son otra cosa que las demostraciones de los teoremas propuestos [...]. Y así David reunió para este libro extractos de una cierta carta *De principio universo esse*, obra de Aristóteles, añadiéndole otras cosas que saca de Avicena y Alfarabi [San Alberto Magno, *De Causis*, lib. II, tract. 1, cap. 1]».

¹⁰ Águila, Rafael, «Introducción», en: *Liber de causis*, op. cit., pp. 20-4.

Un comentarista del *Liber de Causis*

Es digno de señalar que esta posición «arabizante», actualmente la más extendida entre los investigadores del *Liber de causis*, ya fue descubierta por un autor del siglo XIII, Santo Tomás de Aquino. Hemos señalado antes que, el Doctor Angélico, al comienzo de su carrera, recoge la atribución general de esta obra a Aristóteles. Pues bien, en el año 1272, a los 47 años de edad, en plena madurez, escribe Santo Tomás en el Proemio que antepone a su *Exposición* sobre el *Liber de Causis*:

Sobre los primeros principios existen textos escritos, distribuidos en diversas proposiciones, a manera de los que examinan sistemáticamente una por una algunas verdades. De esta índole hay en griego un libro del platónico Proclo que contiene CCXI proposiciones y que se nos ha transmitido con el título *Elementatio Theologica*. También existe este libro que los latinos llaman *De causis*; se sabe que ha sido traducido del árabe y que no se encuentra en absoluto en griego. Ahora bien, parece que éste ha sido extraído por algún filósofo árabe del citado libro de Proclo; especialmente porque todo lo que en aquél se contiene, se encuentra más plena y ampliamente en éste.¹¹

Esta advertencia es de gran interés por tres motivos. Primero: porque pone de manifiesto que Santo Tomás tiene conciencia de que el *Liber de causis* es en realidad un extracto, una refundición de una obra de Proclo. El primero en establecer este hecho, ratificado por toda la historiografía contemporánea, fue el Aquinate.

Segundo: porque testimonia un conocimiento directo de los *Elementos* de Proclo. Esta obra había sido traducida directamente del griego por el dominico Guillermo de Moerbeke en 1268.

¹¹ Santo Tomás, *Super librum De causis expositio, Prooemium*.

Y, por último, debe añadirse que Santo Tomás, además de cotejar el *Liber* con la *Elementatio Theologica*, lo compara con otros escritos neoplatónicos que gozaban de un enorme prestigio en el Occidente latino, a saber, las obras de Pseudo-Dionisio Areopagita y, muy especialmente, con su tratado *De divinis nominibus*, que ya había sido comentado por el Aquinate en su juventud. Este método, una vez más, se ve ratificado por la historiografía más reciente: la profesora Cristina d’Ancona ha sostenido recientemente una influencia del *Corpus Areopagiticum* en la recepción árabe de los textos de Plotino y Proclo y su condición de influencia o fuente para el autor del *Liber de Causis*.¹²

El objetivo del *Liber de Causis*

En el Proemio de Santo Tomás a su comentario al *De Causis*, se expone que el objetivo perseguido por el autor del *Liber* consiste en determinar cuáles son las primeras causas de las cosas y se justifica la importancia de esta problemática. Veamos cómo se hace esto último:

Como afirma el Filósofo en el libro X de su *Ethica*, la última felicidad del hombre consiste en la mejor operación, que es la de la potencia suprema, a saber, el entendimiento, respecto el mejor inteligible. Además, como el efecto es conocido por la causa, resulta evidente que la causa según su naturaleza [*secundum sui naturam*] es más inteligible que el efecto, aunque algunas veces, con relación a nosotros [*quoad nos*], los efectos sean más conocidos que sus causas. Esto se explica por el hecho que es a partir de las cosas particulares que caen bajo los sentidos que alcanzamos el conocimiento de las causas universales e inteligibles. Es necesario que, hablando absolutamente [*simpliciter loquendo*], las causas primeras de las cosas sean los inteligibles supremos y mejores [*maxima et optima intelligibilia*]: ellos son máximamente entes y máximamente verdaderos porque son la causa de la esencia y de

¹² Cf., D’Ancona Costa, Cristina, «Cause prime non est yliathim. Liber de Causis, prop. 8 [9]: le fonti e la dottrina», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, I, 2, 1990, pp. 327-351; D’Ancona Costa, Cristina, «La doctrine de la création “mediante intelligentia” dans le Liber de Causis et dans ses sources», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 76, 1992, pp. 209-232; D’Ancona Costa, Cristina, «Esse quod est supra eternitatem. La cause première, l’être et l’éternité dans le “Liber de Causis” et dans ses sources», *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1992, pp. 41-62.

la verdad de las otras cosas, como resulta manifiesto por el Filósofo en el libro II de su *Metaphysica*; esto es así aunque las causas primeras de este tipo sean menos conocidas para nosotros [*quoad nos*] y lo sean posteriormente, pues nuestro entendimiento se relaciona con estas cosas como el ojo de una lechuza con la luz del sol, que en virtud de su gran claridad no puede ser perfectamente percibida. Por lo tanto, es necesario que la última felicidad [*ultima felicitas*] que en esta vida puede alcanzarse, consista en la consideración de las primeras causas, porque lo poco [*modicum*] que acerca de ellas puede saberse, es más amable y más noble que todo aquello que puede conocerse acerca de las realidades inferiores, como afirma el Filósofo en el libro I *De partibus animalium*. Y según la medida en que este conocimiento alcanza en nosotros su perfección después de esta vida, el hombre se establece entonces en la felicidad perfecta según lo que dice el Evangelio: «En esto consiste la vida eterna, en que te conozcan, Dios uno y verdadero [Jn 17, 3]». ¹³

Un principio general. La Causa Universal

Hemos dicho que el objetivo del *Liber de Causis* consiste en determinar cuáles son las primeras causas de la realidad. Ahora bien, el nombre de «causa» siempre implica un orden y, además, un orden recíproco: hay un orden de la causa al efecto (del principio a lo principiado) y otro de distinto del efecto a la causa (de lo principiado al principio). Así pues, si el objetivo del *Liber de Causis* es exponer las primeras causas de todo lo que hay, deberá aclararse, antes de nada, cuál es el orden que impera entre esas causas. Esto es lo que hace el autor del *Liber* en la primera proposición. En ella establece el principio fundamental de todo el tratado: «Toda causa primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda» ¹⁴.

El autor trata de conciliar, de hacer compatible, la potencia divina productora, creadora, con la eficacia de los agentes segundos. Se trata básicamente de resolver la siguiente dificultad:

¹³ Santo Tomás, *Super librum De causis expositio, Prooemium*.

¹⁴ *Liber de Causis*, I, 1.

Dios hace todo lo que hacen las criaturas y, al mismo tiempo, las criaturas hacen todo lo que hacen. Para explicar esto, el autor del tratado introduce un corolario que se sigue lógicamente de la primera proposición: «Cuando la causa universal segunda aparta su influencia del objeto, la causa universal primera no retira su influencia de él»¹⁵. Y, para probar esto, introduce una tercera proposición: «Lo que sucede es que la causa universal primera obra sobre el efecto de la causa segunda, antes de que ésta obre sobre su propio efecto»¹⁶.

De momento tenemos: el autor del *Liber* introduce una proposición básica, para explicarla introduce una segunda y, para explicar la segunda, introduce una tercera. A continuación, en las proposiciones 4 y 5,¹⁷ se concluye que lo establecido en segundo lugar es conveniente. Así lo explica Santo Tomás: «es necesario que lo que adviene primero, se separe en último lugar; pues vemos que lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo»¹⁸.

El orden compositivo es aquel por el cual se constituye una unidad a partir de una pluralidad de principios. El orden de la resolución, en cambio, es el inverso; consiste en la división o disolución del compuesto en sus principios o elementos básicos. Esto lo veremos muy claramente en un ejemplo tomado de la causalidad material. Si pensamos en un edificio, lo primero en el orden de la composición son los fundamentos, y después, encima de ellos, se construyen las paredes, los distintos pisos, el tejado y todo el resto. Si quisiéramos descomponer este edificio, lo último que quitaríamos serían, precisamente, los fundamentos. No podemos quitar los fundamentos antes de quitar el tejado. Lo primero en el orden compositivo es lo último en el orden resolutivo.

Santo Tomás resume en tres principios el objetivo general del primer capítulo del *Liber de Causis*: «el primero es que *la causa primera influye más en el efecto que la segunda*; el

¹⁵ *Ibíd.*, I, 2.

¹⁶ *Ibíd.*, I, 3.

¹⁷ «Proposición 4. Cuando la causa segunda, que sigue [a la primera], actúa el causado, no excluye de él la acción de la causa primera que es superior a la misma. Proposición 5. Y, cuando la causa segunda, se separa del causado, que la sigue, no se separa de él la primera, que es superior a la misma, ya que es causa de él».

¹⁸ Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

segundo es que *la impresión de la causa primera se retira más tarde del efecto* [que la impresión de la causa segunda], y el tercero es *que la causa primera se presenta antes sobre el efecto*».¹⁹

Esos tres principios —indica el fraile dominico— son probados de manera argumentativa en el tratado. Primer principio: «algo conviene a la causa de manera más eminente que al efecto [o causado]; pero la operación por la que la causa segunda causa el efecto es producida por la causa primera, porque “la causa primera ayuda a la segunda”,²⁰ haciendo que ésta obre; en consecuencia, la causa primera es más causa que la causa segunda en la operación mediante la cual el efecto es producido por la causa segunda»²¹.

Prueba también el segundo principio,²² según el cual la impresión de la causa primera se retira más tarde del efecto: «lo que más intensamente penetra en una cosa, más arraigado en ella se encuentra [*quod vehementius inest, magis inhaeret*]; pero la causa primera se imprime en el efecto [o influye en el efecto] más intensamente que la causa segunda, como ya se ha probado; en consecuencia, su influencia está más arraigada en el efecto y, en consecuencia, tarda más en retirarse»²³.

Y el tercer y último principio, a saber, que la causa primera adviene sobre el efecto antes que la segunda:²⁴ «la causa segunda obra sobre el efecto solamente debido a la fuerza, a la virtud, al poder [*virtute*] de la causa primera. Luego el efecto sólo procede de la causa segunda mediante el poder [*per virtutem*] de la causa primera. Así pues, de esta manera, el poder [*virtute*] de la causa primera posibilita que el efecto sea alcanzado por el poder de la causa segunda. Luego [el efecto] es antes alcanzado por el poder [*virtute*] de la causa primera»²⁵.

¹⁹ Ídem.

²⁰ *Liber de Causis*, I, 14.

²¹ Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

²² «Prop. 15: Y, cuando la causa segunda se aparta de su causado, no se aparta de él la causa primera, ya que la causa primera es de una intimidad mayor y más fuerte [*maioris et vehementioris adhaerentiae*] con la cosa que la causa próxima».

²³ Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

²⁴ «Prop. 16: Y no se fija el causado de la causa segunda sino por la virtud de la causa primera».

²⁵ Santo Tomás, *Super de Causis*, lect. 1.

La tesis básica del primer capítulo del *Liber*, que es la afirmación de la primacía absoluta de la Causa primera en el orden de las causas, es ilustrada a través de un ejemplo tomado de las causas formales:²⁶

6. Y esto lo ejemplificamos por medio del ser, de la vida y del hombre.
7. Así pues, para que la cosa sea, se precisa en primer lugar del ser, después de la vida y finalmente del hombre.
8. La vida es la causa próxima del hombre; y el ser es su causa última o remota.
9. Luego el ser es más intensamente causa del hombre que la vida: porque es causa de la vida, la cual es causa del hombre.
10. Y de modo semejante, cuando afirmas que la racionalidad es causa del hombre, entonces el ser es más intensamente causa del hombre que la racionalidad, porque es causa de esta causa.
11. Y el significado de lo que decimos es que, cuando apartas del hombre la virtud racional, no permanece el hombre, sino que permanece el viviente, el que respira, el que siente. Y cuando apartas de él el viviente, ya no permanece el viviente, sino que permanece el ser, porque no es el ser lo que se aparta de él, sino el viviente; dado que la causa no se aparta con la separación de su efecto, permanece el hombre como ser. Así pues, cuando el individuo no es hombre, es animal; y si no es animal, tan sólo es ser.
12. En consecuencia, ya ha quedado manifestado y claro que la causa primera remota abarca más y es más intensamente causa que la causa próxima.
13. Y por eso su operación se realiza con una más intensa adherencia a la cosa que la operación de la causa próxima. Y ello, ciertamente, se realiza porque la cosa, en primer lugar, no padece sino por la virtud remota; y, en segundo lugar, padece por la virtud que está bajo la primera (la virtud próxima).²⁷

²⁶ La causa formal es el principio determinativo del objeto, es decir, aquello en virtud de lo cual un objeto posee una naturaleza o bien otra.

²⁷ *Liber de Causis*, I.

Santo Tomás precisa que el adagio «toda causa primera *influye* [*est influens*] más sobre su efecto que la causa universal segunda», hace referencia primordialmente a la causa eficiente (la causa eficiente es aquella de la cual procede alguna cosa), de la cual se deriva la causalidad formal y la material. Esto es exactamente lo que piensa el autor del *Liber*, como parece indicar el uso que hace del verbo *influere*, que nos remite al verbo *efficere* (producir, crear, realizar). La primacía de la causa eficiente por encima de la causa formal resulta manifiesta, sobre todo, si tenemos en cuenta que la causa formal, considerada por sí sola, carece de eficiencia, de poder, de fuerza. La forma sólo causa en la medida que se encuentra en el agente y que éste la imprime sobre el efecto. La forma, por ella misma, es estéril, infecunda: si tenemos el modelo y la tela sobre la que éste debe pintarse; sin una causa eficiente que lo pinte, la forma del modelo, por sí misma, no se imprimirá sobre el lienzo. A pesar de que los tres principios establecidos en este primer capítulo del *Liber* puedan aplicarse tanto a la causalidad eficiente como a la formal y a la material, competen primariamente a la causa eficiente: «Los tres principios anteriormente mencionados se aplican primordialmente a las causas eficientes y de ahí se sigue que sólo se aplican de manera derivada a las causas formales [...]. Ahora bien, no es evidente que puedan aplicarse derivadamente de las causas eficiente a las causas materiales, porque las causas eficientes de aquí abajo [esto es, las particulares] no producen la materia, sino la forma; sin embargo, si consideráramos las causas universales de las cuales proceden los principios materiales de las cosas, entonces es necesario que el orden se propague de las causas eficientes a las causas materiales»²⁸. El único género de causalidad que no se deriva de la eficiente es la final, pues el agente, en la medida que se ordena hacia algo, la presupone.

La primacía de la causalidad eficiente

Santo Tomás se ve obligado a precisar la primacía de la causa eficiente porque los ejemplos dados por el autor del *Liber* (ser-viviente-animal-racional) pertenecen exclusivamente a la causa formal, y quiere evitar un error interpretativo (y metafísico), a saber, el error de los platónicos, quienes consideraban a todas estas formas universales como realidades

²⁸ Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 1.

subsistentes por sí mismas al margen de las realidades particulares, concediendo, por consiguiente, prioridad a la causalidad formal respecto a la eficiente. El Aquinate sintetiza la doctrina de Platón, a quien conocía, sobre todo, por los textos de los neoplatónicos:

Platón estableció que las formas universales de las cosas eran separadas y subsistentes por sí mismas. Y puesto que, según el mismo Platón, esas formas universales ejercen sobre los entes particulares que participan de ellas una cierta causalidad universal, todas esas formas subsistentes son llamadas “dioses”. En efecto, el nombre de “dios” conlleva una cierta providencia y causalidad universales. Entre estas formas establecía el orden siguiente: cuanto más universal es alguna forma, tanto más simple y causa primera es; pues de ella participan las formas posteriores; así, el animal es participado por el hombre, y la vida por el animal, etc. El último, que es participado por todos y que no participa de ningún otro es el Uno mismo y el Bien separado que recibía el nombre de sumo Dios y Causa primera de todas las cosas.²⁹

El autor del *Liber de Causis* sustituye la hipótesis platónica de una pluralidad de formas separadas que serían todas ellas con-causas del objeto particular, para defender, en su lugar, la eficiencia suprema de una forma primera de la cual se derivan, en último término, todos los entes. La primera proposición no ofrece ninguna duda al respecto: «toda causa primera *influye* [*est influens*] más sobre su efecto que la causa universal segunda». Esta actitud es lo que ha conducido a la profesora Cristina d’Ancona a defender una influencia de Dionisio Areopagita sobre el autor del *Liber*.³⁰ Dionisio, como señala el Doctor Angélico, ya había interpretado el ejemplarismo neoplatónico en un sentido cristiano:

Dionisio corrige esta posición de los Platónicos en lo concerniente a que estos ponían ordenadamente las diversas formas separadas a las que llamaban dioses, de tal manera que una cosa sería la Bondad en sí, otra cosa el ser en sí y otra cosa la vida en sí, etc. Es necesario decir que todas esas cosas son esencialmente la misma causa primera de

²⁹ *Ibíd.*, lect. 3.

³⁰ Véase la nota 10.

todo, por la cual las cosas participan de todas las perfecciones de este tipo [el ser, la vida...] y, de esta forma, no establecemos muchos dioses, sino uno. Y esto es lo que se dice en el capítulo V *De divinis nominibus*: «La Sagrada Escritura dice que no es una cosa el Bien y otra cosa el Ser, ni una cosa es la Vida y otra la Sabiduría, ni que existen muchas causas, ni unas divinidades productoras de otras, divinidades principales y divinidades subordinadas, sino que hay el Uno de donde proceden todos los bienes». Partiendo de esto, Dionisio muestra de manera consecuente cómo puede suceder esto: porque, en la medida en que Dios es ser mismo [*ipsum esse*] y la esencia misma de la bondad, todo aquello que corresponde a la perfección del ser y de la bondad le conviene esencialmente, de tal manera que Él mismo es la esencia de la vida, de la sabiduría, de la virtud y de todo lo demás. Por eso Dionisio poco después añade: “Sin duda Dios no existe de un modo cualquiera [*Deus non quodammodo est existens*], sino que lo contiene todo de un modo absoluto y carente de límites [*simpliciter et incircumscripse*] en su mismo ser [*in seipso esse*]”. El autor de este libre sigue esta misma doctrina. En efecto, no hay nada en el que induzca a pensar en una multitud de divinidades, sino que establece la unidad en Dios y la distinción en el orden de las inteligencias, de las almas y de los cuerpos.³¹

Santo Tomás y el autor del *Liber de Causis* coinciden en no multiplicar las divinidades, como hacían los neoplatónicos. Hay un único Dios, la Causa primera, y de su eficiencia suprema proceden todos los demás entes. No debemos interpretar el ejemplo aducido por el autor del *Liber* en el sentido que, por debajo del Uno-Bien, exista una pluralidad de formas subsistentes o «dioses» (el Ser en sí, la Vida en sí, la Sabiduría *et sic de caeteris*). El objetivo que se persigue, por el contrario, consiste en adaptar el politeísmo neoplatónico a las exigencias del monoteísmo de la revelación coránica.

³¹ Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

La Causa primera y las causas secundarias. Una analogía

En su *Expositio*, Santo Tomás trata de aclarar la coordinación entre la causa primera y las causas segundas mediante una analogía. La causa primera es a la naturaleza, lo que la naturaleza es al arte:

En efecto, la naturaleza ofrece la materia primera para todas las obras de arte; después, mediante ciertas artes más principales, la materia natural es dispuesta para que más adelante pueda ser trabajada por artesanos más especializados. La Causa primera de todo se compara con la naturaleza entera como la naturaleza con el arte; por lo tanto, lo que primariamente subsiste en la naturaleza entera es el efecto de la causa primera, y esta naturaleza es ajustada a las realidades singulares mediante la colaboración de las causas segundas.³²

Para la correcta comprensión de este fragmento, es importante recordar que las actividades del arte deben inscribirse siempre dentro de la esfera de las modificaciones accidentales. El arte del leñador, del carpintero y del constructor naval actúan únicamente sobre una materia que les ofrece la naturaleza, y que es lo único que existe por sí mismo, lo único que puede llamarse, hablando con rigor, una substancia. Las artes mencionadas, entre las cuales hay una subordinación, actuarían únicamente como causas secundarias, sólo la naturaleza se comportaría como causa primaria. La naturaleza proporciona la materia y cada una de las artes se encarga de disponerla adecuadamente —según el lugar que ocupa en la jerarquía de las artes— para que pueda recibir, en último término, la forma accidental del barco. Así es como las artes «colaboran» con la naturaleza en la producción de los objetos artificiales.

Según la analogía de proporcionalidad propia propuesta por el Aquinate, la naturaleza es a los artefactos lo que la causa primera es a la naturaleza. Así como las artes no «crean» la substancia del artefacto —ni las principales ni mucho menos las subordinadas—, sino que la

³² Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 1.

toman de la naturaleza, los agentes naturales tampoco «producen» la substancia de sus efectos —el cerezo no «crea» la substancia de las cerezas; los padres no «producen» la substancia del hijo—, porque en dichos efectos es mayor el influjo de la causa primera que el de las causas segundas. Del mismo modo que la nave es efecto de la naturaleza en mayor medida que del constructor naval, el hijo es efecto de la causa primera en mayor medida que de sus padres, sin que por ello pueda ponerse en cuestión que el artesano es causa del artefacto y el padre causa del hijo. Queda clara, por tanto, la primacía de la naturaleza respecto cualquier obra artificial y la primacía de la causa primera respecto cualquier cosa, tanto natural como artificial. En este punto, Santo Tomás y el autor del *Liber* difieren de la posición neoplatónica.

La causalidad «per modum creationis» y «per modum informationis»

Una vez establecida la primacía de la causa primera, el autor del *Liber de Causis*, en la segunda proposición, escribe: «Todo ser superior [*esse superius*], o es superior a la eternidad y anterior a la misma [*superius aeternitate et ante ipsam*], o es con la eternidad [*cum aeternitate*], o es posterior a la eternidad y superior al tiempo [*post aeternitatem et supra tempus*]»³³. Esto, como indica el Aquinate, debe interpretarse en el siguiente sentido: «las causas universales de las cosas son de tres géneros, a saber, la *causa primera*, que es Dios; las *inteligencias* y las *almas*»³⁴. Dicho esto, pasemos a continuación a examinar cómo se explica, en la proposición tercera, la producción de las almas: «la causa primera creó el ser del alma por medio de la inteligencia»³⁵. De entrada, Santo Tomás nos advierte de una posible mala interpretación de esta proposición:

Sobre lo que aquí se dice, a saber, que “la causa primera creó el ser del alma mediante la inteligencia”, algunos, comprendiéndolo mal, juzgaron que el autor de este libro quería decir que las inteligencias eran las creadoras de la substancia de las almas. Pero esto va en contra de las posiciones platónicas: pues decían que semejantes causalidades

³³ *Liber de Causis*, II, 19.

³⁴ Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 2.

³⁵ *Liber de Causis*, III, 32.

de los entes simples se ejercían según la participación. Ahora bien, no se participa lo que es participante, sino lo que es primero; a saber, lo que es tal por esencia. Por ejemplo: si la blancura existiera separada, la propia blancura simple sería causa de todas las cosas blancas, en cuanto que son blancas, pero la causa no sería algo que participa de la blancura. De acuerdo con esta teoría, los Platónicos establecían que lo que es el ser mismo [*ipsum esse*] es la causa del existir de todas las cosas [*causa existendi omnibus*]; y lo que es la vida misma [*ipsa vita*] es la causa del vivir de todas las cosas [*causa vivendi omnibus*], y lo que es la inteligencia misma [*ipsa intelligentia*] es la causa del entender de todas las cosas [*causa intelligendi omnibus*]. Por eso, Proclo, en la Proposición XVIII de su libro, dice: “todo aquello que comunica el ser a los otros es primariamente él mismo aquello que transmite a sus receptores”. Está de acuerdo con esta opinión lo que Aristóteles dice en II *Metaphysica*: aquello que es primero y máximamente ente [*primum et maxime ens*] es la causa de lo que viene después [*subsequentium*].³⁶

Cuando el autor del *Liber* afirma que «la causa primera creó el alma “mediante *intelligentia*”» no quiere decir que la inteligencia sea la creadora de la substancia del alma. En efecto, esto se contrapondría a la doctrina platónica, según la cual «es participado, no ciertamente aquello que es participante, sino lo que es primero». De acuerdo con este postulado, sólo aquello que es el mismo ser o «*esse*» puede causar el «*esse*» de las demás cosas.³⁷ Santo Tomás refuerza su interpretación —que coincide con su posición personal— mediante dos autoridades. En primer lugar, la de Proclo: «todo aquello que comunica el ser a los otros es primariamente él mismo aquello que transmite a sus receptores». Y, en segundo lugar, la de Aristóteles: «la cosa que entre las otras posee eminentemente una naturaleza es siempre aquella a partir de la cual las otras cosas tienen en común esta naturaleza; por ejemplo, el fuego es el calor, por

³⁶ Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

³⁷ Algunos autores han considerado que la identificación de la Causa primera con el *Ipsum esse* no se encuentra en el *Liber de Causis*, sino que, en este punto, Santo Tomás hace violencia al texto que está comentando. Sin embargo, en la proposición IV [40], puede leerse: «Y [el ser creado] fue hecho así a causa de su proximidad al ser puro y uno y verdadero [*esse puro et uni et vero*] en el cual no hay multitud alguna de modos». Proposición II [20]: «El ser que es anterior a la eternidad es la causa primera, ya que es su causa».

excelencia, porque entre los otros entes, es la causa del calor. Por consiguiente, aquello que es causa de la verdad que reside en los entes derivados es la verdad por excelencia»³⁸. Este fragmento es relevante porque nos permite ver que lo que es primero en el orden de la causalidad eficiente es causa de la universalidad en el orden de la predicación; la causalidad formal presupone a la eficiente, y la universalidad en la predicación presupone a la causalidad formal.

El autor del *Liber de Causis*, según la interpretación de Santo Tomás, entiende la expresión «*mediante intelligentia*» en el sentido que la inteligencia causa su efecto sobre el alma presuponiendo el ser o «*esse*» de ésta, a saber, «*per modum informationis*» y no «*per modum creationis*»:

Ha de entenderse que la misma esencia del alma, de acuerdo con lo expuesto, ha sido causada por la causa primera que es su mismo ser [*suum ipsum esse*], pero tiene las participaciones siguientes de algunos principios posteriores: a saber, tiene de la vida primera el vivir, y de la inteligencia primera el entender. También por eso, en la proposición XVIII de los Elementos se dice: “todas las cosas tienen el ser por el ente primero; todas las cosas vivas han sido, en razón de su propia esencia, movidas por la vida primera, y todas las realidades intelectivas tienen conocimiento por la inteligencia primera”. Así pues, el autor entiende que “la causa primera causó el ser del alma mediante la inteligencia”, puesto que la causa primera causó ella sola la substancia [o esencia] del alma, pero que el alma sea intelectiva lo tiene por la operación de la inteligencia.³⁹

En el *Liber de Causis*, encontramos confirmada la interpretación postulada por el Aquinate:

La causa primera creó el ser del alma por medio de la inteligencia; y por ello el alma ha sido constituida como productora de una operación divina [la operación de

³⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, II, 993b 24-25.

³⁹ Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

entender]. Por consiguiente, después que la causa primera creó el ser del alma, la puso como un soporte [*stramentum*] de la inteligencia en el cual ejecute sus operaciones. Luego, por causa de ello, el alma intelectual realiza una operación intelectual.⁴⁰

Comenta el Angélico:

«Después que la causa primera creó el ser del alma, la puso [se refiere al alma] como un soporte [*stramentum*] de la inteligencia en el cual [la inteligencia] ejecute sus operaciones», esto es, la causa primera ha situado el alma por debajo de la operación de la inteligencia para que la inteligencia ejerza en ella su operación, haciendo que sea intelectual. Por esto concluye que «el alma intelectual realiza una operación intelectual». Esto está de acuerdo con lo que se ha dicho en la proposición I [14]: que el efecto de la causa primera preexiste al efecto de la causa segunda y se difunde de manera más universal. Así pues, el ser, que es lo más universal, es difundido en todas las cosas por la causa primera [23-24], pero el entender no es comunicado a todas las cosas por la inteligencia, sino sólo a algunas, aunque presuponiendo el ser que tienen del primer principio.⁴¹

Según Santo Tomás, algunos filósofos árabes han interpretado las palabras del anónimo de modo equivocado; entre ellos cabe destacar a Avicena. El filósofo persa, a pesar de admitir que la creación es una operación propia de la Causa universal, considera que *ciertas causas inferiores, actuando como instrumentos de la Causa primera, son capaces de crear. Así, la primera substancia separada, creada por Dios, crea después de sí la substancia de la primera esfera y su alma, y esta alma, a su vez, crea la materia de los cuerpos inferiores. Santo Tomás, en cambio, considera que la noción de creatura creadora es contradictoria. La criatura, en la medida que no existe por ella misma, no puede comunicar un «*esse*» que no le corresponde por esencia. La criatura sólo puede actuar en virtud de un «*esse*» que ella ha recibido de antemano.

⁴⁰ *Liber de Causis*, III, 32-34.

⁴¹ Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

El autor del *Liber*, por lo tanto, ¿considera como el Aquinate que la acción de crear pertenece exclusivamente a Dios? Santo Tomás está convencido de ello. Pero hay un punto importante de divergencia: el anónimo sostiene que la Inteligencia comunica al alma, una vez ya ha sido creada y constituida en su substancia, la facultad intelectual, la capacidad de entender. Esta doctrina, según Santo Tomás, «se contrapone a la verdad y a la opinión de Aristóteles [*repugnat veritati et sententiae Aristotelis*], quien argumenta en III *Metaphysica* contra los Platónicos, ya que ponen semejante orden de causas separadas conforme a las diversas características que se predicán de los individuos»⁴².

Según la doctrina platónica, que en este punto es asumida por el autor del *Liber*, la causa primera produce las cosas en su «*esse*» substancial, mientras que las formas subsistentes de la vida, del animal o del hombre, serían las encargadas de determinar, de especificar, a este «*esse commune*». Cualquier ente particular sería un conglomerado constituido por la participación de diversas causas formales, y que no poseería, por tanto, una unidad substancial. Esta opinión, afirma Santo Tomás, es el resultado de confundir el orden de nuestros conceptos con el orden de la realidad o, en otras palabras, el orden de la predicación con el orden de las cosas. Sócrates, en el orden de la predicación, pertenece a varios géneros (es animal, viviente, corpóreo...), pero esto no significa que en él se encuentre también una pluralidad de formas substanciales. Esta carencia de unidad substancial es el centro de los argumentos esgrimidos por el Doctor Angélico para combatir la posición platónica:

Sócrates será a la vez muchos animales, esto es, el mismo Sócrates, hombre separado y también animal separado, ya que el hombre separado participa del animal y así es animal. Pero Sócrates participa de ambos, por tanto, es hombre y es animal. Sócrates no sería verdaderamente uno si tuviese por un principio el ser animal y por otro el ser hombre.⁴³

⁴² Ídem.

⁴³ Ídem.

Además, ser inteligente conviene a la naturaleza del alma humana como diferencia esencial, por lo cual, «si [el alma] tuviera el ser por un principio y, por otro, la naturaleza intelectual de ahí se seguiría que, estrictamente hablando, no sería algo uno [es decir, no se trataría de algo substancialmente uno, sino accidentalmente]; por consiguiente, conviene afirmar que de la causa primera por la que tiene la esencia tiene también la intelectualidad»⁴⁴.

El anónimo defiende que la Inteligencia actúa «*per informationem*» allí donde la Causa primera lo hace «*per creationem*». Separa nítidamente la creación del «*esse*» de su especificación o información. A la Causa primera solamente le corresponde la creación del «*esse*», que es pura indeterminación respecto cualquier perfección esencial, mientras que a las causas segundas les corresponde su determinación específica.

En las *Quaestiones disputatae De Potentia*, Santo Tomás expone de un modo muy claro este error: «algunos filósofos han considerado que las inteligencias primeras son creadoras de las segundas, en cuanto que les dan el ser por la virtud de la causa primera en ellas existente [*in quantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem*]. En efecto, el ser es por creación [*per creationem*], mientras que el bien, la vida y las otras perfecciones de este tipo son por información [*per informationem*], como se afirma en el *Liber de Causis*»⁴⁵.

Si existe una distinción real entre el «*esse*» de las creaturas y su «*essentia*», como defiende el Angélico, de aquí parece inferirse que la causa del uno debe diferir de la causa del otro, como defiende el autor del *Liber*: «todas las cosas que han sido hechas por Dios se llaman creaturas. Pero la creación termina en el ser: en efecto, la primera de las cosas creadas es el ser, como se dice en el *Liber de Causis*. En consecuencia, la quiddidad [*quidditas*] de la cosa está más allá de su ser y, por lo tanto, parece que la quiddidad de la cosa no es hecha por Dios»⁴⁶.

⁴⁴ Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

⁴⁵ Santo Tomás, *De Potentia*, q.3, a.4, in c.

⁴⁶ *Ibíd.*, q.3, a.5, ob. 2.

Santo Tomás responde genialmente a esta objeción: «del hecho que a la quiddidad se le atribuya el ser [*quidditati esse attribuitur*],⁴⁷ resulta que, no solamente el ser, sino también la misma quiddidad es creada por Dios: porque antes de recibir el ser, la quiddidad no es nada, sino que se encuentra únicamente en el intelecto creador [*in intellectu creantis*], donde no es una creatura, sino la esencia creadora [*creatrix essentia*]»⁴⁸.

La aseveración de que el «*esse*» se atribuye a la quiddidad debe entenderse en el mismo sentido que, en otra obra, se sostiene acerca de la esencia que «por ella y en ella el ente tiene el ser [*per eam et in ea ens habet esse*]»⁴⁹. Las proposiciones «por» y «en» indican dos funciones de la misma. La primera consiste en que la esencia es la condición para que el ente pueda recibir el ser. Esta esencia, como observa Eudaldo Forment, «está tomada en sentido abstracto, en el de quiddidad, porque por ella es por lo que algo es de tal naturaleza determinada, o pertenece a una especie precisa, y éste es el requisito indispensable para que pueda poseerse el ser, ya que debe estar proporcionado a dicha especie»⁵⁰. La esencia es aquello en virtud de lo cual una cosa pertenece a una especie determinada, y todo ente recibe el «*esse*» según el grado que corresponde a su esencia específica; es, por tanto, condición de posibilidad para que el ente pueda poseer el ser que dicho ente pertenezca a una especie u a otra. La segunda función es la de sustentar el ser. Aquí se designa «la esencia concreta y singular, porque es la única que existe, lo que quiere decir que sólo ella puede recibir al ser»⁵¹.

La distinción real entre el ser y la esencia en los entes creados no implica que el uno y el otro provengan de causas distintas. Es imposible infundir a un ente un acto de ser que no pueda subsumirse a una determinada esencia abstracta («por ella») y, además, que no sea recibido por una esencia individual («en ella»). La causa primera no puede crear el ser sin crear, a su vez, la esencia que lo delimita y lo sustenta.

⁴⁷ Existe una estrecha correlación entre la quiddidad y el *esse*, de tal modo que no puede pensarse la una con independencia del otro. Ni se puede ser algo sin ser, ni ser sin ser algo.

⁴⁸ *Ibíd.*, q.3, a.5, ad 2.

⁴⁹ Santo Tomás, *De ente et essentia*, cap. 1.

⁵⁰ Forment, Eudaldo, *Filosofía del ser*, Barcelona, PPU, 1988, p. 84.

⁵¹ *Ídem.*

Una vez rechazado este modo de entender la información por parte de las causas segundas, Santo Tomás admite que las inteligencias superiores pueden iluminar las que pertenecen a un orden inferior, que la inteligencia angélica puede mover el alma proponiéndole un determinado objeto para conocer. Bajo esta perspectiva, el Alma adquiriría por participación de la Inteligencia no su «naturaleza intelectual», sino «las formas inteligibles que las almas intelectivas reciben por la operación de las inteligencias»⁵². Santo Tomás recoge aquí los resultados de la síntesis definitiva realizada por Dionisio Areopagita entre la concepción bíblica de los ángeles como mensajeros y la especulación neoplatónica.

Conclusiones

El objetivo principal del *Liber de Causis* consiste en hacer compatible el neoplatonismo de Proclo y de la *Theologia Aristotelis* con el monoteísmo de la religión coránica. De acuerdo con este fin, niega el pluralismo de dioses propio de las doctrinas de inspiración platónica y atribuye el poder creador exclusivamente a la causa primera. El politeísmo implicado en la pluralidad de formas ideales de los platónicos es sustituido por el reconocimiento de que hay una forma universal suprema, que es el mismo ser, y que es la causa eficiente del ser de todas las otras cosas.

La herencia platónica, sin embargo, se deja sentir en el hecho que, si bien la causa primera es la única que causa «por creación», las causas secundarias lo son en la medida que causan «por información». La causa primera produce el «ser» sin determinación alguna; las perfecciones ulteriores —como la vida, la sabiduría, etc.— son producidas por las causas universales segundas.

En este punto, la posición del autor del *Liber* se contrapone a la de Santo Tomás, quien considera que la Causa primera no sólo causa el ser de las cosas, sino al ser junto con su quiddidad o esencia.

⁵² Santo Tomás, *Super De Causis*, lect. 3.

Víspera de la Solemnidad de San Juan Bautista

Referencias

- Alberto Magno, San. (1993). *De causis et processu universitatis a prima causa*. En Alberto Magno, *Opera Omnia (Editio Coloniensis)* (Vol. XXVII). Aschendorff.
- Águila Ruiz, R. (2001). Introducción. En *Liber de Causis*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Aristóteles. (1970). *Metaphysica* (V. García Yebra, Trad.). Madrid: Gredos.
- Avicena. (1972). *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (Édition critique de la traduction médiévale, ed. S. van Riet). Lovaina: Peeters.
- Canals, F. (2002). *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder.
- Canals, F. (2003). *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*. Barcelona: Scire.
- Cruz Cruz, J. (2000). Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad. En *Santo Tomás, Exposición libro de las causas*. Pamplona: EUNSA.
- D'Ancona Costa, C. (1990). Cause prime non est yliathim. *Liber de Causis, prop. 8 [9]: le fonti e la dottrina. Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1(2), 327-351.
- D'Ancona Costa, C. (1992a). La doctrine de la création “mediante intelligentia” dans le *Liber de Causis* et dans ses sources. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 76, 209-232.
- D'Ancona Costa, C. (1992b). Esse quod est supra eternitatem. La cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de Causis* et dans ses sources. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 41-62.
- Forment, E. (1988). *Filosofía del ser*. Barcelona: PPU.
- Forment, E. (2004). *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Madrid: Palabra.
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2009). *La herencia del olvido, ensayos con razón a la razón compasiva* (2ª ed.). Madrid: Errata Naturae.
- Scotto, P. (2015). El materialismo histórico de Benjamin: Tradición, detención y destrucción.

Constelaciones. Revista de Teoría Crítica, (7), 291-321.

Tomás de Aquino, San. (1929). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis* (Vol. 1, ed. P. Mandonnet). París: P. Lethielleux.

Tomás de Aquino, San. (1954). *Super librum De Causis expositio* (Ed. H. D. Saffrey). Friburgo [Suiza]-Lovaina: Société Philosophique-Nauwelaerts.

Tomás de Aquino, San. (1965). *Quaestiones disputatae de potentia*. En *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae* (Vol. 2, ed. P. M. Pession, pp. 1-276). Turín-Roma: Marietti.

Tomás de Aquino, San. (1976). *De ente et essentia*. En *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (T. 43, pp. 315-381). Roma: Editori di San Tommaso.