



DIALOGANDO

Revista del Instituto Superior de Estudios Religiosos

Año 4, N. 7, 2016

Buenos Aires

ISSN 2347-0712

Dialogando

E. Mail: iser.1968@yahoo.com,ar
secretaria@revistadialogando.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F

1060 Buenos Aires

Teléfono: 4813-2448

Telefax: 4812-9341

Equipo Editorial

Directora

Rab. Arq. Graciela de Grynberg (Comunidad Bet Israel - Argentina)

Secretaria de Redacción

Dra. Celina A. Lértora Mendoza (CONICET/FEPAI - Argentina)

Consejo de Redacción

Dr. Jaime Bortz (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rdo. Dr. Jerónimo Granados (Comunidad Luterana - Uruguay)

Fr. Dr. Jorge A. Scampini OP (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Consejo Asesor

Lic. Octavio Lo Prete (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Rdo. Dr. Joseph-Ignasi Saranyana (Ac. de Cs. Barcelona -España)

Rab. Dr. Abraham Skorka (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Comisión Académica

Dr. Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)

Dr. Martín Ciordia (Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dr. Pedro Coviello (Universidad Católica Argentina - Argentina)

Dra. Isabel Fisflash (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Leonardo Funes (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Dra. María Eugenia Góngora (Universidad de Chile - Chile)

Dr. Abelardo Levaggi (CONICET y Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rab. Ernesto Yattah (Seminario Rabínico Latinoamericano - Argentina)

Dr. Mario Yutzis (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos - Argentina)

ARTÍCULOS

**Algunos aportes y desafíos del neoplatonismo
a la noción tomista de creación
Primera Parte**

María Elisa Ladrón de Guevara

1. Neoplatonismo y causalidad

1.1. Causalidad y noción Neoplatónica de “Dios”

1.1.1. Antecedentes

Fue preocupación prioritaria de Platón la búsqueda de la causa de la Unidad de la multiplicidad. Su teoría de las Ideas como posible solución de la dificultad planteada fue de enorme influencia en los siglos venideros, influencia que, a través de todo el neoplatonismo, llega incluso, de alguna manera, hasta S. Tomás; y que, al mismo tiempo que es la clave para entender el pensamiento de Platón en particular y, en cierto modo, el pensamiento neoplatónico en general, es también insuficiente para alcanzar una respuesta definitiva a la cuestión.

De hecho fue Aristóteles¹ quien primeramente se aplicó al estudio sistemático de la noción de “causa” elaborando toda una doctrina acerca de ella, doctrina que ejerció también gran influencia en el pensamiento posterior, tanto neoplatónico como cristiano.

Aristóteles, pues, se refiere a la necesidad del estudio de las “causas” diciendo que, “no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el ‘por qué’ (lo cual significa captar la causa primera)”, más aún, afirma que “sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos”². Distingue, además, cuatro sentidos, que de hecho pueden darse, y se dan, simultáneamente, en los que puede decirse que algo es “causa”, a

¹ Cf. Aristóteles I *Física* 1 (184a); II *Física* 3 (194b 15); I *Metafísica* 1 (981b 27) y 2 (982b 7); I *Metafísica* 2(982b); II *Metafísica* 2 (994a); IV *Metafísica* 1 (1003a 21); etc.

² Aristóteles. I *Física* 1 (184a).

saber, como causa material, es decir, “aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho”; como causa formal, “esto es, la definición de la esencia”; como causa eficiente o “principio primero de donde proviene el cambio o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado”, y como causa final, “esto es, aquello para lo cual es algo”. “Tales son, pues, los sentidos en que se dice de algo que es causa”. “Y cada una de ellas pueden ser actual o posible”³.

Otra afirmación aristotélica de gran trascendencia es la que se refiere a que “es evidente que existe un primer principio y que no existe ni una serie infinita de causas, ni una infinidad de especies de causas. Y así, desde el punto de vista de la materia, es imposible que haya producción hasta el infinito. Lo mismo debe entenderse del principio del movimiento. En igual forma, respecto a la causa final, no puede ir hasta el infinito. Y, por último, lo mismo puede decirse respecto a la causa esencial”⁴, sosteniendo de este modo la necesidad absoluta de la existencia de una causa primera de todo cuanto es, sin llegar, sin embargo, dada su noción de ser, a plantearse la causa del “ser en cuanto ser”, sino sólo la de las sustancias.

Esta primera causa de todo será entendida por Aristóteles como primer motor inmóvil⁵, al cual no sólo concibe como primera causa “eficiente”⁶ sino también como causa “final” que, como tal, mueve atrayendo⁷.

Hay también, otra afirmación de Aristóteles de particular importancia por su posterior influencia en el pensamiento neoplatónico, se trata de aquella según la cual “el primer principio es el mejor”⁸ o, dicho de otro modo, “lo que es primero es siempre excelente”⁹. Más adelante nos detendremos a considerar este carácter de “perfección” propio de la causa primera pues, si bien la noción en sí tiene ya su origen en el pensamiento platónico, adquiere en Aristóteles, al vincularse

³ Aristóteles. II *Física* 3 (194b 15).

⁴ Aristóteles. II *Metafísica* 2 (994a).

⁵ Aristóteles. VIII *Física* 5 (256a 10); VIII *Física* 6 (258b 5) y XII *Metafísica* 8 (1073a 25).

⁶ Aristóteles. VIII *Metafísica* 6 (1045b 20). Cf. también II *Física* 3.

⁷ Cf. Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072a 25).

⁸ Cf. Aristóteles. XII *Metafísica* 6 (1072a 15).

⁹ Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072b 20).

expresamente con la doctrina de la causalidad, un relieve especial. Queda mencionar las categorías aristotélicas de Acto y potencia¹⁰, estrechamente vinculadas a la doctrina de la causalidad.

El neoplatonismo, por su parte, integró, efectivamente, numerosos elementos de la doctrina aristotélica a su cosmovisión fundamentalmente platónica de la realidad proponiendo que, si bien para todos los pensadores de esta corriente el “Uno” es el “origen” de todo cuanto es, sin embargo, el “modo de producción” de las distintas realidades y la noción misma del “Uno” adquirirá diversos e importantes matices según el pensador de quien se trate.

S. Tomás, a su vez, acogerá también la doctrina aristotélica de las causas que, de modo inverso a lo que sucede en el neoplatonismo, permanece como base, pero efectuando en ella una profunda y necesaria transformación, fundamentalmente gracias al significativo aporte del pensamiento neoplatónico, en primer lugar, en cuanto al modo de entender la causa eficiente frente al pensamiento de Aristóteles que la concebía como simple hacedora de la unidad en tanto que produce el movimiento, pues, “no hay otra causa de unidad que el motor que hace pasar los seres de la potencia al acto”¹¹. Y en segundo lugar, respecto a la “naturaleza” misma de esta “causa primera”, de modo que la causa eficiente de la que habla Tomás, en tanto que *ipsum esse subsistens*, será la productora del ser en cuanto ser.

En efecto, en este proceso recogerá Tomás numerosos aportes neoplatónicos que, necesariamente, en última instancia, enriquecieron su noción de “creación”, pues, como señala C. Fabro, así como Aristóteles ofreció al pensamiento de Tomás una doctrina de la causalidad que se desarrolla horizontalmente, Platón y, en especial el neoplatonismo, le aportaron a una visión vertical de la causalidad, perspectivas que serán complementarias en el pensamiento de S. Tomás¹².

¹⁰ Cf. Aristóteles. IX *Metafísica* 1(1045b 27); XII *Metafísica* 6 (1071b 20); V *Metafísica* 7 (1017b 1); VIII *Metafísica* 1(1042a 25); etc.

¹¹ Aristóteles. VIII *Metafísica* 6 (1045b 20).Cf. también II *Física* 3 y XII *Metafísica* 4 (1070b 20).

¹² Cf. C. Fabro, *Participación y causalidad según S. Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2009, pp. 518 y 519.

1.1.2. La causalidad neoplatónica

Nos detendremos ahora en el pensamiento neoplatónico que, teniendo en cuenta las diferencias existentes entre los pensadores que integran esta corriente, hizo su propia contribución no sólo al desarrollo de la doctrina de la causalidad, en particular en lo referente a la causa primera, sino también en cuanto a la relación de ésta con las causas segundas, desarrollo que tuvo luego gran relevancia en el pensamiento de S. Tomás, pues se trata de temas que, de una u otra manera, afectarán, entre otras, a las nociones tomistas de participación y analogía.

En primer lugar debemos mencionar a Plotino, a quien, en realidad, S. Tomás casi desconoce¹³, él no entiende al Uno propiamente como “causa” pues, si bien en la *Enn.* VI¹⁴ lo llama “causa de todas las cosas”, sin embargo, según explica E. Bréhier, para Plotino, “el universo se revela como una serie de formas en mutua dependencia jerárquica” y que, justamente, “el término “procesión” alude a la manera como las formas de la realidad dependen entre sí”, de modo que, según “la teoría de la procesión de las hipóstasis”, “en la cúspide, (está) lo Uno, de donde procede la Inteligencia, y de la cual, a su vez, procede el alma. Cada una de estas zonas de la realidad contiene todas las cosas pero en distinto grado de complejidad”, agregando que, “el progreso según el cual una hipóstasis nace de otra tiene un carácter permanente, fijo, eterno”¹⁵.

Así y todo, admitía también Plotino la existencia de diversas clases de causas (*Enn* III 10)¹⁶, si bien criticaba la noción de causa final, por lo menos en la forma en que había sido defendida por algunos filósofos (*Enn* V 8)¹⁷.

¹³ Cf. L. Farré, *Tomás de Aquino y el neoplatonismo. Ensayo histórico y doctrinal*, La Plata, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, 1966, pp. 15 y 17.

¹⁴ Plotino, *Eneada VI*. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez, Aguilar. Bs. As. 1967.

¹⁵ E. Brehier, *La filosofía de Plotino*, Traducción de L. Piossek Prebisch. Bs. As., Ed. Sudamericana, 1953, p. 61 y ss.

¹⁶ Plotino, *Eneada III*. Traducción del griego, prólogo y notas por José Antonio Míguez. Aguilar. 3ª ed. Buenos Aires. 1978

¹⁷ Plotino, *Eneada V*. Traducción del griego, prólogo y notas por José Antonio Míguez. Aguilar, 1982.

En cuanto a la pregunta fundamental “¿Por qué lo Uno no se ha mantenido en su soledad y ha dado nacimiento a un mundo inteligible, y el mundo inteligible a un alma?, ¿por qué, en una palabra, lo múltiple procede de lo Uno?”, “la solución que da el mismo Plotino se expresa únicamente en imágenes cuya belleza y variedad nos sugieren que la realidad que pretendía captar escapa a toda expresión por conceptos”¹⁸, volveremos más adelante sobre este punto al tratar sobre el modo de producción de toda la realidad.

Proclo, por su parte, a quien sí conoce Tomás y, más aún, a quien “rebate directamente en doctrinas básicas”, pues “las más recias expresiones del Aquinate contra los platónicos, están dirigidas contra este pensador”¹⁹, al considerar en su *Elementos de Teología*²⁰ la antítesis “causa-efecto” (proposiciones 7 a 13), afirmaba que “todo lo que existe procede de una sola causa, la causa primera” (B 11), por lo que ella es, de algún modo, “causa eficiente”; afirma también que esta “causa primera” es única y se identifica con el “Uno” “puesto que no hay más que un solo primer principio de esta clase, porque la existencia de cualquier multiplicidad es posterior a la del Uno” (A 5). Ella es causa incausada (K 100) e imparticipable (A 2; L 116). Sostenía, además, que esta primera causa es el primer “bien”, que, incluso, “no es otra cosa que bien”, “Bien absoluto deseado por todas las cosas existentes” que, en cuanto tal, es también “causa final”, aclarando que “si todas las cosas que existen desean su bien, es evidente que el primer Bien está más allá de las cosas que existen” (B 8) porque, siendo Dios, trasciende todas las cosas y a él todas las cosas tienden, y siendo el Bien es el “de dónde” y el “hacia dónde” de todas las cosas (Cf. L 113).

Ahora bien, afirmada la trascendencia absoluta del Uno-Bien y su ser imparticipable (L 116), del cual, sin embargo, de algún modo, todas las cosas participan, sostiene que existen, entre el Uno primero y la multiplicidad de los seres, las “*Hénades*” a las que llama dioses o unidades completas en sí mismas y por sí (Cf. L 114), en estas *hénades* encontramos ya “algo participable” (L 116) y es por ello que son verdaderas causas primeras, si bien relativas a la Primera causa absoluta, pues, “respecto de su común origen a partir del Uno, ninguna de ellas es un

¹⁸ E. Brehier. ob. cit. p. 67.

¹⁹ L. Farré, ob. cit. p. 16.

²⁰ Proclo. *Elementos de Teología*. Trad. del griego, pról. y notas de F. de Samaranch. Aguilar. 2. Ed. Bs. As. 1975.

primer principio, sino que todas tiene como su primer principio al Uno; cada una de ellas, sin embargo, es un primer principio en cuanto no-participadas”, “son primarias respecto de un orden determinado, pero cuando se las considera en absoluto no son primarias” (K 100). Además, “todo dios es una hénade benéfica o una bondad unificadora, y posee este carácter sustantivo en cuanto dios, pero el Dios primario es el Bien absoluto y la unidad absoluta, mientras que cada uno de los que son posteriores a él es una bondad particular y una hénade particular” (L 133).

Estos “diversos órdenes” que constituyen las distintas hénades son, en realidad, verdaderas “cadenas causales”, pues “todo orden tiene su comienzo en una mónada y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta mónada; y la multiplicidad de cualquier orden puede ser llevada hacia atrás hasta una sola mónada” (C 21), y más adelante volverá a insistir en que, “toda serie de totalidades es referible a un primer principio no-participado y a una causa; y todos los términos no-participados dependen del único Primer Principio de todas las cosas” (K 100).

Existen, según el pensamiento de Proclo, una multiplicidad de hénades y afirma que “es evidente que de hecho existe tal pluralidad, puesto que toda causa originaria da lugar a su propia multiplicidad, que se asemeja a ella y es afín a ella” (L 113), sin embargo, “el número total de los dioses tiene el carácter de la unidad” y, “por estar más cerca del Uno tiene menor número de miembros, así pues, “por lo dicho es evidente que las naturalezas corporales son más numerosas que las almas, y éstas más que las inteligencias, y las inteligencias más numerosas que las hénades divinas” (G 62) y, en definitiva, “toda la pluralidad de las hénades divinas, es finita en su número” (L 149).

Sostiene también que “toda *hénade* es co-operante con el Uno en la producción del existente real que participa de ella” (L 137) y que esto es así en tanto que “toda causa productora lo es a causa de su compleción y de su exceso de potencia”, pues, “todo dios comienza su actividad característica en sí mismo”, de modo que “la cualidad que señala su presencia en los seres secundarios es desarrollada primeramente en él mismo, y realmente ésta es la razón de que se comunique a sí mismo a los demás, en virtud de la excesiva abundancia de su propia naturaleza”, y continúa, “sí, pues, lo divino, a partir de su propia sustancia, llena todas las cosas con el bien que contiene, (pues) toda divinidad está llena hasta el exceso; y si es así,

ha establecido primero en su propia naturaleza el carácter distintivo de sus dones, y, en virtud de esto, extiende también a otros las participaciones de su super-abundante bondad” (L 131)²¹.

Pero si hay una tipo de causa que prevalezca sobre las demás en el sentido de que las afecta a todas es la causalidad formal, como se verá en seguida al hablar del “ejemplarismo” y la “semejanza” en el neoplatonismo, digamos, por lo pronto que, dado que en cada hénade o dios se encuentra el origen de un orden, “en todo orden hay un elemento común, es decir, una continuidad e identidad en virtud de la cual se dice que ciertas cosas están coordinadas y otras no, es evidente que el elemento idéntico lo deriva toda la serie de un único principio originario. Así, en cada orden o cadena causal existe una única mónada anterior a la multiplicidad, que determina, respecto de los miembros del orden su única relación mutua y su relación con el todo. Es verdad que, entre los miembros de la misma serie, uno es causa del otro; pero lo que es causa de la serie, en cuanto unidad, debe ser anterior a todos los miembros y estos, en cuanto coordinados, deben ser todos engendrados a partir de ellos, no en sus particularidades individuales, sino en cuanto miembros de una serie particular”(C 21) (Cf. también L 129). L. Farré hablando del “platonismo extremo” dirá que, “en este existe una causa formal única para las diversas realidades; y, en el proceso de mutua inclusión de los inferiores en los superiores, al estilo de Proclo, a la postre, esta única causa formal es, a la par, eficiente y final”²², y más adelante, refiriéndose específicamente a Proclo dice que éste “identifica causa ejemplar y causa eficiente” al punto que “causar para él es informar”²³

En síntesis, y fundado sobre el principio de que “toda causa productiva es superior a lo que ella produce” (B 7), sostiene que “toda causa productiva produce el principio siguiente y todos los subsiguientes permaneciendo ella misma inmutable” (D 26). Esta causa primera posee, ante todo, la condición de “causa eficiente”, pero en tanto que formal (Cf. G 56), ambas condiciones son luego compartidas por todas las causas secundarias dependientes de ella, porque “los poderes o capacidades que se encuentran en el consecuente están presentes en una medida mayor en la causa” (G 57), y así, “si el ser secundario posee toda su existencia a partir de su primario, de allí recibe también su poder de una nueva producción, puesto que las

²¹ Cf. Proclo, ob. cit. Propositiones L 126; J 93; I 86, entre otras.

²² L. Farré, ob. cit. p. 74.

²³ L. Farré, ob. cit. p. 76.

capacidades productivas residen en los productores en virtud de su existencia y forman parte de su ser” (Ídem), y porque “los primeros miembros de cualquier orden tienen la forma de los que los preceden”, “así pues, poseen una forma afin a la naturaleza del orden superior y que reproduce los atributos propios de él” (K 112).

Y, hablando específicamente de las “causas secundarias”²⁴ dirá que “la causa originaria de cada serie comunica su propiedad distintiva a la serie entera” (K 97), y esto es de tal modo que “los principios productivos no quedan disminuidos por la producción a partir de ellos de existencias secundarias” (D 26) pues “todo productor permanece tal como es, y su consecuente procede de él sin cambio en su estabilidad. Pleno y completo pues, da a la existencia los principios secundarios sin movimiento y sin pérdida, siendo él mismo lo que es, sin metamorfosearse en los secundarios y sin sufrir ninguna disminución” (D 27), dirá Proclo que “todo lo que es producido por los seres secundarios es producido en una mayor medida a partir de aquellos principios anteriores y más determinativos, a partir de los cuales se derivaron los mismos secundarios” (G 56), proposición esta que será luego recogida por el *Liber de Causis*²⁵, más precisamente en su primera proposición acerca de “el influjo abarcador de la causa primera”, y que será luego objeto de un importante comentario por parte de S. Tomás en su exposición sobre el *Liber* [1 n15 y ss.], afirma también que “lo que la causa es primitivamente la serie lo es por reducción o minoración” (K 97).

Por otra parte, en la proposición N 195, hablará de realidades que son “ejemplares” o “modelos” a cuya semejanza se hace otra cosa, es decir, de causas ejemplares, cuyos efectos considera como “icono” o “imagen” de las primeras. Esta preexistencia del efecto en las causas ejemplares será luego afirmada también por Dionisio y por el autor del Libro de las causas²⁶ y, finalmente, la recogerá también S. Tomás (Cf. *S. Teol.* I 44, 3).

En lo referente a la “causa material”, Proclo entiende a la materia como el substrato eterno de las formas.

²⁴ Cf. Proclo. ob. cit. L 122; 123; 124; 125 y 126.

²⁵ S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA). España. Abril 2000. (I n 1).

²⁶ S. Tomás, ob. cit. [14 n 297].

Por último, en las proposiciones 75 a 83 aborda Proclo el estudio de la relación entre las causas y sus efectos y entre ellas destaca la proposición 77, de claro origen aristotélico, donde afirma que: “todo lo que existe potencialmente es llevado hacia la actualidad por la acción de algo que es actualmente lo que el otro es potencialmente: lo que es parcialmente potencial es actualizado por lo que es actual en el mismo aspecto parcial, y lo que es enteramente potencial por lo que es enteramente actual”.

En definitiva, la causalidad procliana, al igual que la de todo el neoplatonismo en general, se encuentra, estrechamente relacionada con nociones tales como “emanación”; “participación”; “ejemplaridad”; “semejanza”, nociones sobre las que volveremos específicamente más adelante dada su gran importancia.

También Dionisio buscará explicar el origen de la multiplicidad a partir de una causa primera, y de hecho, según él mismo expresa, su propósito al escribir *Los Nombres divinos*²⁷ es alabar “la misericordiosa Providencia, manifiesta sobre nosotros”, es decir, que se revela en sus obras, y su bondad liberal, causa de todos los bienes (Cf. *De div. Nom.* V 2) y al hablar de la “bondad” divina afirma que el nombre divino de “Bien”, expresa todas las producciones emanadas de esta causa universal, “que se extiende al ser y al no ser al mismo tiempo que lo trasciende” (*De div. Nom.* V 1).

Ahora bien, según S. Tomás es Dionisio quien “corrige la posición de los platónicos en lo concerniente a que estos ponían ordenadamente las diversas formas separadas a las que llamaban dioses, a saber, que una cosa sería la bondad en sí, otra cosa sería el ser en sí y otra cosa la vida en sí, etc...” [3 n72], los cuales multiplicaban así las causas primeras”, mientras que para Dionisio “no hay ya sino una sola causa de todo, doctrina que seguirá luego, el autor del *Liber* [3 n75]” (Cf. *De div. Nom.* V 2), reduciendo de todas las perfecciones e ideas de todas las cosas a un solo principio, Dios, y por ello invita a que, “desde las pequeñas e insignificantes imágenes y ejemplos nos elevemos a la única Causa de todas las cosas y con ojos que ven más allá del universo contemplemos todo unido y uniforme, aún las cosas contrarias entre sí” (*De div. Nom.* V 7), a aquel que es la fecunda y superesencial causa de toda existencia posible (Cf. *De div. Nom.* V 4). Causa que para él, al igual que para Proclo, será siempre más noble que el efecto.

²⁷ Dionisio Areopagita. *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1940.

Considera también Dionisio, que esta primera causa si bien es “eficiente” “no es meramente dinámica sino bonificadora y se acaba identificando con la causa ejemplar: pues tiende a producir lo bello y lo bueno”, más aún, “la causación ejercida por la causa particular es primariamente información, actuación de la forma”²⁸, ejemplaridad de la cual, al igual que afirma Proclo, “participan” efectivamente todas las cosas en la medida de su capacidad. Sobre este tema de la “ejemplaridad” de la causa primera volveremos más adelante en numerosas ocasiones.

En cuanto al *Liber de Causis*, y siguiendo en general a Proclo, la primera proposición que formula es, justamente, acerca de la causa primera, cuya existencia da por supuesta obviando los pasos que Proclo da para su demostración, de ella afirma que es sólo una pues “ella sola es la primera” (VI n59), y, entre sus notas características, y de gran importancia, está su “mayor intensidad”, “intensidad” que se entiende en dos sentidos, por su perfección y por su potencia, de modo que “el efecto de la causa segunda no es fijado sino por la potencia de la causa primera” (I 16).

Son los diversos grados de “intensidad” los que distinguen entre la causa primera y las causas segundas, de forma que la “causa primera” es más “intensamente” causa que la segunda puesto que es también causa de esta, y así, esta causa primera “influye más en su efecto que la causa universal segunda” (I n1), de manera que, “cuando la causa universal segunda retira su potencia de la cosa, la causa universal primera no quita su potencia de ella” (I n2) y es así que “la causa universal primera obra sobre el efecto de la causa universal segunda antes de que obre sobre él la causa universal segunda, la cual es posterior al efecto” (I n3), y, hablando de las inteligencias dice que “las inteligencias primeras hacen fluir sobre las inteligencias segundas las perfecciones que reciben de la causa primera e intentan conseguir la bondad en ellas hasta que logran su último fin” (IV n48).

Y así, pues, “es manifiesto y claro que la remota causa primera es una causa más abarcadora y más intensa para las cosas que la causa próxima” (I 12) y que, por lo mismo “se adhiere más intensamente a la cosa que la operación propia de la causa próxima” pues de ella proviene “la primera impresión que sufre la cosa” (I n13), de modo que “toda operación efectuada por la causa segunda es efectuada también por

²⁸ S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 10.

la causa primera”, más aún, “en realidad ésta la efectúa de una manera más alta y sublime”, es decir que, la causa primera “auxilia a la causa segunda extendiéndose sobre su operación” (I n14), e insiste, “porque la causa primera se adhiere de un modo más notable y más intenso a la cosa que la causa próxima” (I n15), y esto es así “porque cuando la causa segunda hace una cosa, la causa primera que la trasciende “influye” sobre esa cosa por su propia potencia, de suerte que se liga a dicha cosa con un grado intenso de adherencia, y además la conserva” (I n17), todo lo cual ratifica en la proposición I n18.

Finalmente, el autor del *Liber* ejemplifica estas afirmaciones por medio del ser, de la vida y del hombre (Cf. I n6 y 7), haciendo ver cómo “la vida es la causa próxima del hombre, y el ser es su causa última” (I n8), de modo que “el ser es más intensamente causa del hombre que la vida: porque es causa de la vida, la cual es causa del hombre” (I n9). Tomás, ciertamente, aceptará esta preeminencia de la “causa primera” pero siempre y cuando ello no signifique desmedro de la importancia y autonomía propias de las causas segundas²⁹.

En síntesis, “en la proposición I el objetivo principal es dejar en claro tanto el principio de causalidad como la suprema superioridad de la causa primera, su universalidad y su mayor adherencia a lo causado”³⁰.

Resta decir que también el *Liber* da una preeminencia especial a las causas eficiente, formal y ejemplar diciendo que, la primera causa es “causa eficiente” en tanto que: es causa de la eternidad (II n20) de modo que ésta “es un efecto suyo” (II 24), es causa del ser que es “la primera de las cosas creadas” (IV n37 y n38), es causa de la inteligencia “que ha sido lo primero creado por ésta” (VII n70), y causa del alma pues crea “el ser del alma mediante la inteligencia y por eso el alma ha sido hecha productora eficiente de una operación divina” (III n2). Y de ella fluye toda la realidad (Cf. IV n48). En efecto, “la causa primera no es la inteligencia, ni el alma ni la naturaleza; aún más, es superior a la inteligencia, al alma y a la naturaleza puesto que es la creadora de todas las realidades”. Y, “cuando se separa la causa segunda del efecto, al cual sigue, no se separa de él la causa primera que está sobre ella,

²⁹ Cf. M. Martini, “Causalidad instrumental y participación en la discusión sobre el alcance de las causas segundas en Tomás de Aquino”, Repositorio UNR-CONICET.

³⁰ C. D’Amico. *El Liber de Causis y el comentario al Liber de Causis de Tomás de Aquino*. Facultad de Filosofía y Letras. Pontificia Universidad Católica Argentina, 2009. p. 3.

porque es causa de él” (I n5). Pero también las causas segundas, en la medida en que participan del poder de la causa primera, son eficientes.

Acerca de las “causas formales”, si bien como dice Juan C. Cruz, en el *Liber* “la derivación gradual de toda la realidad desde un principio único, causa única y universal” ya “no es por emanación formal, sino eficiente”³¹, no por ello deja de tener la causalidad formal un papel preponderante. De hecho, afirma el *De Causis* que la misma causa primera y universal “crea las realidades y derrama bondades sobre ellas, con efusión completa, puesto que es la bondad que no tiene fin ni dimensiones” (XXII n169), y en otra parte aclara que “el ente primero está en reposo y es causa de las causas y, si él mismo da el ser a todos, entonces él mismo les da el ser por creación. En cambio, la vida primera da la vida a las realidades que están por debajo de ella, pero no por el modo de creación, aunque sí por el modo de forma. Y, de manera semejante, la inteligencia no da a las realidades que están por debajo de ellas la participación de la ciencia y de otras realidades a no ser por el modo de forma” (XVIII n148). Y, en general, “las demás perfecciones simples, como la vida, la luz y otras propiedades semejantes, son causas de todas las realidades que poseen las perfecciones”, “perfecciones que descienden de la causa primera sobre lo primero creado; primeramente está la inteligencia, a continuación, todas las realidades inteligibles y corpóreas descienden sobre los demás efectos, mediante la inteligencia” (XVI n137).

Por otra parte, utiliza el *Liber de Causis* una serie de verbos muy especiales y significativos para designar esta operación que procede de la causa primera, a saber: derivar, derramar, imprimir, etc..., por ejemplo cuando dice que “las inteligencias superiores primeras, que están cerca de la causa primera, imprimen las formas segundas subsistentes, en cambio, las inteligencias segundas imprimen formas menguadas y separadas, como es el alma” (V n49). Y lo mismo al hablar de las almas³², lo cual pone de relieve la importancia concedida por el autor del *Liber* a la causalidad formal.

En cuanto a las “causas ejemplares”, tanto las inteligencias como las almas son consideradas tales pues, en cuanto a las primeras, “las inteligencias segundas lanzan sus miradas sobre la forma universal que está en las inteligencias universales y la

³¹ S. Tomás. ob. cit. Introducción. p. 14.

³² Cf. también S. Tomás, ob. cit. V n 50 y n 53.

dividen y la separan” (X n98). Y de las segundas dice que “las realidades sensibles se encuentran en el alma, en cuanto que esta es ejemplar para aquellas” (XIV n115), y más expresamente cuando dice “repitamos y digamos que todas las realidades sensibles se encuentran en el alma en el modo de la causa, porque el alma es causa ejemplar” (XIV n119), y explica que esto es así porque “sucede que (el alma) emite una acción impresiva en las realidades corpóreas; por lo que ha sido constituida como causa de los cuerpos” (XIV n117), de modo que “las realidades que reciben la acción impresiva del alma se encuentran en esta bajo la intencionalidad del ejemplar, puesto que las realidades sensibles se modalizan de acuerdo con el ejemplo del alma” (XIV n118)

La “causa material”, por su parte, se trata, en efecto, de la materia eterna la cual, al igual que en Proclo, se encuentra en el extremo opuesto al Uno, es dada por supuesta (Cf. XI n102) y mencionada como el “sustrato”, como el ser-esencia al que adviene la forma (Cf. XXVII) diciendo, por ejemplo, que, la causa primera “gobierna las realidades creadas y derrama sobre ellas la potencia de la vida y las perfecciones según la potencia de esas realidades receptoras y según sus posibilidades. Pues la bondad primera derrama bondades sobre todas las realidades mediante una sola efusión; pero cada una de las realidades recibe esa efusión según su potencia y según su propio ser” (XX n157). E incluso el alma universal es propuesta como materia de la inteligencia (Cf. III n33)³³.

En lo que respecta a la “causa final”, esta no parece ocupar un lugar relevante en el *Liber de Causis*.

Para Tomás, en cambio, Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas³⁴, y de El procede, incluso, la materia prima, porque “lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas. Y según esto, es necesario admitir que aun la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres”³⁵.

³³ Ver S. Tomás. ob. cit. III 33. Nota 1. p. 57

³⁴ Cf. S. Tomás. *S. Teológica*, Madrid, BAC. 1953. I 44, 4 ad 4.

³⁵ S. Tomás, ob. cit. I 44, 2.

Nos detendremos ahora en la consideración de la naturaleza metafísica de la causa primera según la entendieron los neoplatónicos pues, si bien existen entre ellos notables diferencias, sin embargo existen también notables semejanzas, trataremos ahora de distinguir unas y otras.

Por último estudiaremos en estos mismos autores la relación “causa primera-ser”.

1.2. Naturaleza de la Causa Primera según el Neoplatonismo

1.2.1 Antecedentes

Para Platón, el primer principio es el Uno-Bien, para Aristóteles, en cambio, que incorpora las nociones de “acto” y “potencia”, nociones que en el pensamiento de S. Tomás, alcanzaron un desarrollo extraordinario, hay un Primer Motor Inmóvil, “ser primero”, entendido como “substancia primera” o “esencia”, “Acto puro” cuya “esencia es el acto mismo”³⁶, “hay, dice, tres esencias, dos físicas y una inmóvil. De esta última es de la que vamos a hablar, mostrando que hay necesariamente una esencia eterna, que es inmóvil”³⁷, pues, “en fin, nada puede tener una existencia separada más que la esencia”³⁸, esencia que “mueve eternamente”, “porque hay un motor eterno de todo lo que está en movimiento, y el primer motor es inmóvil”³⁹, “un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, y aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio”⁴⁰, “ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura y actualidad pura”⁴¹. Primer Motor Inmóvil que, por medio del movimiento produce las diversas realidades haciéndolas pasar de la potencia al acto, y este sería el sentido último de su causalidad “eficiente”.

Este Primer Motor Inmóvil es también, y aquí se incorpora otro elemento importante, “la inteligencia (que) se piensa a sí misma abarcando lo inteligible, porque se hace inteligible con este contacto, con este pensar. Hay, por lo tanto,

³⁶ Cf. Aristóteles. XII *Metafísica* 6 (1071b 12 y 20).

³⁷ Aristóteles. XII *Metafísica* 6 (1071b 3).

³⁸ Aristóteles. XII *Metafísica* 1 (1069a 20).

³⁹ Aristóteles. IV *Metafísica* 8 (1012b 30).

⁴⁰ Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072b 5).

⁴¹ Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072a 25).

identidad entre la inteligencia y lo inteligible, porque la facultad de percibir lo inteligible y la esencia constituye la inteligencia, y la actualidad de la inteligencia es la posesión de lo inteligible. Este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad”⁴². Y concluye, “la vida reside en él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por tanto, a Dios, porque este mismo es Dios”⁴³.

Primer Motor Inmóvil, pues, que mueve atrayendo por la belleza e inteligibilidad de su naturaleza ya que “lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos” y ambos atributos se identifican en él pues “lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible”, “el pensamiento es puesto en movimiento por lo inteligible, y el orden de lo deseable es inteligible en sí y por sí”, “de esta manera lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible; y lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente”. Y más adelante dice, “el ser inmóvil, mueve con objeto del amor”, y luego agrega, “el motor inmóvil es, pues, un ser necesario, y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio”⁴⁴. Sostiene por último que él posee eternamente la felicidad, “el goce para él es su acción misma”.

Finalmente, es importante recordar acá que Aristóteles caracteriza al Primer Motor Inmóvil, en tanto que primer principio, como “excelente” y el “mejor”, punto sobre el que nos detendremos más adelante al considerar algunas de las nociones fundamentales en el pensamiento neoplatónico, concretamente, la noción de “perfección” y su importancia.

1. 2 .2. La naturaleza divina en el neoplatonismo

Para Plotino, entre los rasgos más característicos o notas esenciales del Primer Principio se encuentran el ser absolutamente “simple” y, por lo mismo Uno ya que su naturaleza, “por ser simple se basta a sí misma y es la primera de todas las cosas;

⁴² Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072b 20).

⁴³ Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072b 25).

⁴⁴ Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072a 10).

porque todo lo que no sea primero tiene necesidad de lo anterior a él, y lo que no es simple necesita de los términos simples de que está compuesto. Esa cosa, pues, tiene que ser solamente una” (*Enn.* V 4).

Afirma, por ejemplo, que “el Uno es todas las cosas y no es, a la vez, ninguna de ellas. Porque es principio de todas las cosas, no es realmente todas las cosas. Y es, sin embargo, todas las cosas, porque todas ellas retornan hacia Él; y si no están todavía en El, seguro que llegarán a estarlo”, “es algo simple”, sin duda, “porque ninguna cosa se da en El, sino que todas provienen de El” (Cf. *Enn.* V 2), y más adelante agrega, “siendo la naturaleza del Uno engendradora de todas las cosas, no es en modo alguno ninguna de las cosas que engendra. No es algo que pueda tener cualidad y cantidad; ni es por otra parte inteligencia o alma, ser en movimiento o en reposo, ser en el lugar o en el tiempo. Es simple por sí misma, y mejor aún, algo sin forma que está antes de toda forma, antes de todo movimiento y de todo reposo; estas cualidades son las que, precisamente; se encuentran en el ser y le hacen múltiple.” (*Enn.* VI 3). Dice, además, que “el Uno es también perfecto porque nada busca, ni nada posee, ni de nada tiene necesidad. Siendo perfecto es igualmente sobreabundante, y su misma sobreabundancia le hace producir algo diferente de El” (*Enn.* V 2).

De este modo, “supuesto, pues, que deba existir algo totalmente independiente, este algo tendrá que ser el Uno, que no tiene necesidad ni de sí mismo ni de ninguna otra cosa. Porque el Uno no busca nada, ni para ser, ni para alcanzar su bien, ni para asentar en un lugar. Siendo como es causa de las demás cosas, no recibe de ellas su ser, y en cuanto a su bien, ¿cómo podría encontrarlo fuera de sí? Ni accidentalmente supondremos en Él su bien, puesto que Él ya es el Bien en sí mismo” (*Enn.* VI 6)

Por último, “está consigo mismo” para preservar de algún modo su unidad. Porque mejor será negarle el acto de pensar y de comprender, el pensamiento de sí mismo y todas las demás cosas. No lo colocaremos así en la categoría de los seres que piensan, sino más bien en la del pensamiento. El pensamiento, por lo pronto, no se piensa a sí mismo, sino que es causa de que otro ser piense, y la causa, evidentemente, no se identifica con el efecto. Queda, pues, de manifiesto que lo que es causa de todas las cosas no es ninguna de entre ellas. No digamos entonces que es el Bien, ya que el Bien a Él se debe; digamos mejor que es el Bien que se encuentra por encima de todos los demás bienes” (*Enn.* VI 6)

Más aún, afirma que “cuando nos lo imaginamos (al Uno) como una inteligencia o como un dios, no acertamos con toda su grandeza; y cuando lo unificamos con el pensamiento, aún resulta ser algo más que un dios y que todo lo que podemos representarnos de él, ya que el Uno es en sí y carece de accidente alguno. Podríamos quizá pensar en su unidad fijándonos en el hecho de que se basta a sí mismo. Porque es conveniente que posea en el más alto grado el carácter de suficiencia, de independencia y de perfección, de lo cual carece en parte toda cosa que es múltiple y no una” (*Enn.* VI, 6)

“Uno en sí”, (y) razón de toda unidad, y “Bien en sí”. Infinito que está “más allá” de cualquier determinación, más allá del ser, más allá de la inteligencia, absolutamente simple y trascendente, es el “super-ser”; “super-bien”, etc., de ilimitada potencia creadora, porque, así como la Inteligencia es un “acto”, “el Uno es, absolutamente hablando, una potencia inmensa” (*Enn.* V 3), en efecto, “el Uno es la potencia de todas las cosas” (*Enn.* V 3), riqueza infinita” de cuya superabundancia nace la multiplicidad de lo diverso.

También Proclo entiende el Uno como un “Uno en sí” (A 6), como el “ser en sí” absolutamente “simple” (B 8), primera causa de todo cuanto es, inefable e inenarrable (L 123),

Causa primera y única que, a su vez, como ya se dijo, se identifica con el “Bien” de modo que “el Bien ha de ser el principio y la causa primera de todas las cosas” (B 12)⁴⁵. Y que, como “todo Bien tiende a unificar lo que participa de él, (pues) toda unificación es un Bien; el Bien es idéntico al Uno”, de esta manera “el Bien absoluto y el Uno absoluto se funden en un único principio, un principio que hace las cosas “unas” y que, haciéndolas “unas”, las hace “buenas” (B 13), “bien” y “Uno” son, pues, idénticos y, a este Uno-Bien, a diferencia de Plotino, Proclo lo llama “Dios” pues “que el Uno es Dios, dice, se sigue de su identidad con el Bien: porque el Bien es idéntico a Dios” (L 113), este Dios es pues, “el uno-bien, absolutamente simple, el cual está más allá del ser, de la vida y de la inteligencia”⁴⁶.

Pero esta “causa primera” no sólo es el primer Bien sino que es el “Bien absoluto deseado por todas las cosas existentes” (B 8), bien del que participan todas las cosas

⁴⁵ Ver también Proclo, ob. cit. proposiciones C 20; H 70; I 75 y ss.; K 97 y ss. , entre otras.

⁴⁶ S. Tomás. *Exposición sobre el 'Libro de las Causas'*. Introducción. p. 8.

creadas (Cf. B 8) porque de él todo procede (C 18) pero que permanece absolutamente trascendente a todas ellas “pues éste es el objeto común de todo anhelo, mientras que un bien inmanente es propio del participante” (B 8)

Por último, y como se verá más adelante, Proclo concibió a Dios, el Uno-Bien, como algo absolutamente desprovisto de ser y, en general, “todo dios está por encima del Ser, por encima de la Vida y por encima de la Inteligencia” (L 115)

En cuanto a los diversos dioses, o causas primeras relativas, afirma en la proposición L 118 que “todo atributo de los dioses pre-existe en ellos” y que los dioses “poseen todos sus atributos de una forma unitaria y supra-existencial”, y que “la sustancia de los dioses es esta bondad supra-existencial” (L 119) y providente (L 120), y que todo lo que divino es “inefable” e incognoscible” (L 123), pero que “puede ser aprehendido y conocido a partir de los existentes que participan de él” (Idem). Y en la proposición L 150 dirá que, “si los dioses difieren en sus propiedades distintivas, los caracteres del más bajo pre-subsisten en el más alto, mientras que los del más alto y más universal no se encuentran en el más bajo; las divinidades superiores ponen en sus productos algunos de sus propios caracteres, pero otros los pre-contienen a modo de atributos trascendentes” mencionando entre estos, en primer lugar, lo “paternal”, que “corresponde a la operación primaria y se encuentra en la posición del Bien, a la cabeza de las diversas categorías divinas”, y así, “produce por sí mismo la existencia sustantiva de los principios secundarios, la totalidad de sus poderes y capacidades, y su ser, en virtud de la única e inefable trascendencia” (L 151); lo “demiúrgico”, entendido como donador de la “forma” a las cosas compuestas (L 157); están también la “perfección” (L 153) y lo “puro” (L 156); el ser “generador” (L 152); “protector”, “conservador” y “dador de vida” (L 154 y 155).

Por todo esto, es quizás a Proclo en particular a quien se refiere Tomás cuando, hablando de los “platónicos”, dice que, en su intento de reducir a la unidad la multiplicidad de todo lo que aparece, establecieron que cuanto más común y universal era algún principio, tanto más separado estaba [Cf. 4 n98], más aún, que “las formas universales de las cosas eran separadas y esencialmente subsistentes”. Y que, finalmente, “semejantes formas universales poseen una determinada causalidad universal sobre los entes particulares que participan de ella, precisamente por esto, a todas estas formas que eran subsistentes de esta manera las llamaba dioses: pues el nombre “Dios” conlleva una providencia y causalidad universal (213)” [3 n65]. Y agrega que, para éstos, “el último, que es participado de 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” [3 n66].

Dionisio, en cambio, se distinguirá de Proclo al atribuir a Dios mismo los atributos que éste ponía en los dioses, sosteniendo con fuerza y claridad: “no pienso que el Bien sea una cosa y el Ser otra, ni que sean distintas Vida, y Sabiduría. No digo que haya muchas causas y diferentes divinidades, de rango variado, inferior y superior, todas ellas productoras de diferentes efectos. No; mantengo que hay un solo Dios, único Principio de los diferentes atributos” (*De div. Nom.* V 2), único Principio que “se deleita en todos los seres, puesto que todo lo tiene previamente en sí por la excelencia de su simplicidad” (*De div. Nom.* V 9) y en él existen las “razones” de todas las cosas existentes (Cf. *De div. Nom.* V 7), “contiene todas las cosas en su simplicísima infinidad y todos los seres participan a sí mismo de la Causa. A semejanza de un sonido, que siendo muchos los oídos, todos lo perciben como uno y el mismo” (*De div. Nom.* V 9). Así, pues, si son numeroso los “aportes” recogidos por Tomás del pensamiento de Dionisio, entre ellos destaca esa reducción de todas las perfecciones e ideas de todas las cosas a un solo principio, Dios.

Afirma también que Dios “es el principio y la medida de los siglos” porque “el ser en que se apoya el tiempo y la eternidad que abraza los seres” (*De div. Nom.* V 4)⁴⁷, y más adelante dice, “aquel que preexiste, pues es el Principio y el Finalidad de todas las cosas” (*De div. Nom.* V 10).

Pero antes de enumerar aquí los diversos rasgos que, según Dionisio, posee la naturaleza divina es preciso recordar, sintéticamente, su “método” de conocimiento de la misma, a propósito del cual dirá Dionisio que “nos preguntamos ahora cómo nosotros podemos conocer a Dios, ya que Él no es percibido por los sentidos ni por la inteligencia ni es nada de las cosas que son. Con más propiedad diríamos que no conocemos a Dios por su naturaleza, puesto que esta es incognoscible y supera toda razón e inteligencia. Pero le conocemos por el orden de todas las cosas, en cuanto está dispuesto por El mismo, y que contiene en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus ejemplares divinos, por el cual ascendemos al conocimiento de aquel Sumo Bien y fin de todos los bienes por camino acomodado a nuestras fuerzas. Pasamos por vía de negación y de trascendencia y por vía de la Causa de todas las cosas”, y añade,

⁴⁷ Cf. S. Tomás. *S. Teológica*. I 4, 2.

“pero la manera más digna de conocer a Dios se alcanza no sabiendo, por la unión que sobrepasa todo entender” (*De div. Nom.* VII 3).

En síntesis, para Dionisio, el conocimiento de Dios supone tres etapas, comienza con la vía positiva, que consiste en atribuirle las diversas perfecciones; continúa con la vía negativa, que consiste en negarlas, pero “no privativamente, sino en sentido trascendente”, de modo que, finalmente, se llega a la *vía eminentiae* o *vía excellentiae* según la cual “Dios está más allá de todo concepto, ya que es supra-ser, supra-espíritu, supra-sustancia y supra-bondad”

Teniendo esto en cuenta se aplica Dionisio a considerar los distintos atributos divinos y, al comenzar la exposición del capítulo V *De los Nombres divinos*, considera en primer lugar el nombre de “Ser”, pero aclarara inmediatamente que, “no es mi propósito tratar del ser en cuanto es supraesencia, el cual es inefable, desconocido y por encima de toda” (*De div. Nom.* V 1), en efecto, en realidad no es su intención “explicar y aclarar la bondad supraesencial ni la esencia, vida, y sabiduría de la Deidad, que todo lo trasciende” (*De div. Nom.* V 2). Sobre esta consideración de Dios como “ser” en el pensamiento de Dionisio volveremos en seguida al trata de la relación causa primera-ser”.

Por otra parte, en relación a lo anterior, y a diferencia de Plotino, Proclo y el autor del *Liber de Causis*, Dionisio no hipostasía la inteligencia, sino que, siguiendo a Aristóteles, para él Dios es también “sabio” pues, afirma, “ahora, si os agrada, consideraremos esta dulce y eterna Vida, en tanto que es prudente y la sabiduría misma; o mejor, en tanto que produce toda sabiduría, y que sobrepasa toda sabiduría y toda prudencia. Pues no solamente Dios posee la sabiduría con plenitud, y su prudencia no tiene límite; sino que se eleva por encima de toda razón, todo entendimiento y toda sabiduría” (*De Div. Nom.* VII 1)⁴⁸.

Y más adelante agrega, “la divina Sabiduría es la fuente, principio, sustancia, perfección, guarda y terminación de la misma Sabiduría, de toda inteligencia, razón y sentidos””, pero entonces, se pregunta, “¿cómo, pues, Dios, superior a la Sabiduría misma, es alabado como sabiduría, inteligencia, verbo y conocimiento? ¿Cómo va a comprender los inteligibles El, si no tiene actividad intelectual? ¿Cómo va a percibir lo sensible El, si está colocado sobre todo sentido?”, y responde, “como muchas

⁴⁸ Cf. También Dionisio Areopagita, ob. cit. (V 2).

veces hemos dicho, las cosas divinas han de entenderse de modo conveniente a Dios. Cuando decimos que Dios no tiene inteligencia y que no siente, queremos decir que Dios trasciende inteligencias y sentidos. No carece de ellos, sino que los posee con sobreabundancia” (*De Div. Nom.* VII 2), es decir, bajo una forma más eminente.

Afirma también Dionisio que Dios es también llamado razón (Verbo), y “no solo porque es el dispensador de la razón, de la inteligencia y de la sabiduría, sino porque existen en El previamente las causas de todas las cosas, y El las trasciende por todas partes, penetrando, como dice la Escritura, hasta el fin de todas las cosas. Se emplea este nombre principalmente porque la razón de Dios es simple sobre toda simplicidad y está libre de todo por su plena trascendencia. El Verbo es la verdad simple y realmente esencial” (*De div. Nom.* VII 4).

Sostiene, finalmente, que Dios es llamado Uno, “Uno es su nombre”, y explica, “esto significa que Dios, por su unidad supraesencial, es el único en el que están todas las cosas. (y) nada hay en el mundo que no participe de aquel Uno”, y continúa, “y por lo mismo que son una especie del uno, todas las cosas son uno al mismo tiempo que muchas. Aquel Uno, que es Causa de todas las cosas, no es una cualquiera de éstas; en realidad, existe antes y define toda unidad y multitud” (*De Ddiv. Nom.* XIII 2), pero insiste en que “ninguna unidad ni trinidad, ningún número, unidad o fecundidad ni cosa alguna de cuanto existe o que conozcan los existentes, explica aquel arcado de supradeidad, que es supraesencial a todo ser y que excede toda razón e inteligencia. No es posible consignar su nombre ni su modo de ser, pues se eleva por encima de todo conocimiento” y que, en realidad, “ni tampoco es adecuado el mismo nombre de *bondad* que le acomodamos. Le atribuimos en primer lugar este nombre como el más venerable de todos en el deseo de entender y decir algo sobre aquella naturaleza arcana e inefable” (*De Div. Nom.* XIII 3).

El autor del *Liber de Causis*, por su parte, en la proposición II, trata acerca de la distinción que existe entre las causas universales primeras a las que llama “entes superiores o potencias infinitas” distinguiendo tres géneros, “el ser que es antes de la eternidad (que) es la causa primera, puesto que es la causa de ella” (II n20), “el ser que es con la eternidad (que) es la inteligencia, puesto que es un ser que existe de acuerdo con una única manera de ser, y por ello no sufre alteración ni es destruido” (II n21), y “el ser que es después de la eternidad y sobre el tiempo (que) es el alma” (II n22).

Nos circunscribimos aquí a la consideración de la naturaleza de la “causa primera”, o quizás más exactamente, de la “causa universal primera” (I n3), que, si bien es “inenarrable”, puede, sin embargo, ser de algún modo conocida a través de las causas segundas (Cf. VI n57), de modo que podemos enumerar los siguientes atributos suyos, a saber: que es “una” pues “ella está por encima de toda causa” (VI n57) y que “su unidad es pura ya que es simple, en el confin de la simplicidad” (XXI n163). Y más adelante agrega, “la realidad simple que se identifica con la bondad es una; y su unidad es bondad; y su bondad es una sola realidad” (XXI n164).

Además, a la causa primera “no le es propio ni la carencia ni el mero complemento” (XXII 166), “porque lo carente es no-completo y no puede llevar a cabo una operación completa cuando está mermado”, pero “tampoco lo que es completo entre nosotros, aunque sea suficiente por sí mismo, puede crear alguna otra cosa ni ejercer, por sí mismo, sobre otro su influencia” (XXII 167), “entonces afirmamos que el primer principio no es mermado ni completo solamente; pero es ciertamente supra-completo” (XXII 168).

Afirma también que ella es el “ser puro y uno verdadero” (IV n40), más aún, “la causa primera es ser solamente” (IX n90), y “su individualidad es la perfección pura” pues es la “perfección pura, que derrama todas las perfecciones sobre la inteligencia y mediante la inteligencia, las derrama sobre las demás realidades” (IX n91), y es justamente por todo ello que “su ser es más intensamente causa” (I n9). Y, por último, es el ser “más universal”, puesto que la misma eternidad “es un efecto suyo” (Cf. II n24), y, como ya se señaló anteriormente, a causa de su unidad y simplicidad, es particularmente “intensa” (Cf. I).

Este “ente primero” es pues, “infinito”, “primero” y “puro” (Cf. XVI n132; IX n91), y es el “infinito primero” porque es la “potencia de las potencias” (XVI n129), más aún, “él mismo es superior al infinito” (XVI n133), y todas las potencias que no tienen límite dependen de ella (XVI n129 y n136) pues ella es la “causa de toda potencia” (IX n89) y de todas las cosas (Cf. VI n61). Finalmente, identificará expresamente a la causa primera con Dios diciendo que es “Dios bendito y sublime” (XIII n173 y n174).

Sin embargo, para el *Liber*, la causa primera no es “ser” sino que ella está sobre todo ser ya que “es causa de él” (I n5), de modo que el ser es lo primero creado pues, en la proposición IV 37 dice expresamente, “la primera de las cosas creadas es el

ser: y antes que él no ha sido creada otra realidad”, volveremos enseguida sobre estas afirmaciones que se presentan tan ambiguas y confusas.

Y más adelante, en la misma proposición IV 43 dirá que “todo lo que, partiendo del, sigue a la causa primera, es la inteligencia completa y última en potencia y en las demás perfecciones”, de modo que como dice M. Martini, “el autor del *De Causis* acusa, a pesar de todo, un lastre de Proclo que le impide una monoteización completa del neoplatonismo en el sistema que propone. Le falta aún atribuir la inteligencia a Dios mismo y dejar de considerarla una hipóstasis separada”⁴⁹.

Otro aspecto importante acerca de la naturaleza de la “causa primera”, según el pensamiento del autor del *Liber*, es que es “creadora” (IX n87), y afirma que “el ente primero es la medida de los entes primeros inteligibles y (también) de los entes segundos sensibles; esto quiere decir que El mismo es quien creó los entes, conforme a una medida apropiada a cada uno de los entes” (XVI n135).

Ella todo lo gobierna y rige, y “gobierna todas las realidades creadas sin mezclarse con ellas” (XX n155), porque es trascendente a ellas ya que “su unidad trasciende toda realidad” (XX n156), es también “estable y subsistente” (XX n157). Ella “derrama de un modo único las bondades sobre todas las realidades porque es bondad solamente por su propio ser, por su ente y por su potencia, de manera que es bondad; pero bondad, potencia y ente son una sola cosa. Por lo tanto, como el ente primero y la bondad son una sola cosa, ocurre que él derrama las bondades sobre las realidades con una efusión general y única” (XX n158).

Así, pues, “el primer principio es rico por sí mismo; y no existe nadie más rico que él” (XXI n162), porque “es extremadamente rica aquella realidad que ejerce su influencia sobre las cosas, pero no ejerce influjo sobre sí misma en alguno de los modos” (XXI n165). “en cambio, concluye, las demás realidades inteligibles o corpóreas no son ricas por sí mismas, más aún, necesitan del uno-verdadero que derramen sobre ellas las bondades y todas las gracias” (XXI n165), de modo que “la estabilidad de todas y cada una de las inteligencias y su esencia procede de la bondad pura que es la causa primera” (IX n79) Y en la proposición XXII n166 agrega que, “la causa primera es superior a todo nombre con el que es nombrada; porque no le son propios ni la carencia ni el mero complemento”, es decir, “el

⁴⁹ M. Martini, art. cit. p. 7.

primer principio no es mermado ni completo solamente; pero es ciertamente "supra-completo" (XXII n168).

Volviendo ahora sobre la posibilidad de su conocimiento, en la proposición VI afirma el autor del *Liber* la "índole inenarrable de la causa primera" diciendo que, "la causa primera es superior a toda narración; y las palabras son insuficientes para narrarla, porque narran su ser, siendo así que ella está por encima de toda causa: la causa primera no es narrada sino por las causas segundas que son iluminadas por la luz de la causa primera" (VI n57), "y esto sucede porque la causa primera no cesa de iluminar su efecto y ella no es iluminada por otra luz, puesto que ella es la luz pura por encima de la cual no hay luz alguna" (VI n58), y explica esto diciendo que, "ciertamente toda realidad es conocida y narrada por su propia causa. (Pero) Cuando la realidad es solamente "causa" y no es efecto, no se conoce por una causa anterior ni es narrada por ella, ya que es superior a la narración y no se consigue mediante la palabra" (VI n60) (Cf. también VI n61). Ella, en cambio, "es la creadora de ciencias" (IX n88).

En definitiva, y "sin duda, la causa primera sólo es significada por la causa segunda que es la inteligencia; y es nombrada por su efecto primero, pero solamente de modo más elevado y mejor, pues lo causado es a su vez causa, pero de modo más sublime y mejor y más noble" (VI n63), explicando que "esto es así porque el ser está por encima del sentido, por encima del alma y por encima de la inteligencia; y no hay después de la causa primera, efecto que se extienda más ni antes que él" (IV n38).

También Tomás admitirá que "es forzoso concluir que conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado"⁵⁰ pero, y con la misma fuerza, afirmará que, sin embargo, sí es esto posible con el auxilio de su gracia⁵¹, y que este conocimiento es verdadero si bien no pueda agotar nunca la infinitud de su perfección⁵². Él es, más bien, "infinitamente cognoscible" (I 12, 7 ad 3).

⁵⁰ S. Tomás. Ob. cit. I 12, 4.

⁵¹ Cf. S. Tomás. Ob. cit. I 12, 5.

⁵² Cf. S. Tomás. Ob. cit. I 12, 7.

1.3. Causa primera y “ser”

Nos detendremos ahora, dada la importancia que en el pensamiento de S. Tomás tendrá esta cuestión, en la relación que, según los diversos pensadores neoplatónicos, existe entre “causa primera” y “ser”, teniendo en cuenta que, en realidad, dentro del neoplatonismo nos movemos siempre dentro del margen de lo que Gilson llamaba “esencialismo”, es decir, aquellas doctrinas en las que la pregunta por el “ser” se responde con la descripción de una cierta manera de ser”, pues el “ser” mismo se reduce a la estabilidad de una esencia⁵³.

1.3.1. Antecedentes

Como advierte García Marqués, siguiendo las afirmaciones del mismo Aristóteles, el origen de la idea del *ipsum de esse subsistens*, “puede remontarse hasta Parménides, que tematizó la noción de esse *absolutum* o *per essentiam*”, y sigue, “esta doctrina reelaborada de diferente modo, reaparece en Platón: el reificar o hipostasiar las perfecciones trascendentales (*bonum, unum, ens...*) le condujo a la consideración de un ente cuya esencia sería puro ser, o sea, un *esse subsistens*”, y más adelante, refiriéndose a los neoplatónicos en general, dice que, “siguiendo una tendencia ya presente en Platón, sostienen que el Bien es la primera hipóstasis por encima de la del Ser”⁵⁴.

Y el mismo S. Tomás, en su *Comentario al Liber de Causis*, dirá que la corriente platónica “en su intento de reducir a la unidad la multiplicidad de todo lo que aparece”, estableciendo que “cuanto más común y universal era algún principio, tanto más separado estaba” [Cf. 4 n98], sostuvo también que “la causa primera es sin duda superior al ente, en cuanto que la esencia de la bondad y de la unidad –que es la causa primera– trasciende también al ente mismo separado” [6 n175].

Y continúa García Marqués diciendo que, en otros neoplatónicos, en cambio, “se observa una tendencia a unificar las hipóstasis en Dios, en concreto, las del Bien, Uno y Ser. Tendencia presente principalmente en los neoplatónicos cristianos, por

⁵³ E. Gilson. *El Tomismo*. Eunsa. 1978. Pamplona, entre otras, p. 74 y ss. y 139 y ss.

⁵⁴ A. García Marqués. “Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios”, *Sapientia* 37, N. 144, 1982, p. 97.

ejemplo, en el Pseudo-Dionisio, pero no sólo entre ellos, como puede verse en el *Liber de Causis* o en Avicena”⁵⁵.

Aristóteles, en cambio, y en abierta oposición a la teoría platónica de las ideas, plantea la necesidad de preguntarse por el “ser en tanto ser”, afirmando que “el ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre”, de modo que “en este sentido decimos que el no ser *es*, que él *es* el no ser”. Y más adelante dice, “el ser tiene muchas significaciones, pero todas se refieren a un principio único”⁵⁶, y más adelante repite, “todas las acepciones del ser pueden reducirse a una sola acepción común” (XI *Metafísica* 3), agregando que “poco importa que se reduzcan los diversos modos del ser al ser o a la unidad. Aun suponiendo que la unidad y el ser no sean idénticos, y sí diferentes, pueden, sin embargo, reemplazarse: la unidad es, desde un punto de vista, el ser, y el ser la unidad” (XI *Metafísica* 3).

Sin embargo, Aristóteles refiere el “ser” a la sustancia (primera) entendiendo que el ser es “un sujeto determinado. Este sujeto es la sustancia, es el ser particular, que aparece bajo los diversos atributos”, dado que “es evidente que la existencia de cada uno de estos modos depende de la existencia misma de la sustancia. En vista de esto, es claro que la sustancia será el ser primero, no tal o cual modo del ser, sino el ser tomado en su sentido absoluto”⁵⁷, concluyendo que, “el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a ésta: ¿qué es la sustancia?”⁵⁸.

De modo que, para Aristóteles, “el ser no es una perfección de la que participarían los diversos entes en la medida de su esencia. El ser se identifica de manera pura y simple con la sustancia; de suerte que si las sustancias se articulan entre sí, lo hacen como términos absolutos”⁵⁹.

⁵⁵ Ídem.

⁵⁶ Aristóteles. IV *Metafísica* 2 (1003a 33).

⁵⁷ Aristóteles. VII *Metafísica* 1 (1028a 10).

⁵⁸ Aristóteles. VII *Metafísica* 1 (1028b 2).

⁵⁹ S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las causas’*. Introducción. p. 18. Cf. también C. Fabro. ob. cit. p. 540.

Y es sobre este fundamento que sostiene Aristóteles que “el ser en sí tiene acepciones como categorías hay, porque tantas cuantas se distingan otras tantas son las significaciones dadas al ser. Ahora bien, entre las cosas que abrazan las categorías, unas son esencias, otras cualidades, otras designan la cantidad, otras la relación, otras la acción o la pasión, otras el lugar, otras el tiempo: el ser se toma en el mismo sentido que cada uno de estos modos”⁶⁰, pero que, “entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera; y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia”⁶¹. Para Aristóteles, pues, “la esencia es propiamente lo que constituye un ser”⁶², y por esto, dirá, “la esencia es el objeto de nuestro estudio, porque buscamos los principios y las causas de las esencias”⁶³. Es lo que Gilson llamará una “ontología esencial”, en “la cual la noción de sustancia y la noción de ser equivalen entre sí”⁶⁴

Y así, como advierte C. Fabro, “para una filosofía “esencialista” de tendencia platónica o aristotélica, el ser como tal se expresa adecuadamente por medio de las formas o esencias. Incluso si Aristóteles declara que “el ser no es un género”, sigue siendo verdad que el ser se refleja enteramente en sus distintas significaciones que vienen después de la sustancia y el acto (forma)”⁶⁵. Pero hizo Aristóteles otro aporte de fundamental importancia, se trata, en primer lugar, de la aplicación de la doctrina del acto y la potencia a la noción de ser, pues “el ser no sólo se toma en el sentido de sustancia, de cualidad, de cantidad, sino que hay también el ser en potencia y el ser en acto, el ser [con relación] a la acción. Hablemos, pues, de la potencia y del acto”⁶⁶. Y más adelante, afirmando la existencia del Ser “Acto puro”, dirá, si “el mundo de toda eternidad es lo que es (ya tenga regresos periódicos, ya tenga razón otra doctrina) si el acto es anterior a la potencia. Si la sucesión periódica de las cosas es siempre la misma, debe de haber un ser cuya acción subsista siendo eternamente la misma”, es decir, “es preciso que haya un principio tal que su esencia sea el acto mismo”⁶⁷

⁶⁰ Aristóteles. V *Metafísica* 7 (1017a 22).

⁶¹ Aristóteles. VII *Metafísica* 1(1028a 10).

⁶² Aristóteles. III *Metafísica* 6 (1003a 10).

⁶³ Aristóteles. XII *Metafísica* 1(1069a 18).

⁶⁴ E. Gilson, ob. cit. p. 248.

⁶⁵ C. Fabro. ob. cit. p. 541.

⁶⁶ Aristóteles. IX *Metafísica* 1(1045b 27).

⁶⁷ Aristóteles. XII *Metafísica* 6 (1071b 20).

Finalmente, como advierte Gilson, S. Tomás admiraba a Platón y Aristóteles por haber llegado hasta ahí, es decir, por haber explicado por qué un ente es lo que es, si bien quedaba aún por explicar, según Tomás, qué hace que exista⁶⁸. Y, por otra parte, dirá también que S. Tomás, antes de adoptar el universo aristotélico lo sometió a dos radicales modificaciones: Primero, de acuerdo con Avicena, interpretó el mundo aristotélico de las causas del movimiento como un sistema de relaciones de causas eficientes y efectos”, “lo cual le permitió dar su plena fuerza al principio sentado por Aristóteles según el cual, cuando en un cierto género hay grados de perfección, el más perfecto en el género es la causa del menos perfecto (pues,) lo que Aristóteles tenía en mente era una jerarquía de sustancias o de cualidades determinadas por sus formas; en la mente de Tomás de Aquino, los grados aristotélicos de perfección fueron concebidos a un mismo tiempo en términos de causalidad formal y eficiente”; y “en cualquier orden de realidad, las palabras “más” y menos” siempre se refieren a grados de perfección en el ser”⁶⁹. Pero en todo este proceso de transformación e integración tubo una relevancia especial el aporte del pensamiento neoplatónico.

1.3.2. En el Neoplatonismo

Plotino afirmaba decididamente que hay un principio que está por encima y más allá del ser, el “Uno”, y, al preguntarse “¿cómo vienen todas las cosas del Uno, que es algo simple y que no muestra a través de sí mismo ninguna diversidad o duplicidad?”, responde que, “sin duda, porque ninguna cosa se da en El, (sino que) todas provienen de El; pues, para que el ser sea, el Uno no puede ser él mismo el ser sino que será el generador del ser. El ser es, por tanto, lo primero que nace de Él”, y continúa luego diciendo, “lo que El produce retorna necesariamente hacia Él, y, saciado de El y de su contemplación se convierte entonces en Inteligencia. Su propia estabilidad con respecto al Uno hace que lo vuelva ser, y su mirada dirigida al Uno hace que lo convierta en Inteligencia. Esto es, como se detiene para contemplar el Uno, se vuelve a la vez Inteligencia y ser” (*Enn.* V 2).

El “ser”, en efecto, será una hipostación del Uno, dice, “convendrá pensar, pues, que más allá del ser está el Uno, tal como hemos querido mostrarlo con nuestro razonamiento y en la medida en que es posible hacerlo. A continuación habrá que

⁶⁸ Cf. E. Gilson, *Elementos de Filosofía cristiana*, Ed. Rialp, Madrid. 1981, pp.. 219 y 247.

⁶⁹ E. Gilson, ob.cit.. p. 128.

colocar el Ser y la Inteligencia, y, en tercer lugar la naturaleza del alma” (*Enn.* V 1), ocupa, de este modo, el lugar de un principio segundo.

Para Plotino, pues, la unidad es el “último fundamento de toda realidad”, ya que “todos los seres tienen su existencia por el Uno, no sólo los seres así llamados en el primer sentido, sino los que se dicen atributos de esos seres. Porque, ¿qué es lo que podría existir que no fuese uno? Si lo separamos de la unidad deja inmediatamente de existir” (*Enn.* VI 1). Se trata, pues, del modelo llamado “henológico” que caracterizará a todo el neoplatonismo pagano.

También Proclo, al igual que Plotino, concibió a Dios, el absolutamente Uno, como algo también absolutamente desprovisto de ser, colocando de este modo al “ser” en un segundo lugar respecto, incluso, a los principios metafísicos pues, según este pensador, bajo el Uno y aún bajo las hénades, existe un Ser primario (Cf. H 73), porque “el participante primario de las hénades supra-existenciales será el Ser indiviso” (L 129); ser al cual, en efecto, trascienden la hénades o dioses, pues “todo dios está por encima del Ser, por encima de la Vida y por encima de la Inteligencia” (L 115), las cuales, a su vez, son trascendidas por el Primer Principio absoluto, el Uno, dado que “todo lo que existe procede de una sola causa, la causa primera” (B 11).

Es aquí, pues, donde encuentra el “ser” su lugar y su importancia ya que, “todas las cosas que participan de la inteligencia están precedidas por la Inteligencia no-participada, las que participan de la vida, por la Vida no-participada, y las que participan del ser, por el Ser no-participado; y de estos tres principios no-participados el Ser es anterior a la Vida y la Vida a la Inteligencia” (K 101), y esto es así porque “de todos los principios que participan del carácter divino y están por ello divinizados, el primero y el más alto es el Ser” (L 138).

Señala, entonces, que “hay un verdadero Ser anterior a la eternidad”, y un Ser “en la eternidad”. En cuanto a la primera posibilidad, considera al Ser como “autohipostático” y, en cuanto tal, como “el ser en sí mismo (que) “es” primitivamente” (Cf. J 88), señalando que “todo verdadero Ser”, al mismo tiempo que es “infinito en potencia” (I 86) está compuesto de límite y de infinito” (J 89) pues “participa” del “primer Límite” y la “primera Infinitud” que existen sustancial e independientemente (Cf. J 92 y J 99). Pero hay también “un verdadero Ser que participa de la eternidad” (J 88) pues “la participación del Ser es en algún sentido predicable incluso de las cosas que tienen un origen temporal” (J 87 y ss.).

S. Tomás, por su parte, en su exposición sobre el Libro de las Causas, según explica Juan C. Cruz, rectificará este punto esencial del pensamiento de Proclo incluyendo el “Ser” en el “Uno”, “Dios es uno y ente por esencia” [Cf. 32 n465]⁷⁰.

Dionisio, a diferencia de Proclo, sostiene que “Dios, como autor de todas las cosas, es celebrado ante todo como “el que es”” (*De div. Nom. V 5*) pero sostiene también, que, en realidad, su naturaleza es superesencial (Cf. *De Div. Nom. V 2*) de modo que, “si lo imaginamos como el supremo *Non-Ens*, no indicamos defecto sino, al contrario, exceso, en el sentido de una absoluta imposibilidad de la inteligencia humana para comparar la Divinidad con las entidades o realidades que conoce. Con todo, lo que luego es, en división y multiplicidad, no es sino por participación en este Supremo Bien y Uno que trasciende todo ser”⁷¹.

En realidad, “el primer atributo de la Bondad supraesencial es el don de ser” (*De div. Nom. V 6*), y ya antes había dicho hablando del nombre de “Ser”, que su intento es simplemente “celebrar el proceso por el cual la absoluta Fuente de toda esencia da ser a todo ser” (*De div. Nom. V 1*), y, al respecto, Gilson explica que, “al decir que Dios es el Ser, Dionisio no olvida que sigue tratándose sólo de un “nombre” divino. De hecho, Dios no es el ser, sino más allá del ser. Así pues, todo viene como de su causa, de un no-ser primitivo. Propiamente hablando, del mismo modo que Dios no es el ser, el ser tampoco es Dios: no es sino la primera de todas las participaciones de Dios y condición de todas las demás”⁷²

Y en todo caso, si bien Dionisio consideró al Uno como “ser”, no se refería sino al “ser común”, pues decía que Dios “no existe de un modo cualquiera, sino que absolutamente, sin límites y sin oscilaciones, concentra en sí todo el ser”, añadiendo que “es el ser de todo lo que es”⁷³, de tal manera que, como afirma C. Fabro, en “las metafísicas de inspiración dionisiana-aviceniense, Dios mismo es el “*esse*” de lo que existe”, en Tomás, en cambio, “sucede algo muy distinto”, pues, para él, “la

⁷⁰ Cf. S. Tomás. ob. cit. Introducción. p. 8.

⁷¹ L. Farré. ob. cit. p. 56.

⁷² E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos. Madrid, 1976, p. 80. Citado por García Marqués, “Averroes, una fuente tomista...” p. 99.

⁷³ Dionisio. *De Div. Nom. 5*, citado en *S. Teológica I 4, 2*. Ver también S. Tomás. ob. cit. 4 n102.

“diferencia” entre el ser y el siendo (lo que es) se funda en el ser, acto intensivo emergente, que es participado “diferente” en cada ser⁷⁴.

García Marqués, por su parte, explica que “Dionisio se enfrenta con esas dos nociones (bien y ser) y, considerándolas irreductibles entre sí, estudia sus relaciones mutuas. Concluye que el bien es más universal que el ser, pues el bien es lo real de donde brota todo lo demás incluido el ser. Por esto, Dios, fuente de todo lo real, es el Bien y su acción se extiende a todas las cosas, incluidas las no existentes (por ejemplo, la materia): “La denominación divina del mismo Bien manifiesta todos los procesos de la causa universal, y se extiende a los existentes y a los no-existentes, y está sobre los existentes y los no-existentes” (*De Div. Nom.* V 10)⁷⁵, y en nota al pie agrega que “exactamente lo mismo” se puede decir del *Liber de Causis* en la proposición IV.

Así, pues, dirá Dionisio que “aquel que es y todo lo trasciende en virtud de su poder, es Causa sustancial y autor de todo ser, persona, existencia, sustancia y naturaleza” (*De Div. Nom.* V 4) pues, en efecto, “el primer atributo de la Bondad supraesencial es el don de ser” (*De Div. Nom.* V 6), de modo que “todo ser y todas las edades derivan su existencia de aquel Ser que fue anterior a todos” (*De div. Nom.* V 5).

Para Dionisio, entonces, dicho con palabras de Farré, “Dios es idéntico al “Uno”, simplicidad perfecta y trascendente; Uno (que) existe antes que el ente y abarca incomprensiblemente toda entidad. Esta es lo múltiple, pero lo múltiple no es ni se explica sin el Uno; por eso podemos atribuir a Dios, *ipsum esse existentium*, el mismo ser de las cosas existentes”⁷⁶.

Santo Tomás, finalmente, coincidirá con Dionisio en la afirmación de que a Dios le corresponde con toda propiedad “el nombre del Ser” pero, ciertamente, entendiendo esto en un sentido muy diverso, para Tomas, “Dios se identifica con su esencia o naturaleza” (I 3, 3), pero dando un paso más, añade, “ha y que decir que no solo se identifica Dios con su esencia, sino también con su existencia” (I 3, 4), es decir que, ya no será el *ipsum esse existentium* sino el *ipsum esse subsistens*, más

⁷⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 636.

⁷⁵ A. García Marqués, ob. cit. p. 99.

⁷⁶ L. Farré. ob. cit. p. 56. Cf. S. Tomás. *Exposición sobre el Libro de las Causas*. Introd. de J. J. Cruz. p. 9.

aun, *el actus essendi*, en quien todo está contenido, pero explicará también, siguiendo en esto a S. Agustín, en qué sentido todas las cosas son su misma esencia, pues dice, “si Dios creó y se propuso directamente el orden del universo, es necesario que tenga idea de él. Pero no es posible tener idea de un todo si no se tiene concepto propio de cada uno de los elementos que lo integran; y, por consiguiente, es necesario que en la mente divina existan las ideas o razones propias de todas las cosas”, y enseguida, ante la posible pregunta acerca de “¿cómo se compagina esto con la simplicidad divina?”, dice, “la idea del efecto está en el agente como lo que se conoce, y no como la especie por la que se conoce”, concluyendo, “Dios conoce su esencia con absoluta perfección, y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible”, es decir, “se puede conocer no sólo en sí misma sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella”⁷⁷, y en I 15, 2 ad 1 aclara, “la idea no designa la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de esta cosa o de la otra”.

Por último, para el *Liber de Causis*, de esta causa primera que es bondad, porque “el ente primero y la bondad son una sola cosa” (XX n158), proceden, todas las realidades, dado que “todas las realidades poseen su esencia por el ente primero” (XVIII n143) y, como “toda causa da algo a su efecto, entonces indudablemente el ente primero da el ser a todas sus realidades causadas” (XVIII n144). Y de tal manera es esto que, “cuando se separa la causa segunda del efecto, al cual sigue, no se separa de él la causa primera que está sobre ella, porque es causa de él” (I n5)⁷⁸ y, “dado que la causa no desaparece por la desaparición de su efecto”, cuando este desaparece “queda todavía el ser” (Cf. I n11)

Para el *De Causis*, pues, el “ser” es la primera de las cosas creadas y, al respecto, dice, en la Proposición IV, que, “la primera de las cosas creadas es el ser; y antes que él no ha sido creada otra realidad” (IV n37), afirmación de difícil comprensión pues, como advierte C. D’Amico hablando del *Liber de Causis* en general, “la complejidad de la exposición e interpretación del texto radica tal vez en la complejidad del ambiente en que se produjo el mismo, ya que se desarrolló en una circunstancia de confluencia de una corriente neoplatónica emanantista y henológica

⁷⁷ Cf. S. Tomás, *S. Teológica* I 15, 2

⁷⁸ Cf. S. Tomás, ob. cit. Proposición I 11

y de un sistema aristotélico del ser, y quizá de una transición entre estos, por los que la obra parece desplegarse entre las fronteras de ambos esquemas”⁷⁹.

Y continúa luego el *Liber* diciendo que, “el ser creado, no ha sido hecho múltiple, a no ser porque él mismo, aunque sea simple, y aunque no exista entre los efectos realidad más simple que él, sin embargo está compuesto de finito e infinito” (IV n42). Y lo mismo ocurre con las demás realidades que serán siempre compuestas, y así, dice, “la inteligencia tiene yleathin [totalidad], porque es ser y forma; de manera semejante el alma tiene yleathin y la naturaleza tiene yleathin” (IX n90). Todo lo cual no dejará de ser un importante aporte del *Liber* al pensamiento de S. Tomás.

A este “modo” de comprender y explicar la realidad se le ha en llamado “modelo henológico”, entendiéndose por tal “aquel paradigma metafísico que ve en el Uno el origen de todas las cosas y que, por lo tanto, utiliza como conceptos base los de unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, semejanza y desemejanza”, y en que “la noción de “ser” es derivada e inferior respecto al “uno””, y “donde el ser es visto siempre como un género mixto de unidad y multiplicidad, de identidad y diferencia, de límite e ilimitado”⁸⁰.

Pero antes de pasar a la consideración del pensamiento de S. Tomás en relación a estas cuestiones, como también a otras que se plantearán luego, es preciso recordar que, en realidad, para una mejor comprensión de las afirmaciones de S. Tomás, se hace absolutamente necesario tener en cuenta el significativo aporte del pensamiento árabe que, Dios mediante, estudiaremos más adelante.

2. Los aportes neoplatónicos y los desafíos que debía enfrentar S. Tomás

Hasta aquí hemos considerado las cuestiones del pensamiento Neoplatónico latino-pagano que, de un modo u otro, fueron luego recogidas por S. Tomás como, directa o indirectamente, verdaderos “aportes” en orden a formular su noción de “creación”, entre ellas se encuentran, como se indicó más arriba, tanto el desarrollo

⁷⁹ D’Amico, ob. cit. p. 4

⁸⁰ Giuseppe Girgenti, *La metafísica de Porfirio entre la henología platónica y la ontología aristotélica- base del neoplatonismo cristiano medieval*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, p. 156.

neoplatónico de la doctrina aristotélica de la “causalidad” como también la reflexión acerca de la naturaleza metafísica de la causa primera y, en particular, acerca de la relación de ésta con la noción de “ser”.

Procuraremos ahora esclarecer en cada una de estas cuestiones los puntos y aspectos que para S. Tomás representaban un “desafío” en el sentido de que, según su pensamiento, debían aun ser sometidas a una profunda revisión y, dado el caso, transformación, de tal modo que fueran aptos para ser integrados en una visión racional y coherente tanto en el orden filosófico-metafísico como en relación a las afirmaciones de la fe revelada, con el fin de dar razón del origen del universo y, más específicamente, de definir una noción de creación adecuada a estos principios.

2.1. Naturaleza de la causa primera

El neoplatonismo, pues, recibió de Aristóteles la doctrina de la Causalidad, reconoció también la necesidad de una sola causa primera de todas las realidades y asumió los cuatro géneros de causas propuestos por él, pero ello siempre desde una perspectiva fundamentalmente platónica o, dicho de otro modo, desde una concepción que, fundada en la teoría de las Ideas, da una relevancia especial al Uno como primer principio y causa, por emanación, de toda la realidad, de manera que en este esquema tiene una especial importancia la causa formal, lo cual se manifestará en la manera de concebir las demás causas, en particular las causas eficiente y final, mientras que la causa ejemplar adquiere aquí un lugar muy significativo, y donde la materia ocupa el último lugar en la escala descendente que procede del Uno, temas estos sobre los que volveremos en los próximos apartados.

En cuanto a la cuestión acerca de la naturaleza de la Causa Primera, como ya se ha señalado, los distintos pensadores neoplatónicos propusieron diversas respuestas pero con ciertas coincidencias básicas procedentes de su común origen, entre ellas la de considerar al “Uno” como el principio de todo, Uno que es absolutamente perfecto y que está más allá de toda perfección particular, incluso del mismo “ser”, en cuanto que es su causa, Uno que es entendido como “el uno-bien, absolutamente simple, que está más allá del ser, de la vida y de la inteligencia”⁸¹, rasgos estos que

⁸¹ S. Tomás, *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. Introducción de J. C. Cruz: Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad, p. 8.

se definen y expresan cada vez más claramente en una perspectiva monoteísta, según el “modelo henológico” de entender la realidad.

Ahora, entonces, en primer lugar nos ocuparemos de la consideración acerca de las cuestiones referidas a la naturaleza metafísica de la Causa Primera, según S. Tomás, de lo cual depende, en última instancia, la forma en que luego se comprenderá el modo en que esta ejerce su causalidad. Proceder de esta manera implica, necesariamente, comenzar por la consideración de la relación causa primera-ser, ya que, de hecho, Tomás entenderá a la Causa primera como el mismo ser subsistente (*ipsium esse subsistens*), es decir, como aquel en quien su existencia es su misma esencia (Cf. I 3, 4).

2.1.1. Relación Causa Primera – ser

Según explica Gilson, y como hemos visto en la primera parte, “lo que se debate en el neoplatonismo es un problema planteado por Platón, pero ya dejado por él sin respuesta”, a saber, “si para una cosa ser es ser una, ¿no es la unidad la verdadera raíz o causa del ser? Si respondemos afirmativamente, la consecuencia será que el ser no es el primer principio ni en la realidad ni en el entendimiento. Antes que el ser y de mayor importancia, dignidad y eficacia será, pues, el Uno, trascendiendo al ser en perfección, generándole y manteniendo su trascendencia”, posición que Gilson, atribuye a Plotino, Proclo, y al “desconocido autor del *Liber de Causis*”, diciendo que “todos han llevado la lógica de la posición a su última implicación, la cual es que el ser mismo fluye de un no-ser trascendente, secreto e innegable, del que, considerado en sí mismo, sólo puede decirse que es el Uno”⁸².

Por ejemplo, en la proposición IV el *Liber de Causis* su autor sostiene que “la primera de las cosas creadas es el ser; y antes que él no ha sido creada otra realidad” (IV 37), proposición que es una de las fundamentales del *De Causis* y que, ciertamente, no podía ser indiferente a S. Tomás, al contrario, exigía una interpretación, cosa que de hecho intenta Tomás quien, partiendo de que, a diferencia de los “platónicos” que “establecían que el primer principio de las cosas era el propio uno y el propio bien separado”, y que, “después del uno y del bien, no se encuentra nada tan común o universal como el ente y, por ello, establecían que el propio ente separado era, sin duda, creado, puesto que participaba de la bondad y de

⁸² E. Gilson, ob. cit. p. 125.

la unidad, estableciendo también que era el primero de todas las cosas creadas” [IV n98], sostiene que el autor del *Liber*, en cambio, y en coincidencia con Dionisio [IV n101], afirmaba que la causa primera misma es “ser”, diciendo que “el ser mismo separado es la causa primera, cuya sustancia es su propio ser” [II n55] de tal manera que, si se “identifica la causa primera con el “ser”, ésta ya “no comparece, como en Proclo, como una hipóstasis por debajo del “uno”, sino como la causa más universal, permanente y unitaria, la cual se distingue incluso del ser compuesto de finito e infinito, destinado a multiplicarse”⁸³, de modo que, para Tomás, “parece que la intención del autor no es hablar de algo que existe separado, como se expresaban los platónicos, ni del ser participado comúnmente en todas las realidades, como dice Dionisio, sino del ser participado en el primer grado del ente creado, y esto es el ser superior” [IV n102].

Más aún, entiende que cuando el autor de *Liber* afirma que la causa primera “es solamente ser” lo hace con el propósito de aclarar que esto no quiere decir que sea el “ser común que se predica de todos y que no es un ente individual, distinto de otros” [Cf. IX n233]⁸⁴, sino que, como dice J. C. Cruz, su significado sería el que el mismo Tomás señala en “De Potencia” donde manifiesta que, “como dice el libro *De Causis*, el ser mismo de Dios (*ipsum esse Dei*) se distingue y se individualiza frente a cualquier otro ser por lo mismo que es ser subsistente por sí mismo y no adviene a naturaleza alguna que sea distinta de su mismo ser”⁸⁵.

Sin embargo no parece ser ese el sentido que dicha proposición tenía para el autor del *Liber* pues, justamente, “el hecho de situar al ser entre las cosas creadas –si bien es la primera- es una de las diferencias básicas entre este sistema y el aristotélico, en el que el Ser es la causa primera y por ende increado”⁸⁶, y, a propósito de esta diversa interpretación, explica D’Amico que en su *Comentario al Liber de Causis* “Tomás marca la distinción entre los dos paradigmas metafísicos de la época: La “henología”, paradigma sostenido por los Platónicos y por el mismo Dionisio, según el cual lo supremo es lo Uno, que está más allá de toda división, por tanto más allá del ser y el no-ser, y que es a su vez causa del ser, y la ontología, sostenida por Aristóteles y Tomás, según la cual, lo primero y absoluto es el ser, y

⁸³ Cf. S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 14.

⁸⁴ Ver también S. Tomás, ob. cit. [X n234]. Nota 11. p. 111.

⁸⁵ S. Tomás, ob. cit. [IV n103]. Nota 8. p. 70.

⁸⁶ C. D’Amico, ob. cit. p. 4.

no hay nada más allá de él, pues sólo el ser puede ser causa del ser. Por eso la lectura del Aquinate del *Liber* tiende a afirmar que la misma causa primera es el ser, que crea y participa su ser en las demás cosas de las cuales su propio ser es lo primero creado”⁸⁷.

Así, pues, continúa D’Amico, “desde un paradigma henológico, esta sentencia puede tomarse como la afirmación de que el Uno está más allá del ser y de lo que no es, como suprema unidad y trascendencia. El ser sería lo primero creado, participando de esa unidad y de ese bien supremo, pero compuesto de finito e infinito, y por consiguiente, capaz de participarse y multiplicarse”. Este ser se halla “por encima del sentido, y por encima del alma y por encima de la inteligencia, y no hay después de la causa primera algo creado más extenso y primario que él”. A partir de este ser se deduce la creación, pues “él mismo, sin duda, no ha sido hecho muchos sino porque él, por más que sea simple y no haya entre lo creado algo más simple que él, sin embargo está compuesto de finito e infinito”⁸⁸.

Pero muestra también cómo, “si bien la lectura neoplatónica sería una lectura claramente metafísica que involucrara la participación desde lo Uno hacia lo múltiple a través del ser creado, el mismo pasaje puede entenderse desde un punto de vista de la metafísica del ser. En este caso, el ser que ha sido creado primero no sería más que lo creado en cuanto es, el ser de las cosas, pero a manera de materia prima absolutamente potencial –pues no ha recibido la determinación de la forma–, que no se identifica con el Primer Motor, pero a partir de la cual este Motor da el ser a las cosas. Este ser, por lo tanto, es creado y compuesto de finito e infinito y no se identifica con la causa primera, si bien está íntimamente unido a ella, ya que *es* en cuanto recibe su ser del *purum esse*. A partir de este ser, entonces, y por medio de la Inteligencia, se diversificarán las inteligencias y las formas, y procederá la creación de todas las cosas”⁸⁹.

Con todo, agrega D’Amico, más allá de que la lectura de S. Tomás corresponda a la intención del autor del *Liber* o sea forzada, “lo que sí podemos afirmar es que el *Liber de Causis* encontró uno de sus más valiosos lectores en Tomás, y que el Aquinate encontró una importantísima fuente en el *Liber*. (pues) con ellos se

⁸⁷ Ídem. p. 5.

⁸⁸ D’Amico, ob. cit. p. 4.

⁸⁹ D’Amico, ob. cit. p. 7.

encontraron dos paradigmas y dos tradiciones. Con ellos dos metafísicas se enfrentaron y se fundieron. Y más allá de las consideraciones aristotélicas de Tomás de Aquino, no podemos negar que su filosofía tiene una gran influencia y un gran trasfondo platónico, directo o indirecto, debido en gran parte a su lectura y absorción del *Liber de Causis*,⁹⁰.

Dicho esto se entiende que, si bien S. Tomás, en numerosas ocasiones, citó abundantemente expresiones propiamente neoplatónicas, sin embargo, el modo de entenderlas no es la misma para uno y otros, ante todo en lo referente a la noción de Dios en la cual se evidencia una radical diferencia.

En concreto, S. Tomás, identificará Uno y Ser, incluyendo el “ser” en el Uno de los neoplatónicos, más aún, para él, Dios es su mismo ser pues “no sólo se identifica Dios con su esencia, según hemos visto (a.3), sino también con su existencia”, lo cual demuestra de tres maneras, primero, “porque cuanto se halla en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado”, de modo que “nada de esto es aplicable a Dios, pues sabemos que es la primera causa eficiente, y, por tanto, es imposible que en Dios el ser sea distinto de la esencia”, segundo, porque “la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza” y, por tanto, “toda existencia que sea distinta de la esencia, tiene con ella la misma relación que el acto con la potencia. Pero como en Dios no hay potencialidad alguna, según hemos visto (a.1), síguese que en Él no es la esencia cosa distinta de la existencia, y, por consiguiente, su esencia es su misma existencia” y, finalmente, “porque, si no se identificase con su existencia, sería ser por participación y no por esencia, y, por consiguiente, no sería el primer ser. Esto es absurdo. Luego Dios no es sólo su esencia, sino también su existencial” (I 3, 4), afirmando que, desde esta perspectiva, “ser uno no añade al ser más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que el ser no dividido: por donde se comprende que el uno se identifica con el ser”⁹¹. Y más adelante, al preguntarse si Dios es Uno en grado sumo, dice, “como uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado sumo es indispensable que lo sea como ser y como indiviso. Pues bien, ambas cosas competen a Dios. Es ser en grado sumo porque no es el suyo un ser determinado por una naturaleza que lo recibe, sino el mismo ser subsistente (*ipsum esse subsistens*) y de todo punto ilimitado. Es también el más indiviso, porque ni de hecho ni en potencia admite especie alguna de

⁹⁰ D’Amico, ob. cit. p. 4.

⁹¹ Cf. S. Tomás. *Suma Teológica*. I 11,1.

división, pues según hemos dicho, es absolutamente simple, por donde se ve que Dios es uno en grado máximo” (I 11, 4).

Todo lo cual no impide que incluso la noción misma de S. Tomás acerca de la naturaleza metafísica de Dios como el “*ipsum esse subsistens*” implique también la integración de un importante aporte del pensamiento platónico, según se señaló en la primera parte, donde se dijo que ésta noción, según indica García Marqués, tiene su origen en la doctrina de Parménides acerca del *esse absolutum* o *per essentia*”, que luego “reelaborada”, “reaparece en Platón”, a quién “el reificar o hipostasiar las perfecciones trascendentales (*bonum, unum, ens...*) le condujo a la consideración de un ente cuya esencia sería puro ser, o sea, un *esse subsistens*”⁹².

Sin embargo, “puede decirse que S. Tomás cambió por completo, literalmente, la semántica tradicional del “*esse*”, en lo referente a todas las filosofías formalistas, tanto de la época clásica como de la Edad Media y épocas modernas. Para ellas el “*esse*” es funcional y se absorbe pues totalmente en sus formas existenciales, mientras que el “*esse*” como tal no existe, y el “*esse-sin más*” no tiene significado. Para S. Tomás, por el contrario, el “*esse*” solo existe por su propia virtud; es pues aquello por lo cual existen todas las cosas, e indica el acto real en toda su pureza. Es en el interior de ese “*esse*” intensivo, objeto propio de la creación, en donde se produce la “*Dirección*” de lo real, que hemos llamado el doble fundamento del ser dentro del “*esse*”, como esencia (participación formal del “*esse*”, plenitud originaria de todas las perfecciones) y como “*actus essendi*” (participación real de los seres en el “*esse*”, acto de todos los actos)”⁹³.

Ahora bien, en cuanto a esta integración de aportes aristotélicos y neoplatónicos en el pensamiento de S. Tomás, hay, ciertamente, numerosas opiniones que difieren en los diversos acentos o proporciones atribuidas a una u otra fuente, pero, sin duda, como dice Juan C. Cruz, “no se puede decir que platonismo y aristotelismo estén dentro de la síntesis de Tomás en pie de igualdad, aunque se conserven elevados por una nueva perspectiva”, sino que, de hecho, “prima la posición del acto sobre la posición de la perfección. Por eso, retomando el Aquinate la noción aristotélica de acto, inyecta en ella todo el plexo metafórico, pero haciéndolo depender de la actualidad misma: “el ser es la actualidad de todos los actos y, por ello, es la

⁹² Cf. A. García Marqués, ob. cit. p. 97.

⁹³ C. Fabro, ob. cit. p. 539.

perfección de todas las perfecciones” (*De Pot.* 7, 2 ad 9)⁹⁴, con todo Gilson señala que “parece evidente que, en lugar de acentuar las divergencias entre estas dos primeras aproximaciones metafísicas a la naturaleza de Dios, Tomás de Aquino intente mostrarlas como dos vías convergentes. Dios es uno, origen de lo mucho; Dios es también Ser, causa de todo ser, y puesto que ser es perfección, Dios es perfección absoluta, causa de todos los mayores o menores grados de perfección que se observan en la realidad”⁹⁵.

Y el mismo Tomás, como nota también Gilson⁹⁶, deja constancia de esta doble vertiente de su pensamiento diciendo que “por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud, y Aristóteles dice que lo que es por excelencia ente y por excelencia verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero” (I 44, 1), afirmación que Juan Cruz Cruz comenta diciendo que “lo sorprendente de este texto es que Santo Tomás recuerda a Platón dos veces: una explícitamente (pues su cita de la unidad es del *Parménides* c26); otra implícitamente, cuando expone dos argumentos del *Fedón* (103c y 105c): que todo lo blanco es blanco por la blancura en sí y que lo cálido es cálido por lo cálido en sí” y, finalmente, que “también es platonizante el argumento de Aristóteles (*Met* II cl 993b21) sobre lo máximamente ente que es causa de todo ente”⁹⁷.

Además, concebirlo como tal, le permite a Tomás, entre otras cosas, señalar la “absoluta trascendencia” de Dios frente a la criatura, la cual no es “ser “sino “por participación”, pues, en el “plano trascendental (analogía entre Dios y las criaturas) Dios es el *esse per essentiam* o el *esse subsitens*, el *esse ipsum*. La criatura es *ens per participationem*. Dando así un nuevo contenido y fundamento a un segundo rasgo común al pensamiento neoplatónico que sostenía también la absoluta trascendencia del Primer Principio, pero sin poder llegar a demostrarlo. Sobre este aspecto de capital importancia para el pensamiento de S. Tomás volveremos más adelante al considerar la noción tomista de “participación”.

⁹⁴ S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. Introducción de J. C. Cruz. p. 22.

⁹⁵ E. Gilson, ob. cit. p. 129.

⁹⁶ E. Gilson, ob. cit. p. 128.

⁹⁷ S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 21.

Por otra parte, en la concepción tomista, el *esse per essentiam* exige la plenitud absoluta de perfección⁹⁸ en la simplicidad absoluta (emergencia del *esse* intensivo), en efecto, Tomás, siguiendo en particular a los neoplatónicos cristianos, se manifiesta de acuerdo con aquellos que piensan que la causa primera posee en sí todas las perfecciones que se hallarán luego en las criaturas ya que en “el efecto preexiste virtualmente en su causa agente”, y este “no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, si no más perfecto”, de suerte que, “sí, Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los seres y del modo más eminente”⁹⁹, y no solo estas sino también las ideas de todas las cosas¹⁰⁰, diciendo, que “es necesario decir que todas esas cosas son esencialmente la misma causa primera de todo, de las que las realidades participan de todas sus perfecciones y, de esta forma, no establecemos muchos dioses sino uno”, pensamiento que Tomás atribuye también al autor del *Liber de Causis*, de quien dice que “sigue la misma doctrina de Dionisio”, que sería quien “suprime este orden de principios separados, estableciendo un orden –el mismo que establecen también los Platónicos– en las perfecciones que todas las realidades participan de un solo principio que es Dios”¹⁰¹.

En cuanto a la estructura metafísica de las criaturas, señala Juan C. Cruz, comentando la Proposición IX 90 del *De Causis* según la cual “la inteligencia tiene *yleathin* [totalidad], porque es ser y forma; de manera semejante el alma tiene *yleathin* y la naturaleza tiene *yleathin*”, que “esta formulación de la composición de los seres creados, mezcla de finitud e infinitud, es clave para entender la tesis tomista de la composición, en el ente finito, de esencia y existencia, o *essentia* y *esse*”, y que así lo expresa S. Tomás en C. G cuando dice que “no se debe pensar que, aunque las sustancias no son corpóreas, ni compuestas de materia y forma, ni existentes en la materia como formas materiales, por eso se adecuen a la simplicidad divina. Pues en ellos se encuentra una composición, porque en ellos no es lo mismo el ser y la esencia (*esse et quod est*) (II C. G c. 52). Idéntica doctrina se halla en S. Th. I 5 a. 2 ad 3”¹⁰², lo cual es, sin duda, otro importante aporte neoplatónico.

⁹⁸ Ver *Perfección y ejemplarismo*,.... p. 52 y ss.

⁹⁹ S. Tomás, *Suma Teológica*. I 4, 2.

¹⁰⁰ Cf. S. Tomás, ob. cit. I 15.

¹⁰¹ S. Tomás. *Exposición sobre el 'Libro de las Causas'*. [4 n99].

¹⁰² S. Tomás, ob. cit. [IV n106]. Nota 10. p. 71.

De este modo, como dirá el mismo Juan C. Cruz, “para el Aquinate, el ser (*esse*), carece de dos determinaciones inadecuadas, la vaciedad y la potencialidad. De un lado, como el neoplatonismo indicó, el ser no es un momento vacío, sino una perfección o plenitud que, en sí misma –añade Tomás– es simple e infinita, pues no está mezclada con el no-ser, como pensaban los platónicos; y de ella participa todo ente. De otro lado, como el aristotelismo sostuvo, el ser no es un momento potencial o inactivo en el ente: sino el primer acto fundamental, la actualidad básica por la que un ente es realmente; y el carácter de acto no se aplica solamente a la esencia o sustancia del ente, sino –añade Tomás– también al ser mismo (*ipsum esse*)”¹⁰³.

Finalmente, y para completar de alguna manera la descripción de la naturaleza metafísica de Dios, debemos decir que, para Tomás, y en cierto modo relacionado también con la noción neoplatónica que hace referencia a la mayor intensidad del Uno, en Dios, en cuanto que es el “ser que subsiste por sí mismo” (I 3, 4), “se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto porque no le falta ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género” (I 4, 2) y, entre estas “perfecciones” están también la Inteligencia y la Voluntad. En cuanto a la primera, pues “hay ciencia en Dios del modo más perfecto” (I 14, 1), doctrina de origen aristotélico admitida también por los neoplatónicos, si bien para el primero “la inteligencia se piensa a sí misma, puesto que es lo más excelente que hay, y el pensamiento es el pensamiento del pensamiento” XII *Met.* 9 (1074b30) y “este carácter divino, al parecer, de la inteligencia se encuentra, por tanto, en el más alto grado de la inteligencia divina, y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad” XII *Met.* 7 (1072b20), y para los segundos la inteligencia se encuentra separada del Uno, lo cual confiere a la divinidad un carácter impersonal pues, como señala Farré, refiriéndose a la preocupación por lo divino de todos los filósofos griegos y latinos en general, advierte que todos ellos lo entienden como “una realidad pocas veces personal, sino neutra; pero siempre como factor perfectivo y completivo del filosofar, eso es, del ser y del quehacer del hombre en este mundo”¹⁰⁴. Para Tomás, en cambio, “en Dios no hay forma alguna distinta de su ser y, por tanto, como su esencia es también su forma inteligible, necesariamente se sigue que su entender es su esencia, como también lo es su ser” (I 14, 4). Y en cuanto a la Voluntad, afirma que, “puesto que en Dios hay entendimiento, hay

¹⁰³ S. Tomás, ob. cit. Introducción p. 22.

¹⁰⁴ L. Farré, ob. cit. p. 30.

voluntad, y, por lo mismo que su entender es su ser, también lo es su querer” (I 19, 1),

Ahora bien, al identificar Tomás a Dios con su misma Inteligencia y Voluntad, afirmará también que, necesariamente, Dios obra por entendimiento y Voluntad, pues, “si no hay duda que Dios produce las cosas por su entendimiento, ya que su ser es su entender, es necesario que la ciencia de divina sea causa de las cosas en cuanto lleva adjunta la voluntad” (I 14, 8), es decir que, “los efectos preexisten en sus causas según el modo de ser de la causa, y, por tanto, como el ser divino es su propio entender, los efectos preexisten en Dios de modo inteligible. Luego proceden de El de modo inteligible, y, por consiguiente, por vía de voluntad, ya que la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe pertenece a la voluntad. Por consiguiente, las voluntad de Dios es causa de los seres” (19, 4)¹⁰⁵.

Estas afirmaciones de S. Tomás acerca de la naturaleza metafísica de Dios tendrán una incidencia directa sobre su modo de concebir la “causalidad” y, en definitiva, toda la realidad pues el nuevo punto de partida implicaba una profunda y necesaria transformación.

2.1.2. La “causalidad” tomista

Y, entre las consecuencias directas que el “nuevo punto de partida” tiene en el modo de entender los distintos tipos de causas, cabe destacar, en primer lugar, que para Tomás, Dios, causa primera, será ciertamente, “causa eficiente” de todo cuanto es, pero no ya según el modo de la causalidad eficiente propio de Aristóteles, quien, aun considerando a Dios como “sumo ser y verdad suma”, “fuente de todo ser y verdad”, simplemente la entiende como el “principio primero de donde proviene el cambio o el reposo”, es decir, como Primer Motor que, atrayendo, produce la unión de materia y forma en la generación substancial, de modo que su búsqueda de los primeros principios, al no superar el nivel de la producción de las sustancias, se detiene en el análisis de las causas particulares según las cuales sólo se reconocía como origen de las cosas la “generación”¹⁰⁶, de modo que su indagación acerca de la causa última de todo cuanto existe no logra dar razón de la existencia del ser en tanto ser.

¹⁰⁵ Cf. también S. Tomás. *S. Teológica*. I 47, 1.

¹⁰⁶ Cf. Manser, *La esencia del tomismo*, Madrid, C.S.I.C., 1947. p. 627.

S. Tomás, en cambio, dará respuesta a esta cuestión de la causa del ser en cuanto ser, entendiendo a Dios, ciertamente, como Causa Primera Eficiente, pero recurriendo a la noción de origen platónico de “participación”, y reinterpretándola o enriqueciéndola a la luz del nuevo paradigma asumido por él, tema que desarrollaremos más adelante.

Pero digamos también que tampoco la causalidad “eficiente” de Tomás se asimila a la noción neoplatónica de “participación” que, en cuanto espontánea y necesaria, se reducía a “emanación” o “flujo” prevalentemente “formal”¹⁰⁷, pues la solución neoplatónica se mueve dentro de una “filosofía de la identidad” que, necesariamente prioriza la causalidad formal, la cual, si bien se le atribuye el carácter de causa “eficiente”, se mantiene siempre dentro del orden de las esencias.

Para Tomás, “en cambio, “si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en el por aquel a quien conviene esencialmente”, y como sólo Dios “es esencialmente el ser subsistente”, “es, pues, preciso que todas las cosas fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y, por consiguiente, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es soberanamente perfecto” (I 44, 1).

En efecto, para S. Tomás, la causa eficiente es la causa universal de todo cuanto es (I 44,1 y 2) en cuanto “da el ser”, pues “crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas” (I 45, 6), y de este modo, afirmando la trascendencia absoluta de la causa eficiente, de Dios en tanto que es “el mismo ser subsistente”, puede también superar la perspectiva neoplatónica prevalentemente formal.

Con todo, estas afirmaciones abren otras cuestiones, como por ejemplo, la de la inmanencia de la causa primer en todos sus efectos, inmanencia que, según el pensamiento de S. Tomás, no afecta la absoluta trascendencia de Dios.

Por otra parte, como explica J. Cruz Cruz, si bien Aristóteles en “su enseñanza sobre las “causas”, frente al eidetismo platónico introdujo la causa física del

¹⁰⁷ Cf. L. Farré, ob. cit. p. 59.

movimiento, nunca la desarticuló de la presencia perfectiva de la causa formal”¹⁰⁸, mientras que S. Tomás, en cambio, la distingue al entender la Causa primera también como “causa ejemplar”, pues afirma, “se dice que la deidad es “el ser” de todas las cosas, porque es su causa eficiente y ejemplar, pero no su causa formal”¹⁰⁹. Y es gracias a la importancia otorgada por Tomás a la causalidad ejemplar, que “la causalidad extrínseca (misma) sufre un proceso de transformación analógica de manera que evita la excesiva separación que tal causalidad introduce entre la causa y el efecto. Esa transformación se advierte en la utilización del concepto de participación en el cuerpo del artículo 1 de la cuestión 44”¹¹⁰.

Causa ejemplar que es, sin duda, un aporte específicamente neoplatónico que Tomás recoge más directamente de los neoplatónicos cristianos quienes la fundan en la plenitud absoluta de perfección propia de la Causa primera. Y así, frente a la propuesta de Proclo que atribuía esta condición de ejemplaridad sólo a las causas primarias relativas, para S. Tomás, “Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas” (I 44, 3), y en su comentario a *Liber* dice que “es evidente que el efecto debe preexistir en las causas ejemplares, porque las causas producen los efectos a semejanza suya y viceversa”, afirmación compartida también, según señala, por Dionisio quien decía que “los efectos poseen la imagen de sus causas” (*De div. nom.* II)¹¹¹. Sobre esta cuestión de la “ejemplaridad” divina volveremos más adelante.

Digamos, sin embargo, y por lo pronto, que Tomás, en su doctrina de la causalidad, integrará tanto aportes aristotélicos, como platónicos y neoplatónicos, del primero recogerá una causalidad que se realiza en el orden inmanente al mundo, en el que se ha llamado “plano horizontal”, y del segundo grupo, recogerá lo que se ha llamado la “dimensión vertical” de la causalidad¹¹².

¹⁰⁸ S. Tomás, *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*, Introducción de J. C. Cruz. ob. cit. p. 10.

¹⁰⁹ S. Tomás. *Suma Teológica*. I 3, 8 ad 1.

¹¹⁰ José María Artola Barrenechea, O.P., *Sum. Teol.* cit. Introducción a las cuestiones 44 a 49. p. 425 y 426.

¹¹¹ Cf. S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. [14 n297].

¹¹² Cf. C. Fabro, ob. cit. p. 625 y ss. ; Cf. también sobre esta problemática. Castello Dubra. “Causalidad, semejanza y analogía en Tomás de Aquino”. IVas Jornadas de Filosofía Medieval: Homenaje a Anselmo” y “Ayer, hoy y mañana de la Filosofía Medieval”, 2009; Juan C. Cruz. *La creación como emanación, según S. Tomás*. Versión electrónica. 2011. p. 11.

En cuanto a la “causa material”, baste por ahora señalar que para S. Tomás, Dios causa eficiente de todo cuanto es lo es también de la materia porque, “lo que es causa de las cosas en cuanto seres, debe ser causa de ellas no sólo según que son éstas por sus formas accidentales, o según que son tales por sus formas substanciales, sino también en cuanto a todo lo que de cualquier modo hay de ser en ellas”, y agrega, “según esto, es necesario admitir que aún la materia prima ha sido creada por la causa universal de los seres” (I 44, 2).

Por último, la Causa Primera será para Tomás, al igual que para toda la tradición filosófica, tanto aristotélica como neoplatónica, también “causa final”, y al respecto dirá que “todo agente obra por algún fin” y que, en este sentido, “la bondad divina es el fin de todas las cosas” (I 44, 4)¹¹³, si bien, necesariamente, también el sentido de esta causalidad final tendrá matices propios por partir de principios diversos.

2.2. La causa primera y las causas segundas

Finalmente, al poner el neoplatonismo un particular acento en la consideración de la causa primera, en su mayor “intensidad” e influencia sobre todos los efectos dependientes de ella, planteó también la cuestión de la relación entre la causa primera, que para Tomás será siempre eficiente y creadora, y las causas segundas, la “primera”, dice el *De Causis*, es más “intensamente” causa que la segunda puesto que es también causa de esta (Cf. I 6 y 7), edificando luego, sobre esta proposición, toda su explicación sobre el origen de lo múltiple a partir de lo Uno.

Por su parte, Mauro Martini, sostiene que es justamente “en las relaciones causales que el *Liber* establece entre estas realidades (a saber, la causa primera, la inteligencia y el alma) donde Tomás ha visto varios elementos claves para formular su propia solución a la articulación entre acción divina y acción de las criaturas”¹¹⁴ y, “en definitiva, dirá Martini, podemos apreciar que Tomás recurre a una jerarquía causal de corte netamente neoplatónico para resolver la cuestión de cómo Dios opera en la operación de la naturaleza”, si bien respetando siempre la autonomía propia de las causas segundas en su obrar¹¹⁵.

¹¹³ Cf. también S. Tomás. *S. Teológica* I 5 y 6.

¹¹⁴ M. Martini, ob. cit. p. 4. Cf. también *S. Teológica* I 45, 5.

¹¹⁵ M. Martini, ob. cit. p. 32.

Y, al respecto, C. Fabro explicaba que para Tomás la causa segunda, verdadera causa principal en su orden, “presupone la influencia de la causa primera, que es, *a fortiori*, causa principal e incluso total en su orden, es decir, en el orden trascendental, que toma al ser y al actuar que sigue al ser en su raíz”¹¹⁶, mientras que, “la “causalidad predicamental”, por el contrario, tiene por objetivo el “*fieri*”, es decir, el devenir o desarrollo de la realidad creada dentro de los límites de los géneros y especies”, observando que “la metafísica tomista hace valer en este campo el principio *forma dat esse*, que parece invertir la relación de causalidad que se manifiesta en el orden trascendental” porque “el objetivo o término propio de la causalidad predicamental es, ante todo, la producción en otro sujeto de la naturaleza o esencia propia (*homo generat homine*) según su particularidad singular, y no la producción de la naturaleza como tal, acción propia de Dios”¹¹⁷. Pero agrega que “se puede decir, en conclusión, que la causalidad predicamental presupone la causalidad trascendental, y así la causalidad divina penetra, en calidad de fundamento, a la causalidad predicamental. Se podría hablar, una vez más, de inversión del principio neoplatónico de la emanación, en tanto que la criatura también es causa principal en su orden, pero, no obstante, en función del sostén dado por la causalidad divina”¹¹⁸.

Es así que, “aunque la causa primera y la causa segunda concurren a producir el mismo efecto, ello no significa que ambas estén en un mismo nivel y colaborando una con la otra en la producción de dicho efecto. Dios es inmanente, pero por “participación”, o sea, que a pesar de todo permanece *trascendente en la inmanencia*. Es entonces una causa jerárquicamente superior y, por tanto, más causa en el sentido de más universal y más influyente en el efecto: “Pues cuanto más alta alguna causa, tanto más común y eficaz, y cuanto más eficaz es, tanto más profundamente penetra en el efecto” (De pot., III 7, resp., [§ 17].)”¹¹⁹. Presencia que, como destaca Fabro, “es mucho más íntima que la ofrecida por la metafísica formalista de la esencia, porque la esencia es lo que “distingue” los seres del Ser, y porque es el principio de la *Dirección* que constituye, en consecuencia, la

¹¹⁶ Cf. C. Fabro, ob. cit. p. 633.

¹¹⁷ C. Fabro, ob. cit. p. 632.

¹¹⁸ C. Fabro, ob. cit. p. 633.

¹¹⁹ M. Martini. “El problema de la causalidad segunda en Tomás de Aquino y su apuesta epistemológica por la ciencia natural”, *Revista digital Synesis*. N 1. Primavera 2010. ISSN 1853- 1857. p. 32.

“diferencia” de los seres en relación al Ser: de tal modo, la relación de Dios con la esencia como tal es la de causa ejemplar, y permanece, pues, a distancia infinita”¹²⁰

Una vez más, la diferencia de lectura y, por consiguiente de aplicación, de un mismo principio por parte del neoplatonismo y por parte de S. Tomás radica en la diversa noción de la naturaleza metafísica de Dios pues, como advierte García Marqués, de esto depende la “comprensión del alcance metafísico de un determinado sistema de pensamiento”¹²¹.

Sobre estas cuestiones referidas a la relación entre “Causa primera” y “causas segundas”, ahora simplemente reseñada, esperamos poder volver en otra ocasión, más concretamente, al estudiar los aportes y desafíos de la filosofía judía y árabe al la noción tomista de “creación” dada la importancia de su pensamiento sobre este punto.

Digamos, por lo pronto, que Tomás utilizará también esta proposición I del *Liber de Causis* para demostrar la posibilidad de la “participación por ejemplaridad y semejanza”, nociones estas de origen platónico y desarrollo neoplatónico a las que nos referiremos en seguida, al igual que a la relación señalada por todos los filósofos neoplatónicos entre “causalidad” y “participación”.

2.2.1. Cuatro nociones neoplatónicas fundamentales

Perfección y ejemplaridad, semejanza y orden jerárquico en el neoplatonismo. Hemos considerado en primer lugar la noción de la “naturaleza de la causa primera” característica del neoplatonismo, tanto en Plotino como en Proclo, en Dionisio como en el *Liber de Causis*, nos detendremos ahora, en primer lugar, en el porqué de la particular “intensidad” que le atribuyen, es decir, en su “perfección”. Nos hemos detenido luego en la consideración de las notas y acentos propios de la “causalidad” neoplatónica edificada sobre el principio establecido por Plotino según el cual lo imperfecto se deriva de lo perfecto.

Ahora, y antes de comenzar a estudiar el modo en que los pensadores de esta corriente intentaron dar razón de la pluralidad de toda la realidad a partir del Uno,

¹²⁰ C. Fabro, ob. cit. p. 638.

¹²¹ A. García Marqués, ob. cit. p. 87.

será preciso mencionar, junto con la “perfección”, otras tres nociones, básicas y comunes a todo el neoplatonismo en general, que hacen posible este pasaje de lo Uno a lo múltiple. Se trata de las nociones de “ejemplaridad” y “semejanza”, las cuales articulan la realidad según un determinado “orden jerárquico”.

Nociones que, en efecto, a la vez que encuentran su raíz en la preeminencia otorgada por el neoplatonismo a la causalidad formal, hacen posible una explicación acerca del origen y de la estructura de la realidad. Nociones que, más tarde, serán también acogidas e integradas por S. Tomás a su propio pensamiento, pero no, ciertamente, sin crítica ni, en muchos casos, sustanciales cambios que le permitirán pasar de un proceso de producción de todas las cosas que se explica por medio de la noción de “emanación” a una explicación por medio de la noción de “creación”.

En realidad, todos los aportes específicamente neoplatónicos, entre los que destacan también las nociones de “emanación” y “participación”, y que fueron luego asumidos por S. Tomás, suponían, para poder ser integrados a su pensamiento, como ya se señaló y volveremos a constatar a lo largo de este trabajo, un nuevo punto de partida¹²².

Comenzaremos, entonces, revisando la relación existente entre la “Causa Primera” y la noción de “perfección”, según el pensamiento neoplatónico pagano para lo cual seguiremos el mismo esquema empleado hasta el momento, es decir, luego de un breve recorrido por el pensamiento de Platón y Aristóteles nos detendremos en la consideración de la doctrina de Plotino, Proclo, Dionisio y el autor del *Liber de Causis*, para luego, en la segunda parte, detenernos en los “aportes y dificultades” que todo ello significó al pensamiento de S. Tomás.

¹²² Cf. C. D’Amico. *El Liber de Causis y el comentario al Liber de Causis de Tomás de Aquino*. Bs. As. Facultad de Filosofía y Letras. Pontificia Universidad Católica Argentina. 2009. p. 5.

2.2.2. “Causa primera” y “Perfección”

2.2.2.1. Antecedentes en Platón y Aristóteles

Entre los antecedentes más relevantes de la noción de “perfección” se encuentra toda la tradición platónica, tradición que se funda en la teoría platónica de las ideas fundada en la reificación o hipostasión de las perfecciones trascendentales¹²³, por lo que, en lo que a esta cuestión de la esencia divina se refiere, Santo Tomás recibió de esta corriente una rica herencia, pero sin dejar de tener en cuenta sus límites y deficiencias¹²⁴.

Aristóteles, siguiendo en esto a su maestro, afirma también que “lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente”¹²⁵, y caracteriza al Primer Motor Inmóvil, en tanto que primer principio, como “excelente” y el “mejor”. Pero para Aristóteles, que ciertamente rechaza la teoría platónica de la Ideas y de su “participación”, esto debe ser entendido en el sentido de que “los seres no se asemejan a un ser primero que realiza la forma cualitativa en su estado total, de suerte que los demás sólo tuvieran de él una parte no real, desvaída y ensombrecida”, según el modo platónico de entender, sino que, “más bien, los seres se parecen entre sí por la semejanza de relaciones que mantienen sus principios intrínsecos (acto-potencia; materia-forma). Esa semejanza de relaciones es, en verdad, una analogía”. “El ser no es una perfección de la que participarían los diversos entes en la medida de su esencia. El ser se identifica de manera pura y simple con la sustancia; de suerte que si las sustancias se articulan entre sí, lo hacen como términos absolutos”¹²⁶.

En cuanto al Primer Motor Inmóvil, según Aristóteles, en tanto que “perfecto y mejor”, es “Acto puro” que mueve atrayendo, porque “tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un animal eterno, perfecto”¹²⁷. Sin embargo, como sostiene García Marqués, “la noción aristotélica de perfecto era aún demasiado vaga

¹²³ Cf. A. García Marqués. ob. cit. p. 97.

¹²⁴ Cf. A. García Marqués. Aob. cit. p. 101.

¹²⁵ Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072a 35) y XII *Metafísica* 6 (1072a 15).

¹²⁶ S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. Introducción de J. C. Cruz: Fuentes neoplatónicas de la metafísica de la causalidad. p. 18.

¹²⁷ Aristóteles. XII *Metafísica* 7 (1072b 25)

y Dios está ausente de ella”¹²⁸, pero entre lo aportes específicos de Aristóteles respecto a esta noción podemos mencionar, fundamentalmente, las nociones de Acto y potencia, como también la relación analógica que establece las diversas sustancias, si bien dentro de los límites que le imponen una noción unívoca del “ser”.

El neoplatonismo recibe esta doble herencia y contribuye a su desarrollo, como por ejemplo cuando, en el *Liber de Causis*, se aclara, según advierte García Marqués, que “Dios no es el principio formal de las cosas”¹²⁹, desarrollo que, según explica el mismo autor se completará luego con el importante aporte de la filosofía árabe que vinculó las nociones de “perfección” y de “acto”¹³⁰, lo cual le permitirá finalmente a Tomás, formular adecuadamente su propia noción metafísica de Dios afirmando que, “aunque Dios sea solamente ser, no conviene que le falten las restantes perfecciones o noblezas. Es más, tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros, y por esto es llamado *perfectum simpliciter* como el Filósofo y el comentador sostienen”¹³¹.

2.2.2.2. En el neoplatonismo

Nos detenemos ahora en la consideración de los aportes de la tradición neoplatónica a la noción de “perfección” y su relación con la causa primera, teniendo en cuenta que ésta corriente integró de diversos modos y según los diversos pensadores, elementos tanto platónicos como aristotélicos, pero manteniéndose siempre dentro del modelo o paradigma henológico.

Así, por ejemplo, Plotino, señalaba que “la unidad es ante todo, un principio de perfección y de realidad superior, sino la perfección y la realidad misma”¹³² y, por otra parte, afirma que “conviene admitir que los seres primeros están en acto y que no sólo se bastan a sí mismos sino que son perfectos. Los seres imperfectos son posteriores a ellos y reciben su perfección de los mismos seres que los generan”

¹²⁸ Cf. S. Tomás, *Sobre el ente y la esencia*. c.5, n. 30, citado por García Marqués. art. cit. p. 101.

¹²⁹ Cf. García Marqués, ob. cit. p. 101.

¹³⁰ A. García Marqués, ob. cit. p. 103.

¹³¹ S. Tomás, *Acercas del ente y la esencia*, Edición Bilingüe. Ágape. Bs. As. 2004, C. 5, n. 30.

¹³² Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 2004. p. 2813.

(*Enn.* V 9), integrando así las nociones de unidad y perfección, y, a su vez, con la noción de acto, sobre todo en lo que se refiere al Primer principio.

Y es en virtud de este principio, a saber, que “el hacedor es mejor que lo hecho como más perfecto” (*Enn.* V 5), que Plotino formula la ley según la cual, “todos los seres que han llegado al estado de perfección producen necesariamente algo”, de modo que, “con más razón, pues, producirá siempre el ser que ya es eternamente perfecto, el cual producirá de suyo un ser eterno, pero de menor importancia que él” (*Enn.* V 1).

Y refiriéndose concretamente al Uno, se pregunta, “¿qué convendrá decir, entonces, del ser que es más perfecto que ninguno?” (*Enn.* V 1), y responde, “el Uno es también perfecto porque nada busca, ni nada posee, ni de nada tiene necesidad. Siendo perfecto es igualmente sobreabundante, y su misma sobreabundancia le hace producir algo diferente de Él” (*Enn.* V 2), su “perfección” es, justamente, la razón de que de él proceda todo cuanto es pues, “¿cómo el ser más perfecto, el Bien, había de permanecer inmóvil en sí mismo?”, “es necesario, pues, que algo provenga de él” (*Enn.* V 4, 1), y más adelante agrega, “si el Primero es un ser perfecto e, incluso, el más perfecto de todos los seres, y si, además, es la potencia primera, debe ser también el más poderoso de todos los seres” (*Enn.* V 4) de modo que “conviene que haya algo después del Primero, porque el Uno es, absolutamente hablando, una potencia inmensa” (*Enn.* V 3) y, de este modo, su “perfección” está íntimamente ligada a la posibilidad de su causalidad.

Proclo, siguiendo tanto a Aristóteles como a Plotino, afirma que “todo lo que existe potencialmente es llevado hacia la actualidad por la acción de algo que es actualmente lo que el otro es potencialmente: lo que es parcialmente potencial es actualizado por lo que es actual en el mismo aspecto parcial, y lo que es enteramente potencial por lo que es enteramente actual” (I 77), pues entiende que lo “enteramente actual” es lo “perfecto”.

Y, de este modo, adhiere también a la “ley” plotiniana, según la cual “los seres que han llegado al estado de perfección producen necesariamente algo”, si bien se distingue de Plotino en que, para éste último, “la realidad metafísica es la vida espiritual hipostasiada que invade todas las cosas y que se esfuerza por expandirse

en la medida en que le es posible”, añadiendo que “la producción de lo múltiple” por lo Uno logra su eficacia, su completa significación y su fin sólo en esta unificación, en esta conversión hacia lo Uno que le da su realidad¹³³, y todo esto dentro de un marco que “implica el ideal místico de la unificación total de los seres en la divinidad”¹³⁴; para Proclo, en cambio, existe una verdadera “*Dirección*” o caída¹³⁵ entre el Uno y las múltiples realidades.

Por otra parte, habiendo Proclo hipostasiado las diversas perfecciones del Uno en una multiplicidad de dioses intermedios, aplica este mismo principio a estos diciendo que “todo lo que es completo y perfecto procede a engendrar aquellas cosas que es capaz de producir, imitando a su vez el único principio originario del universo” porque, “lo más completo es causa de lo más incompleto, en proporción al grado de su compleción o perfección” (D 25), de modo que “la cualidad que señala su presencia en los seres secundarios es desarrollada primeramente en él mismo, y realmente ésta es la razón de que se comunique a sí mismo a los demás, en virtud de la excesiva abundancia de su propia naturaleza” (L 131).

Así, pues, “todo lo que por su existencia confiere un carácter a otros, posee él mismo primitivamente ese carácter que comunica a los receptores” de forma que, “si confiere esto por el mero hecho de existir y hace la donación por su propia esencia, por ello mismo, entonces lo que confiere es inferior a su esencia, y lo que él es lo es en mayor grado y más perfectamente, por el principio de que todo lo que es productor de algo es superior a su producto” (B 7), de manera que “el carácter tal como preexiste en el dador original tiene una realidad más elevada que el carácter conferido, es decir, es lo que el carácter conferido, pero no es idéntico a él, puesto que aquel existe primitivamente y el otro sólo por derivación” (C 18), de modo que “el primero es en sí y el otro en el participante” (Cf. C 18)¹³⁶. Lo imperfecto es lo perfecto aminorado, degradado. Esta es también la razón y la causa, según Proclo, del orden jerárquico de toda la realidad y, por último, siguiendo también en esto a Plotino (Cf. *Enn.* III, 4) lo “perfecto” será para Proclo como el principio causal de la “reversión” (Cf. D 36 y 37).

¹³³ E. Bréhier, *La filosofía de Plotino*, Traducción de L Piossek, Bs. As., Prebisch. Edi. Sudamericana, 1953. p. 71.

¹³⁴ E. Bréhier, ob. cit. p. 135.

¹³⁵ Cf. Proclo, ob. cit. D 24 y 36.

¹³⁶ Cf. también Proclo, ob. cit. proposición L 153.

Dionisio, sostiene que Dios “es Perfecto o absoluta perfección en la unidad de sí mismo. Pero más porque es suprapperfecto, trasciende toda realidad, en total unidad desborda toda infinidad, nada ni nadie le limita. Alcanza y sobre pasa todas las cosas con inagotable generosidad y actuación infinita” y, a diferencia de Proclo, reduce todas las perfecciones al mismo Uno de modo que sostendrá que “es perfecto, además, porque no puede ni aumentar ni disminuir, pues de antemano contiene en sí todas las cosas perfectas, colmando a cada cual con la perfección que le es propia” (*De Div. Nom XIII 1*), más aún, como dice L. Farré, “Dios, para Dionisio, es idéntico al Uno, simplicidad perfecta y trascendente”, y “si lo imaginamos como el supremo *Non-Ens*, no indicamos defecto sino, al contrario, exceso, en el sentido de una absoluta imposibilidad de la inteligencia humana para comparar la Divinidad con las entidades o realidades que conoce”¹³⁷.

El *De Causis*, por su parte, y como ya se recordó al considerar su modo de entender la naturaleza de la causa primera, considera que esta, “absolutamente simple e infinita”, es, en efecto, “la perfección pura, que derrama todas las perfecciones sobre la inteligencia y mediante la inteligencia, las derrama sobre las demás realidades” (IX 91), y que, justamente por ser la “perfección pura” es que ella “crea las realidades” (XXII 169), de modo que “la remota causa primera es una causa más abarcadora y más intensa para las cosas que la causa próxima (I n12).

Así, pues, según el autor del *Liber*, “si alguien quiere saber que la causa primera es rica, examine las realidades compuestas y analícelas con una investigación profunda: Encontrará que toda realidad compuesta es disminuida, que necesita o de las realidades de las que está compuesta o de alguna otra realidad: En cambio, la realidad simple que se identifica con la bondad es una; y su unidad es bondad; y su bondad es una sola realidad” (XXI n164), y continúa, “es extremadamente rica aquella realidad que ejerce su influencia sobre las otras, pero no ejerce influjo sobre sí misma de alguno de los modos. En cambio, las demás realidades inteligibles o corpóreas no son ricas por sí mismas; más aún, necesitan del uno-verdadero que derrame sobre ellas las bondades y todas las gracias” (XXI n165)

De la “perfección” de la causa primera proceden, pues, “las demás perfecciones simples, como la vida, la luz y otras semejantes, (que) son causas de todas las realidades que poseen las perfecciones, a saber, que el infinito deriva de la causa

¹³⁷ L. Farré, ob. cit. p. 56.

primera, y el efecto primero es causa de toda vida y, de modo semejante, las demás perfecciones que descienden de la causa primera sobre lo primero creado; primeramente está la inteligencia, a continuación todas las realidades inteligibles y corpóreas descienden sobre los demás efectos, mediante la inteligencia” (XVI n137)¹³⁸.

Existe pues, en efecto, una gradación en la “perfección” que, pasando por la “unidad relativa” de la inteligencia y de las demás sustancias intermedias, va, en el proceso de producción de la realidad, desde la “unidad” absoluta y perfecta de la causa primera hasta la “multiplicidad” de todo lo que existe, de lo simple a lo compuesto, conformando así un orden jerárquico descendente que se hace efectivo en todos los órdenes. Volveremos sobre esto más adelante.

Esta asociación entre “causalidad” y “perfección” parece ser patrimonio común del neoplatonismo pues, de hecho, todos los pensadores de esta corriente la reconocieron y trabajaron, relación que, como se indicó al hablar de la “causalidad” neoplatónica y se verá más específicamente al tratar sobre la noción de “semejanza”, fue siempre abordada desde la preeminencia de la causalidad formal como explicación de la comunicación de las perfecciones de Dios –causa primera- a las demás realidades. En efecto, tanto Plotino como Proclo y el *De Causis*, al hablar de “perfección”, de un modo u otro se refieren a la “intensidad” de la unidad del Uno, de la cual todo cuanto es participa en mayor o menor grado, Tomás, por su parte, siguiendo a Aristóteles y a los filósofos árabes, asociará las nociones de Perfección con las de Ser y Acto, de modo que Dios será para él “puro *actus essendi* totalmente perfecto que incluye cualquier perfección”¹³⁹.

Con todo, éstas afirmaciones típicamente neoplatónicas, concebidas aquí dentro del paradigma henológico, serán luego recogidas y asumidas por S. Tomás¹⁴⁰ quien sostiene que, “cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, pues todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente”, de modo que, “si Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en él las perfecciones de todas las cosas del modo más eminente”(I 4, 2) pero, al suponer Tomás un nuevo punto de partida, es decir, una nueva concepción

¹³⁸ Ver también S. Tomás. *Exposición sobre el ‘Libro de las Causas’*. IV 48.

¹³⁹ A. García Marqués, ob. cit. p. 103.

¹⁴⁰ S. Tomás. *S. Teológica*, Madrid, BAC, 1953.

acerca de la estructura metafísica del Primer Principio, éstas afirmaciones cobran un sentido nuevo, el atributo de “perfección” hará ahora referencia a la “plenitud” de la causa primera pero entendida como el mismo “ser subsistente”, asociando de este manera las nociones de “ser” y de “perfección”, ya que “el mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas” (I 4,1 ad 3).

2. 3. El Ejemplarismo neoplatónico

A su vez, la “perfección” del Primer Principio, admitida por todos los filósofos de esta corriente, implica una segunda noción, la de su “ejemplaridad” pues, en efecto, la causa primera, sea absoluta o relativa, será para los neoplatónicos, dada su impronta formalista, siempre y prevalentemente, “causa ejemplar”.

2.2.1. Antecedentes

El Diccionario de Filosofía, explica que, “ejemplar” “es equivalente a modélico o arquetípico. (y) En virtud de ello cabe llamar “ejemplarismo” a toda doctrina según la cual las cosas o realidades –y específicamente las cosas o realidades “sensibles”– son trasuntos, copias, manifestaciones, imitaciones, etc., de realidades ejemplares o arquetipos”, y que “el más ilustre “ejemplo” de ejemplarismo o doctrina ejemplarista es el de Platón”, pero que sin embargo, “todo el platonismo y el neoplatonismo son manifestaciones de ejemplarismo filosófico”¹⁴¹.

Platón, dirá Von Ivánka, “en su lucha contra el relativismo de los sofistas, parte del principio de que sólo tienen sentido las afirmaciones que se refieren a un objeto universal, a una forma esencial inmutable que puede ser atribuida o negada a los objetos reales sometidos a cambio, de acuerdo con el cambio que sufren, pero que en sí debe estar determinada de manera unívoca e inmutable. Por esta razón, nuestro conocimiento sensible puede referirse a objetos mudables, y algunas formas esenciales aparecen en algunos casos en los objetos y en otros no; pero nuestro conocimiento intelectual está orientado a la realidad inmutable de esa forma esencial en sí misma, es decir, al prototipo del que la realidad de los objetos concretos que se ofrecen a nuestra experiencia es simple imagen imperfecta y temporal que participa de ese original pero sin ser en sí mismo”¹⁴², de modo que, en definitiva, la relación

¹⁴¹ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1958, p. 984.

¹⁴² E. Von Ivánka, *Platonismo y neoplatonismo*, Versión Electrónica.

entre las ideas y las cosas se explica por medio de la participación de estas en sus ejemplares y arquetipos.

Aristóteles, por su parte y con diversos argumentos, rechaza esta posibilidad diciendo, “pasemos ahora a ocuparnos de los que reconocen las ideas como causas. Observemos por lo pronto, que al tratar de comprender las causas de los seres que están sometidos a nuestros sentidos, han introducido otros tantos seres, lo cual es como si uno, queriendo contar y no teniendo más que un pequeño número de objetos, creyese la operación imposible y aumentase el número para poder practicarla. Porque el número de las ideas es casi tan grande o poco menos que el de los seres cuyas causas intentan descubrir y de los cuales han partido para llegar a las ideas. Cada cosa tiene su homónimo; no sólo la tienen las esencias, sino también todo lo que es uno en la multiplicidad de los seres, sea entre las cosas sensibles, sea entre las cosas eternas”, y agrega, “una de las mayores cuestiones de difícil resolución sería demostrar para qué sirven las ideas a los seres sensibles eternos, o a los que nacen y perecen. Porque las ideas no son, respecto de ellos, causas de movimiento, ni de ningún cambio; ni prestan auxilio alguno para el conocimiento de los demás seres, porque no son su esencia, pues en tal caso estarían en ellos. Tampoco son su causa de existencia, puesto que no se encuentran en los objetos que participan de las ideas”. Concluyendo que, “decir que las ideas son ejemplares, y que las demás cosas participan de ellas, es pagarse de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas”¹⁴³.

2.2.2. El ejemplarismo neoplatónico

Todos los filósofos neoplatónicos, de una u otra manera, admitieron, siguiendo en esto a Platón, el carácter “ejemplar” del Primer Principio, pero también la ejemplaridad de las distintas instancias mediadoras que pudieran aparecer, según los distintos pensadores, a lo largo de todo el proceso que va de lo Uno a lo múltiple, entendiendo a estas como “eslabones” que vinculan los diversos niveles de realidad. Pero, ¿cómo entiende Plotino esta ejemplaridad? Por lo pronto dirá que, “las ideas, propiamente hablando, no existen; sólo existen pensamientos concretos y activos”¹⁴⁴, y añade, “hay que contraer el pensamiento hasta lo Uno verdadero,

<https://mercaba.org/ConFT/P/PLATONISMO%20Y%20NEOPLATONISMO.pdf>, p. 1.

¹⁴³ Aristóteles. I *Metafísica* 9 (991a20).

¹⁴⁴ E. Brehier, ob. cit. p. 207.

extraño a toda multiplicidad, lo Uno que posee toda simplicidad y que es realmente simple” (*Enn.* V 3, 16), de modo que, según explica Brehier¹⁴⁵, en realidad en el pensamiento de Plotino “la idea de “ejemplarismo” desaparece totalmente, porque el mundo inteligible, con toda su riqueza y diversidad, se reabsorbe en un ser universal e indiferenciado”¹⁴⁶; con todo, afirma también Plotino que “todas las cosas, en la medida en que les es posible, imitan al principio en eternidad y en bondad” (*Enn.* V 4, 1).

En efecto, “habla de imágenes o de imitaciones que van perdiendo fuerza a medida que se alejan de su modelo. Y si la razón universal es siempre el antecedente de toda razón parcial, o un alma universal el comienzo necesario de toda organización sucesiva de almas parciales, no cabe duda de que para la acción y la eficacia del poder de éstas, la cercanía al modelo o a la razón primera reviste un carácter necesariamente positivo. La multiplicidad de la creación universal, a partir del alma del cielo, no significa un progreso continuo, sino muy al contrario, una degeneración de la potencia creadora, que se manifiesta en el descenso hacia los otros órdenes de realidad, por sucesión de imitaciones o de imágenes que se hacen más débiles, e incluso fantasmagóricas, cuando llegan a tocar el mundo de la materia”¹⁴⁷, y “de ahí que todo ser diverso tenga como principio y fundamento, como modelo al cual aspira, una unidad superior”¹⁴⁸, así como, por ejemplo, la inteligencia será “el modelo del mundo sensible” (Cf. *Enn.* V 1, 4)¹⁴⁹

Proclo coincide con Plotino en cuanto que concibe la realidad como producida a imitación del “único principio originario del universo” (Cf. D 25), imitación que es mediada por una multitud de *hénades* y dioses, como también por una serie de causas segundas que, a su vez, son “modelos” o “ejemplares” a cuya semejanza se hace otra cosa, de modo que sus efectos son como “icono” o “imagen” de las primeras, y en la proposición N 195, por ejemplo, hablará de las “almas” como realidades “paradigmáticas”, más aún, como verdaderas causas ejemplares.

¹⁴⁵ E. Brehier, ob. cit. p.132 y ss.

¹⁴⁶ E. Brehier, ob. cit. p.131.

¹⁴⁷ Plotino, ob. cit. Introducción a la *Enn* II.

¹⁴⁸ Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. p. 2813.

¹⁴⁹ Brehier, ob. cit. p. 120.

Dionisio, a su vez, habiendo reducido todas las perfecciones posibles a la misma esencia divina, afirmará que la Causa “se deleita en todos los seres, puesto que todo lo tiene previamente en sí por la excelencia de su simplicidad” (*De Div. Nom.* V 9), afirma que, “los arquetipos existen previamente en Dios como supraunidad. El es autor de todas las esencias. Lo que llamamos “arquetipos o ejemplares” son en Dios las razones esenciales de las cosas, que preexisten en Dios simplemente” (*De div. Nom.* V 8).

Al respecto, Juan J. Cruz comenta que, para Dionisio “Dios emite el ser de sí mismo. Todo está contenido en El, como las líneas radiales en el centro, como los rayos en el sol, como las aguas fluviales en la fuente, como la copia en el modelo. La causa suprema encierra o contiene los modelos de todos los seres. Los modelos, los ejemplares o paradigmas son como las esencias, ideas o razones de las cosas y están unificadas en Dios”¹⁵⁰.

Y lo mismo, en cierto modo, podría decirse del autor del *Libro de las Causas*¹⁵¹ para quien la causa “ejemplar” ocupará, junto a las causas eficiente (II n20) y formal, un lugar de preeminencia en la explicación de la producción de lo múltiple a partir del Uno.

Según el pensamiento de su autor, tanto la primera causa como las inteligencias y las almas son “causas ejemplares”, pues “las inteligencias segundas lanzan sus miradas sobre la forma universal que está en las inteligencias universales y la dividen y la separan” (X n98). Y otro tanto afirma respecto al alma, ya que, si el alma posee tres operaciones (Cf. III n27) es “sólo porque es ejemplo de una potencia superior” (III 31), de modo que tiene una situación intermedia particular entre la Inteligencia y las demás realidades, pues “las realidades sensibles se encuentran en toda alma, en cuanto que ésta es ejemplar para aquellas, mas las realidades inteligibles se encuentran en ella porque las conoce” (XIV n15), y “el alma ha sido formada así porque se ha desplegado entre las realidades inteligibles que no sufren movimiento, de un lado, y las realidades sensibles que están sujetas a movimiento, de otro lado (XIV n116), pues, el autor del *Liber* afirma: “entiendo por alma la potencia que hace las cosas sensibles” (XIV n120) y, “siendo esto así, todas las realidades sensibles se encuentran en el alma en el modo de la causa, porque el alma

¹⁵⁰ S. Tomás. *Exposición sobre el 'Libro de las Causas'*. Introducción de J. J. Cruz. p. 9.

¹⁵¹ Cf. S. Tomás, ob. cit. [14 n297].

es causa ejemplar” (XIV n119), y lo explica diciendo que esto es así porque “sucede que (el alma) emite una acción impresiva en las realidades corpóreas; por lo que ha sido constituida como causa de los cuerpos”, si bien siempre “por efecto de la inteligencia que existe antes que ella” (XIV n117), de modo que “las realidades que reciben la acción impresiva del alma se encuentran en esta bajo la intencionalidad del ejemplar, puesto que las realidades sensibles se modalizan de acuerdo con el ejemplo del alma” (XIV n118).

2.3. “Semejanza” en el neoplatonismo

Ahora bien, esta ejemplaridad implica, necesariamente, una cierta semejanza, ya que todas las realidades inferiores “se asemejan en mayor o menor grado” a las superiores. Nos detenemos, entonces, a considerar esta noción de “semejanza”, “clave” para el pensamiento neoplatónico.

2.3.1. Antecedentes

Para Platón, “la semejanza que existe entre los objetos es el resultado de la imitación de un modelo que permanece él mismo inmutable” pero, sin embargo, la misma posibilidad de la “imitación”, como también la de “participación”, supusieron una serie de problemas complejos que el mismo Platón dejó sin resolver.

Aristóteles, admite también la noción de “semejanza”, pero desvinculada ya de la teoría platónica de las ideas, y la explica diciendo que “los seres son semejantes cuando, no siendo absolutamente idénticos y difiriendo bajo la relación de la sustancia y del sujeto, son idénticos en cuanto a la forma”, y agrega, “se llaman también semejantes las cosas que teniendo la misma esencia, pero siendo susceptibles de más y de menos, no tienen, sin embargo, ni más ni menos, o bien aquellas cuyas cualidades son específicamente unas e idénticas: en este sentido se dice que lo que es muy blanco se parece a lo que es menos, porque hay entonces unidad de especie”, esta “semejanza” es el fundamento de la “analogía” existente entre las diversas realidades pues, “se llaman, por último, semejantes los objetos que presentan más analogías que diferencias, ya sea absolutamente, ya simplemente en apariencia” (X *Metafísica* 3) porque, “dondequiera que hay relación hay unidad por analogía” (V *Metafísica* 6). Y, refiriéndose al “ser” dirá que este “no tiene una significación única, sino que se entiende de muchas maneras” pero, por otra parte, “todas las acepciones del ser pueden reducirse a una sola acepción común” pues, entiende que no hay sólo analogía de nombre, sino que “hay en el fondo un género

común” (Cf. XI *Metafísica* 3). Para Aristóteles, en definitiva, “los seres no se asemejan a un ser primero que realiza la forma cualitativa en su estado total, de suerte que los demás sólo tuvieran de él una parte no real, desvaída y ensombrecida. Más bien, los seres se parecen entre sí por la semejanza de relaciones que mantienen sus principios intrínsecos (acto-potencia; materia-forma). Esa semejanza de relaciones es, en verdad, una analogía”¹⁵².

2.3.2. En el Neoplatonismo

Como hemos visto, pues, el neoplatonismo atribuyó el carácter de “ejemplar”, no sólo al primer principio, sino también a las realidades intermedias, si bien de modo relativo y derivado, pero es la noción de “semejanza” la que, en última instancia, articula las relaciones existentes entre los diversos órdenes de la realidad.

Por ello, hablando de la Inteligencia, sostiene Plotino que, “decimos que la Inteligencia es una imagen del Uno, pero, de todos modos, conviene hablar con más claridad. Es preciso, en primer lugar, que el ser que ha sido engendrado se parezca al Uno, e, igualmente, ha de conservar muchos de sus caracteres y mantener con El la misma semejanza que la luz con el sol.” (*Enn.* V 1 -10), Y luego, hablando del alma dirá: “todas las partes obtienen su vida por la totalidad del alma, la cual se encuentra presente dondequiera que sea, en semejanza, por su unidad y su omnipresencia, con el padre que le dio el ser” (*Enn.* V 1, 10 ¿?); “según estos razonamientos nuestra alma se eleva hacia él y se manifiesta como su imagen, de tal manera que la vida del alma es una imagen y una semejanza de lo inteligible. Y así cuando piensa, se hace semejante a Dios y a la Inteligencia” (*Enn.* V 3, 49 ¿?), y continúa diciendo que, “si alguien le pregunta cuál es esta inteligencia plena y perfecta, que se conoce ya desde su principio, se coloca primeramente en la Inteligencia o deja el sitio al acto de la Inteligencia, aunque conservando en sí misma su recuerdo. Muestra, pues, las mismas propiedades que la Inteligencia y, como es su imagen, puede verla de alguna manera, gracias a la exactísima semejanza que presenta con ella esa parte del alma que puede alcanzar la semejanza con la Inteligencia” (*Enn.* V 3, 49), “pero como las almas son inteligibles y el Uno se encuentra por encima de la Inteligencia, hay que suponer que la unión por la que el ser pensante se enlaza con el objeto pensado se realiza por medio de otras potencias, o mejor aún, que el ser pensante está presente a

¹⁵² J. Cruz Cruz. Introducción a la *Exposición sobre el ‘Libro de las causas’*. p. 18.

su objeto por una cierta semejanza o identidad e incluso por la comunidad de naturaleza, siempre que no se interponga entre ellos ningún obstáculo” (*Enn.* VI 8) Y así, partiendo del principio según el cual “es claro que el ser perfecto está en condiciones de engendrar, poder que en modo alguno deberá ser dejado estéril. Con todo, no es posible que el ser engendrado sea aquí un ser superior, ya que siendo como es una imagen del ser que lo produce necesariamente será inferior a él” (*Enn.* V 1), explicará el orden jerárquico de toda la realidad¹⁵³

Proclo, sostiene que es por medio de la “semejanza” que se estructura la realidad pues, de cada una de las *hénades*, proceden las demás realidades mediante una “derivación” por “semejanza”, “porque es la semejanza lo que engendra el producto a partir del productor”, y este “debe a la semejanza su existencia sustantiva”, porque “todo proceso o procesión se realiza mediante una semejanza de lo secundario respecto de lo primario” (D 29)¹⁵⁴, cada una de las *hénades* o unidades divinas comunicará, pues, su forma por semejanza al participante de modo que “toda causa productiva origina y hace existir cosas semejantes” a sí misma (Cf. D 28)

De este modo, dirá Proclo, “los primeros miembros de cualquier orden tienen la forma de los que los preceden”, proposición que explica diciendo que, “en efecto, la clase más elevada en cada orden está vinculada a los principios que descansan encima a causa de su semejanza con ellos y a causa de la continuidad de los procesos y progresiones en el universo: así pues, **poseen una forma afín** a la naturaleza del orden superior y que reproduce los atributos propios de él. De esta manera, el carácter distintivo de su ser aparece como una reflexión de los que están delante de ellos y antes que ellos” (K 112), pues, “todo lo que por su existencia confiere un carácter a otros, posee él mismo primitivamente ese carácter que comunica a los receptores” (D 19) y, de hecho, “la participación se verifica a través del parentesco y la semejanza” (L 129), pues, lo autosuficiente tendrá “una mayor semejanza con el Bien en sí –si bien es menor, por cuanto participa del bien, y no es él mismo el primer bien” (B 9).

Es así que, como ya se dijo al hablar de la “causalidad”, cada serie u orden es en realidad una “cadena causal”, siendo la “semejanza” el vínculo de la unidad, “puesto que en todo orden hay un elemento común, es decir, una continuidad e

¹⁵³ Ver p. 48 y ss.

¹⁵⁴ Cf. también, entre otras muchas, las proposiciones L 132 y L 152.

identidad en virtud de la cual se dice que ciertas cosas están coordinadas y otras no, es evidente que el elemento idéntico lo deriva toda la serie de un único principio originario. Así, en cada orden o cadena causal existe una única monada anterior a la multiplicidad, que determina, respecto de los miembros del orden su única relación mutua y su relación con el todo. Es verdad que, entre los miembros de la misma serie, uno es causa del otro; pero lo que es causa de la serie, en cuanto unidad, debe ser anterior a todos los miembros y estos, en cuanto coordinados, deben ser todos engendrados a partir de ellos, no en sus particularidades individuales, sino en cuanto miembros de una serie particular“(C 21) (Cf. también L 129).

Y así, según Proclo, “todo los órdenes de dioses están vinculados entre sí”, “porque toda progresión o procesión de cosas existentes se realiza a través de términos semejantes” en “una continuidad sin interrupción” por la “comunidad de naturaleza” (Cf. L 132)

Esta “semejanza” es, en definitiva, la que explica la aparición de todas las realidades, pero teniendo en cuenta que existe también de hecho, y a partir de ella, una desemejanza entre toda causa y su efecto, pues, justamente “en la medida en que difiere, procede de él”, de manera que, “al ser semejante a él, es a la vez idéntico a él en algún aspecto y distinto de él”, “y las dos relaciones –semejanza y desemejanza– son inseparables” (D 30).

A Dionisio, por su parte, S. Tomás lo cita expresamente al tratar en la Suma teológica acerca de si es posible la semejanza entre Dios y las criaturas diciendo, “como dice Dionisio, cuando la Sagrada Escritura dice de algo que no es semejante a Dios, esto “no se opone a la semejanza con El, pues una cosa es semejante y desemejante con Dios: es semejante porque le imita cuanto es posible imitar lo que no es enteramente imitable, y desemejante, por su inferioridad respecto a su causa” (*De Div. Nom.* 7: MG 3, 916)”, y más adelante cita este otro texto también de Dionisio, “hay semejanza mutua entre las cosas que son del mismo orden, pero no entre la causa y el efecto” (*De Div. Nom.* 6: MG 3, 913), afirmación que le permitirá a Tomás aclarar que la criatura se asemeja a Dios pero no Dios a las criaturas, porque tampoco “se compara a Dios con las criaturas como se comparan cosas de distintos géneros, sino como una cosa que está fuera de todos los géneros y es principio de todos ellos” (I 4, 3 ad 2).

También para el *Liber de Causis* todas las realidades inferiores “se asemejan en mayor o menor grado” a las superiores (Cf. XVII), y el fundamento de esta

semejanza se halla en la “semejanza de la inteligencia con la primera causa trascendente pues dice el autor del *Liber de Causis*, “Dios bendito y sublime es regente, puesto que El llena las realidades con sus bondades; y la inteligencia es el primer efecto y es el más semejante a Dios sublime” (XXIII n173), pero también, “la inteligencia es múltiple por las perfecciones que le sobrevienen de la causa primera” (VII n70). Y así, “puesto que la inteligencia se diversifica, la forma inteligible es diversa; y, como de una forma que se diversifica en el mundo inferior se originan infinitos individuos en multiplicidad, de manera semejante, del ser causado primero, porque se diversifica, aparecen formas inteligibles infinitas” (IV n45), si bien no se separan como sí ocurre entre los individuos (Cf. IV n46), “las inteligencias primeras, por su parte, hacen fluir sobre las inteligencias segundas las perfecciones que reciben de la causa primera e intentan conseguir la bondad en ellas hasta que logran su último fin” (IV n48).

Y en la proposición XIX dice el *De Causis* que, así como la inteligencia depende de la causa primera (Cf. XIX n151), “de modo semejante” toda alma depende de la inteligencia, y agrega que, más aún, “se hace intensamente semejante a la inteligencia, en cuanto depende de la inteligencia y es completa por la inteligencia” (XIX n152), otro tanto sucede con el “cuerpo natural” (Cf. XIX n153) y con “los restantes órdenes intelectuales (que) están constituidos de acuerdo con esta disposición” (XIX n154). E incluso sostiene, dado que “las sustancias divididas en el tiempo no se asemejan a las sustancias sempiternas”, y que, por consiguiente, si no se asemejan a ellas, entonces no pueden recibirlas ni tener contacto con ellas”, es “necesario” que existan sustancias que, teniendo semejanza con unas y otras, sean “intermediarias”_entre ambas realidades (Cf. XXX n206), y así, “las sustancias buenas se unirán a las peores, para que las sustancias menos buenas no se vean privadas de la bondad de las sustancias buenas y de su común unión; y para que las sustancias menos buenas no queden en su posición de permanencia y estabilidad” (XXX n 207).

Esta “semejanza”, finalmente, es el fundamento de una especie de proporción o “analogía” que es la que permite al *De Causis* utilizar continuamente la expresión “de manera semejante”, y que expresa la unidad y continuidad de todas las cosas desde “el uno puro- verdadero que crea las unidades” hasta la última de las unidades adquiridas (Cf. XXXII n219), por ejemplo cuando, hablando de que la inteligencia tiene *yleathin*, dice, “de manera semejante el alma tiene *yleathin* y la naturaleza tiene *yleathin*” (IX n90); o cuando explica que “la inteligencia rige las realidades que le están sometidas, las conserva y las gobierna, “de la misma manera” que la naturaleza

gobierna las realidades que le son inferiores mediante la potencia de la inteligencia, así también “de manera semejante”, la inteligencia gobierna la naturaleza mediante la potencia divina” (IX n82). O cuando en la proposición X 98 afirma que las inteligencias segundas dividen y separan las formas universales porque “no pueden recibir aquellas formas dotadas de unidad y certeza, si no es del modo en que pueden recibirlas, a saber, mediante la separación y la división”, y que “de manera semejante” “algunas realidades no pueden recibir lo que es superior a ellas, a no ser utilizando el modo en el que ellas pueden recibirlo” (X n99). Puede verse también cómo se multiplica esta expresión en la proposición XVIII.

2.4. Orden jerárquico de la realidad

2.3.1. Antecedentes

En el pensamiento de Platón las mismas ideas están “jerarquizadas”, la idea de Bien, representa la cúspide en este orden, le siguen las ideas de Verdad, de justicia y de belleza, de lo uno y lo múltiple, de ser y de no-ser, etc..., a estas les siguen luego los números y las ideas de las cosas. A este orden jerárquico de las ideas corresponde también un ordenamiento jerárquico del mundo sensible que comienza por el alma cósmica y termina en la materia primordial y el vacío.

Aristóteles, por su parte, adhiere también a la concepción de un orden que abarca todas las cosas, por ejemplo cuando afirma que “todo tiene un puesto marcado en el mundo: peces, aves, plantas; pero hay grados diferentes, y los seres no están aislados los unos de los otros; están en una relación mutua, porque todo está ordenado en vista de una existencia única. Sucede con el Universo lo que con una familia. En ella los hombres libres no están sometidos a hacer esto o aquello, según la ocasión; todas sus funciones o casi todas están arregladas. Los esclavos, por lo contrario, y las bestias de carga concurren, formando una débil parte, al fin común, y habitualmente se sirven de ellos como lo piden las circunstancias. El principio es la misión de cada cosa en el Universo, es su naturaleza misma; quiero decir que todos los seres van necesariamente separándose los unos de los otros, y todos, en sus funciones diversas, concurren a la armonía del conjunto” (XII *Met.* 10 (1075a11))

Y buscando la causa de este “orden” dice, “que el orden y la belleza que existen en las cosas o que se producen en ellas, tengan por causa la tierra o cualquier otro elemento de esta clase, no es en modo alguno probable: ni tampoco es creíble que los filósofos antiguos hayan abrigado esta opinión. Por otra parte, atribuir al azar o a

la fortuna estos admirables efectos era muy poco racional. Y así, cuando hubo un hombre que proclamó que en la naturaleza, al modo que sucedía con los animales, había una inteligencia, causa del concierto y del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en desquite de las divagaciones de sus predecesores”, y continúa, “sabemos, sin que ofrezca duda, que Anaxágoras se consagró al examen de este punto de vista de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que Hermotimo de Clazómenas lo indicó el primero. Estos dos filósofos alcanzaron, pues, la concepción de la Inteligencia, y establecieron que la causa del orden es a un mismo tiempo el principio de los seres y la causa que les imprime el movimiento” (I *Met.* 3 (984b10)). Así, pues, dice, “es preciso que examinemos igualmente cómo el Universo encierra dentro de sí el soberano bien, si es como un ser independiente que existe en sí y para sí, o como el orden del mundo; o, por último, si es de las dos maneras a la vez, como sucede en un ejército. En efecto, el bien de un ejército lo constituyen el orden que reina en él y su general, y sobre todo su general: no es, el general, obra del orden, sino que es el general causa del orden” (XII *Met.* 10, 1075a11), y avanzando en esta búsqueda afirma que, en última instancia, su causa se halla en la relación en que se encuentran las diversas realidades respecto al Primer Motor Inmóvil y Acto Puro pues, “¿cómo, en verdad, podría subsistir el orden si no hubiese algo eterno, separado, inmutable?” (XI *Met.* 3, 1060a25).

2.4.2. En el neoplatonismo

El reconocimiento de un determinado orden jerárquico de la realidad es otro de los temas comunes a todos los pensadores neoplatónicos, orden que, para todos ellos, partiendo del Uno llega hasta lo múltiple alcanzando los límites de la dispersión, la materia y el no-ser.

Plotino, por ejemplo, lo explica diciendo que “si existen seres después del Primero, es necesario, que provengan inmediatamente de Él, o que se reduzcan a Él por medio de otros seres intermedios y que ocupen el segundo y el tercer rango, el segundo con referencia al primero y el tercero con referencia al segundo. Porque conviene que, antes de nada, exista una cosa simple y diferente de todas las demás que provienen de ella, la cual se dará en sí misma y sin mezclarse con las que la siguen, aunque, por lo demás, pueda encontrarse presente de alguna manera en las otras cosas. Esa cosa de que hablamos es realmente el Uno”, y dice luego, “si el Primero es un ser perfecto e, incluso, el más perfecto de todos los seres, y si, además, es la potencia primera, debe ser también el más poderoso de todos los seres,

con lo cual las otras potencias habrán de imitarle en la medida de lo posible”, de modo que “el principio generador deberá ser, pues, lo más venerable que exista. Y el ser engendrado por él y que ocupa el segundo rango estará, también, por encima de los demás seres” (*Enn.* V 4).

Pero, de tal manera es esto que “la marcha hacia delante, se realiza del primero al último término, pero permaneciendo siempre cada cosa en el lugar que le corresponde. El objeto engendrado ocupa ciertamente un lugar inferior al de su generador, si bien mantiene su identidad con el ser al que sigue, en tanto subsiste su ligazón con él” (*Enn.* V 2).

También el modo en que Proclo entiende el proceso de producción de la realidad implica un determinado orden de la misma, según afirma expresamente, “en todo lo que se multiplica a sí mismo por vía de progresión, los términos que se producen primero son más perfectos que los que se producen luego, en segundo lugar, y éstos más que los que siguen, y así a lo largo de la serie” (D 36). Ello, supone necesariamente un “descenso” o caída, pues, “hay, efectivamente, un descenso hacia los secundarios relativamente a los primarios, entonces, en tales procesiones, los primeros términos están más estrechamente unidos con las causas, puesto que brotan directamente de ellas; y así prosiguiendo. Pero lo que está más cerca y es más afín a la causa es más perfecto –porque las causas son más perfectas que los efectos–; y el más remoto es menos perfecto, porque pierde la semejanza de la causa” (D 36), de manera que “todo lo que participa es inferior al participado, y este último es inferior a lo no participado”, el cual posee su perfección de modo pleno e intensivo ya que “toda causa productiva produce el principio siguiente y todos los subsiguientes permaneciendo ella misma inmutable” (D 26) (Cf. también D 30 y K 97) porque “todo lo que por su existencia confiere un carácter a otros, posee él mismo primitivamente ese carácter que comunica a los receptores” y, “si confiere esto por el mero hecho de existir y hace la donación por su propia esencia por ello mismo, entonces lo que confiere es inferior a su esencia, y lo que él es lo es en mayor grado y más perfectamente” (D 24).

Esta “progresión se verifica por un descenso a través de términos afines a las causas constitutivas, a partir de lo enteramente perfecto deben salir cosas completas en su especie, y el origen de las cosas incompletas debe ser mediatizado por estas en el orden debido” (G 64), y el “participante” que, por su parte, “era incompleto o imperfecto antes de la participación, ha quedado perfeccionado o completado con la participación: por consiguiente, está necesariamente subordinado a lo participado,

supuesto que debe su perfección al acto de la participación. Y por ser primariamente imperfecto es inferior al principio que lo completa y perfecciona” (C 24), “hay así un orden de precedencia en la participación, y las sucesivas irradiaciones caen hacia abajo sobre el mismo recipiente, influyendo primero en él las causas más universales, y completando a éstas las más específicas confirmando sus propios dones a los participantes” (H 71)¹⁵⁵.

En definitiva, según Proclo, este proceso es una especie de cascada descendente que, partiendo del Uno-Bien, llega hasta las realidades más imperfectas y apartadas, porque “toda procesión avanza a través de semejantes hasta que llega a lo del todo desemejante” (G 64), siguiendo un orden jerárquico. De este modo, “todo lo que es autosuficiente” es decir, “lo que tiene la causa de su bien dentro de sí”, si bien es superior a lo que no es autosuficiente porque la causa de su bien es externa, sin embargo “depende de otra existencia que es la causa de su perfección”, pues es menor que él en tanto que participa de él (Cf. B 9).

Y así, bajo las *hénades*, según Proclo, se encuentra el Ser primario (Cf. H 73) pues “todo dios está por encima del Ser, por encima de la Vida y por encima de la Inteligencia” (L 115), de modo que, “si todo el orden de los dioses está por encima de la Inteligencia, y si toda participación se verifica a través del parentesco y la semejanza, el participante primario de las *hénades* supra-existenciales será el Ser indiviso; el segundo será este ser que está en contacto con la generación, y el tercer, el mundo del devenir” (L 129), y así, finalmente, “la serie de los principios que participan de las *hénades* divinas se extiende desde el Ser a la naturaleza corporal, porque el Ser es el primer participante y el cuerpo –puesto que hay cuerpos divinos– es el último” (L 139).

En efecto, como ya se recordó al considerar la causalidad procliana, “la causa originaria de cada serie comunica su propiedad distintiva a la serie entera; y lo que la causa es primariamente la serie lo es por reducción o minoración” (K 97), pues “todo dios avanza a través de sus secundarios todos, multiplicando y particularizando continuamente sus dones, si bien preservando el carácter distintivo de su propia naturaleza”, de modo que “toda procesión, al operar por medio de la minoración, multiplica sus primeros caracteres descendiendo hacia los términos

¹⁵⁵ Cf. Proclo, ob. cit. proposición L 110.

derivados; pero estos últimos reciben una situación en su propio orden determinada por su semejanza con las causas productoras” (L 125).

De modo que “todas las capacidades de los dioses, naciendo de arriba y procediendo a través de los intermediarios apropiados, descienden hasta los últimos existentes y hasta las regiones terrestres” (L 140). Y continúa luego diciendo que, “el carácter distintivo de cualquier orden divino recorre todos los existentes derivados y se otorga a sí mismo a todas las especies inferiores”, pues, “si la procesión de los existentes se extiende hasta donde lo hacen los órdenes de los dioses, el carácter distintivo de los poderes o capacidades divinos, que irradian hacia abajo, se encuentra en toda especie, puesto que cada cosa obtiene de su propia causa inmediata el carácter distintivo en virtud del cual esta causa recibió su ser”, y termina diciendo, “todas las cosas están llenas de dioses” (L 145).

Y en otra parte agrega, “todo los órdenes de dioses están vinculados entre sí”, “porque toda progresión o procesión de cosas existentes se realiza a través de términos semejantes: con mucha más razón poseen las categorías de los dioses una continuidad sin interrupción, puesto que su sustancia es unitaria y dado que ellos toman su definición del Uno que es su causa originaria”, y continúa, “los primeros principios no pasan inmediatamente a emanaciones totalmente diversas de sí mismos” sino que “todas las clases de dioses están unidos entre sí por términos medios apropiados” pues “estos principios intermedios atan los términos extremos en una estructura unificada; por medio de una comunidad de naturaleza susceptible de ser influenciada desde sus vecinos del grado superior, trascendiendo sin intervalo a sus vecinos del grado inferior, mantienen una ordenada secuencia en la generación de las divinidades” (L 132)¹⁵⁶.

Dionisio, a su vez, reconociendo el orden jerárquico de toda la realidad, se preguntaba: “¿por qué los vivientes se anteponen a los que son meramente seres, los sensitivos a los meramente vivos, a éstos los racionales, a los racionales los espirituales, que están más cerca de Dios y en más íntima relación con Él?” (*De div. Nom. V 3*)¹⁵⁷, respondiendo que “las cosas, cuanto más participen de la infinita generosidad de Dios, más cerca están de Él y más excelentes son con respecto a los demás seres” (*De div. Nom. V 3*). Y por eso afirma Dionisio que el orden de todas

¹⁵⁶ Cf. también Proclo, ob. cit. Proposición L 150; 152; 162 a 165, entre otras.

¹⁵⁷ Cf. también *De div. Nom. V 6*.

las cosas “está dispuesto por El mismo, que contiene en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus ejemplares divinos, por el cual ascendemos al conocimiento de aquel Sumo Bien y fin de todos los bienes” (*De div. Nom.* VII 3)

Finalmente, también el autor del *De Causis* adhiere a la concepción de un mundo jerarquizado, según un orden descendente que va de lo más a lo menos, desde el primer principio y “uno-verdadero” hacia las realidades “menguadas y separadas” (Cf. V n49), hasta llegar, finalmente, a los “cuerpos naturales sin alma” (Cf. XIX n149). Por qué “toda realidad compuesta es disminuida”, “en cambio, la realidad simple que se identifica con la bondad es una; y su unidad es bondad; y su bondad es una sola realidad” (XXI n164).

“Orden jerárquico” que se da no sólo en lo referente a las diversas perfecciones sino en todas las realidades, “porque la naturaleza contiene la generación; el alma contiene la naturaleza; y la inteligencia contiene el alma” (IX n85). También entre las sustancias (XXXI y XXXII); en el orden de las potencias (XVI, X), en el “gobierno” de toda las realidades, porque “aunque la inteligencia gobierne las realidades que están bajo ella, sin embargo, Dios bendito y sublime precede a la inteligencia en el gobierno y rige las realidades con un gobierno más sublime y de un orden más alto que el gobierno de la inteligencia, puesto que es el gobierno de Dios el que entrega el gobierno a la inteligencia” (XXIII n174); en el orden del tiempo (XXX); e incluso dentro del mismo ser superior porque “todo ser superior o es superior a la eternidad y antes que ella, o es con la eternidad, o es posterior a la eternidad y está sobre el tiempo” (II 19), estando en primer lugar la causa primera, en segundo lugar la inteligencia y en tercer lugar el alma, que “está unida a la eternidad por abajo, porque es más susceptible de ser impresionada que la inteligencia. Y está sobre el tiempo, porque es la causa del tiempo” (II n26).

Esta gradación comienza cuando la causa primera, que está “intensamente unida”, crea la inteligencia la cual, a pesar de su proximidad a la causa primera, en cuanto “ser creado”, está ya compuesta (Cf. IV n42 y IX n90), y, además, “toda inteligencia está repleta de formas” y, “entre las inteligencias hay unas que contienen formas universales y otras que contienen formas menos universales” (X n92), según sean inteligencias primeras o segundas (Cf. X n93), y esto es así, agrega el autor del *Liber*, “porque las inteligencias que son próximas o cercanas al uno-verdadero-puro, tienen menor cantidad y mayor potencia; en cambio, las que están más alejadas del uno-puro, tienen mayor cantidad y más débil potencia” (X n95), pues “en las inteligencias primeras es grande la potencia puesto que son una unidad

más intensa que las inteligencias segundas o inferiores “ (X n94). Así, “las formas que proceden de las inteligencias primeras, proceden de manera universal y unitaria” (X n96) mientras que “las inteligencias segundas lanzan sus miradas sobre la forma universal que está en las inteligencias universales y la dividen y la separan, porque esas inteligencias segundas no pueden recibir aquellas formas dotadas de unidad y certeza, si no es del modo en que pueden recibirlas, a saber, mediante la separación y la división” (X n98).

Así, pues, “las inteligencias superiores primeras, que están cerca de la causa primera, imprimen las formas segundas subsistentes que no se aniquilan. En cambio, las inteligencias segundas imprimen formas menguadas y separables, como es el alma” (V n49), de modo que el “alma procede de la *moción* de la inteligencia segunda que está cerca del ser creado inferior” (V n50), y “así, pues, las almas que están cerca de la “inteligencia” son completas, perfectas, siendo escasa su desviación y separación; y las almas que están cerca del ser inferior se encuentran, por su carácter complementario y su desviación, bajo las almas superiores” (V n52), y agrega, “también las almas superiores derraman sobre las almas inferiores las perfecciones que reciben de la inteligencia” (V n53), de modo que “toda alma que recibe de la inteligencia mayor potencia, hay más vigor en lo que le ha sido impreso; y lo que por ella se ha impreso es fijo, subsistente, y su movimiento es uniforme y continuo. Y aquella alma en que la potencia recibida de la inteligencia es menor, hay una impresión supeditada a las almas primeras, y lo que por ella se ha impreso es débil, evanescente, destructible” (V n54). Y así como “las formas inteligibles han sido multiplicadas”, también “las almas han sido multiplicadas, de las que algunas son más fuertes que otras, siendo su ser uno y simple, en el que no hay diversidad” (V n56).

Esta “gradación” se extiende, finalmente también, a la relación del alma con las realidades sensibles ya que existen sustancias que “han sido hechas intermediarias porque participan de las sustancias sublimes en su permanencia y también participan de las sustancias temporales divididas en el tiempo por generación” (XXX n205).

En concreto, para el *Liber de Causis* la diversa participación de la realidad “creada” en la perfección divina será la que determine, según la proposición XIX, el siguiente orden jerárquico, “entre las inteligencias hay una que es la inteligencia divina, puesto que recibe las perfecciones primeras que dimanen de la causa primera mediante una recepción numerosa; entre ellas hay una que es solamente inteligencia, puesto que solo recibe las perfecciones primeras mediante la inteligencia. Entre las

almas hay una que es el alma intelectual que depende directamente de la inteligencia; y, entre ellas, hay una que es solamente alma. Entre los cuerpos naturales hay uno que tiene alma, la cual gobierna al cuerpo y ejerce la dirección del mismo; y, entre ellos, los hay que son solamente cuerpos naturales, los cuales no tienen alma” (XIX n149), de modo que la inteligencia “solamente depende de la causa que es superior a ella, porque es completa e íntegra por ella, la cual, a su vez, depende de la causa que le es superior” (XIX n150), “a saber, porque toda inteligencia depende solamente de las perfecciones de la causa primera, porque, por ellas, es principalmente inteligencia completa e íntegra. Ella misma puede recibir perfecciones procedentes de la causa primera y depender de ellas para hacer más intensa su unidad” (XIX n151) y, “de modo semejante, toda alma depende de la inteligencia solamente porque por ella es completa e íntegra; y se hace más intensamente semejante a la inteligencia, en cuanto depende de la inteligencia y es completa por la inteligencia” (XIX n152). Y otro tanto sucede, también de modo semejante, con los cuerpos naturales (Cf. XIX n153).

En síntesis, de la “perfección” de la causa primera proceden, pues, “las demás perfecciones simples, como la vida, la luz y otras semejantes, (que) son causas de todas las realidades que poseen las perfecciones, a saber, que el infinito deriva de la causa primera, y el efecto primero es causa de toda vida y, de modo semejante, las demás perfecciones que descienden de la causa primera sobre lo primero creado; primeramente está la inteligencia, a continuación todas las realidades inteligibles y corpóreas descienden sobre los demás efectos, mediante la inteligencia” (XVI n137)¹⁵⁸. Intentaremos ahora considerar la diversa incidencia que estas nociones, y su respectivo desarrollo neoplatónico, tuvieron en el pensamiento de S. Tomás de Aquino.

3. Los aportes neoplatónicos y los desafíos que debía enfrentar S. Tomás

Perfección, ejemplaridad, semejanza y orden jerárquico, son cuatro nociones típicamente neoplatónicas que Tomás asumió en su propia explicación de la realidad, pero no sin antes, como ya se ha dicho, reinterpretarlas desde un nuevo punto de partida, desde un nuevo “paradigma”, el “paradigma ontológico” de origen aristotélico.

¹⁵⁸ Ver también S. Tomás, ob. cit. IV 48.

3.1. La perfección

Como hemos visto, la noción de “perfección” ocupa un lugar de gran relevancia en el neoplatonismo, más aún, es uno de sus pilares fundamentales pues, para todos los pensadores de esta corriente, el primer principio es perfecto, como también lo son los primeros principios relativos e intermedios, el primero con “perfección absoluta”, los demás con perfección relativa y derivada, ya que estos últimos reciben del primero, en riguroso orden descendente, su propia perfección, si bien minorada conforme nos alejamos del primer principio, y así hasta llegar a configurarse toda la realidad, es decir que, de la “plenitud” e “intensidad” del Primer Principio o Causa Primera depende la realidad de todo cuanto es.

Cabe, pues entonces, preguntarnos, ¿qué aspectos de la noción neoplatónica de “perfección”, al menos básicamente, acepta Tomás y cuáles no, pues, de hecho, si bien integra a su pensamiento muchas afirmaciones típicas del neoplatonismo en relación a la perfección de la primera causa, sin embargo no acepta todas las conclusiones que el neoplatonismo deriva de estas afirmaciones, como por ejemplo, la concepción de los entes creados y finitos como realidades “devaluadas” respecto a su origen. Evidentemente hay diferencias, por lo pronto, en la noción misma de perfección, y en última instancia, como ya se dijo, en cuanto a la naturaleza metafísica de la Causa Primera.

Estudiaremos ahora, separada y brevemente, en primer lugar, la noción de “perfección” considerada en sí misma, aportes y desafíos de la tradición neoplatónica al pensamiento de Tomás, en segundo término, la perfección en Dios, así como el modo como resuelve S. Tomás el tema de la relación existente entre unidad y simplicidad de Dios y pluralidad de sus atributos y perfecciones, y, por último, la perfección de las criaturas, todo ello según el pensamiento de S. Tomás en relación a la perspectiva neoplatónica.

3.1.1. La “perfección” considerada en sí misma

Ante todo, conviene recordar acá que, para el neoplatonismo, “perfección” es sinónimo de “plenitud” e “intensidad” y se identifica con “unidad”; dicho con palabras de Proclo, la perfección sería la “excesiva abundancia de la propia naturaleza” (Cf. L 131) de manera que “el carácter tal como preexiste en el dador original tiene una realidad más elevada que el carácter conferido, es decir, es lo que el carácter conferido, pero no es idéntico a él, puesto que aquel existe

primitivamente y el otro sólo por derivación” (C 18), de modo que, concluye “el primero es en sí y el otro en el participante” (Cf. C 18)¹⁵⁹, conclusión de inmensa importancia y trascendencia para el pensamiento de Tomás.

Pero agrega que el primero se comunica en la donación de su propia esencia (Cf. B 7), de modo que “lo imperfecto es lo perfecto aminorado y degradado”, afirmación, esta última que también sostiene el *Liber de Causis* y, en general todo el neoplatonismo pagano, según la cual esta mayor intensidad se relaciona, en definitiva, con la plenitud de una forma o esencia, afirmación que S. Tomás no podrá admitir.

En cuanto al primer punto, según el cual, para el neoplatonismo, hablar de “perfección” es hablar de la mayor “intensidad” de la unidad del Uno, unidad de la cual todo lo que es participa en mayor o menor grado, de modo que “la remota causa primera es una causa más abarcadora y más intensa para las cosas que la causa próxima (*Liber de Causis* I 12), para Tomás, la perfección será también “plenitud” e “intensidad”, pero “plenitud” e “intensidad” de “Ser” y, de hecho, define la perfección diciendo que “se acomodó el vocablo “perfecto” para indicar todo lo que no tiene deficiencia en su ser actual, lo mismo cuando es algo hecho como cuando no lo es” (I 4, 1 ad 1), y agrega, “llamamos perfecto a lo que nada le falta de cuanto requiere su perfección” (I 4, 1).

En relación a la noción tomista de “ser” observa Beck que, “el “ser” no significa para él un momento vacío en el ente, sino una plenitud y perfección sencillamente simples e infinitas por sí mismas, de las que todo ente participa en la medida en que está siendo; y, por otra parte, el “ser” no es para él una magnitud inmóvil en el ente, sino acto, más aún, el primer acto fundamental o la actualidad en virtud de la cual todo ente es realmente”, y añade, “en el primer momento ha asimilado la herencia platónica, el segundo la aristotélica”¹⁶⁰.

Pero también afirma H. Beck que, para Tomás, “el ser no figura en absoluto como un acto más en la serie de los actos, ni siquiera como el “primero” o el más distinguido de ellos: El ser no es un acto junto a otros actos, sino el principio interno de la actualidad, del ser-acto de todos los demás actos, más aún, él es el ser-acto de

¹⁵⁹ Cf. también Proclo, ob. cit. proposición L 153.

¹⁶⁰ H. Beck, *El ser como acto*, Pamplona, EUNSA, 1968. p. 13.

todos los actos”¹⁶¹. De modo que Dios no solamente es ser actualizado, sino principalmente un Acto cuyo contenido es ser, pues el ser es la perfección suprema y lo más actual. Dios es, por tanto, un puro acto de ser, un *Actus essendi* irrestricto, absolutamente perfecto”¹⁶².

De hecho, todo el pensamiento de S. Tomás, en última instancia, se funda y edifica en una noción de “ser” que es Acto, simple y perfecto, de modo que Ser, acto y perfección son nociones fundamentales e íntimamente vinculadas entre sí, particularmente en relación a la naturaleza de Dios en quien se implican y suponen mutuamente, más aún, se identifican.

Y en este sentido, no podemos, ciertamente, dejar de preguntarnos acerca de la perfección de todo cuanto es, es decir, en primer lugar, acerca de la “perfección” de Dios y, en segundo término, a la “perfección” de los entes y su peculiar dignidad, entes que, en definitiva, son los medios únicos de acceso al conocimiento de la perfección de su causa.

3.1.2. La perfección de Dios

En relación al primer principio, y especificando un poco más lo dicho, la preocupación de Tomás parece orientarse hacia el “contenido” de esa “perfección” y mayor “intensidad” propia de la causa primera y que él admite absolutamente.

Tomás, como ya se indicó al considerar la naturaleza metafísica de Dios, ha dado un paso de absoluta trascendencia cuando, siguiendo a Platón, pero superándolo, afirma que Dios es “el ser subsistente por sí mismo”, y cuando, siguiendo y superando también a Aristóteles identifica “ser” y “acto”, hasta, finalmente, llegar a entender el “acto” como “perfección” afirmando que “el primer principio activo es al acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida que una cosa está en acto, así la consideramos perfecta” (4,1) (Cf. también I 4, 1 ad 1)¹⁶³.

¹⁶¹ H. Beck. ob. cit. p. 62.

¹⁶² García Marqués, ob. cit. p. 106.

¹⁶³ Cf. A. García Marqués, ob. cit. p. 92, donde habla de la importancia del aporte de la filosofía árabe en esta cuestión, en particular de Averroes.

Pero también, asumirá y superará la tradición neoplatónica, que entiende el Primer principio como “plenitud de perfección”, al entender a Dios como el *ipsum esse subsistens* y la Causa Primera de todo cuanto es.

Y es en este sentido que Dios será para S. Tomás “perfección de perfecciones”, es decir, en el sentido de que “el *esse* tiene una prioridad absoluta entre todas las “perfecciones absolutas” que se encuentran en las criaturas”¹⁶⁴, dado que “la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser” (I 4, 2) pues, “el ser o existir es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto que existe, y por ello es la existencia la actualidad de todas las cosas, hasta de las formas” (I 4,1 ad 3), en lo cual consiste esencialmente el paradigma “ontológico” asumido por él. Así, pues, como dice también C. Fabro que, “una metafísica del género de la tomista, está orientada y fundada en el *esse*, **intensivo** emergente”¹⁶⁵.

Dios, pues, como el ser absoluto y pleno, aparece también como la actualidad en sentido pleno. El ser divino no está reducido en la medida limitante de una esencia distinta del acto de ser; por eso su carácter de actualidad es infinitamente perfecto”¹⁶⁶, y por lo mismo, “en Dios se hayan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto pues no le falta ni una sola”¹⁶⁷, ni actual ni posible. Tiene tales perfecciones “en sentido pleno e infinitamente simple”, pues, “lo que en sí mismo es diverso y opuesto, preexiste en Dios como uno, sin detrimento de la simplicidad divina”¹⁶⁸. Y con ello da también Tomás respuesta a la cuestión acerca de la relación entre simplicidad y unidad de Dios y multiplicidad de sus atributos.

Esclarecido esto, se reordena también, invirtiéndose, el orden de precedencia de los atributos divinos de modo que ya no ocupa el primer lugar el “Uno” de los neoplatónicos sino la “simplicidad” divina pues, para Tomás, en realidad, “ser uno no añade nada al ser más que la negación de la división, pues uno no significa otra

¹⁶⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 526 y A. García Marqués, ob.. cit. p. 103.

¹⁶⁵ C. Fabro, ob. cit. p. 522.

¹⁶⁶ H. Beck. ob. cit. p. 71.

¹⁶⁷ S. Tomás, ob. cit. I 4,1 ad 1.

¹⁶⁸ S. Tomás. Ob. cit. I 4, 2 ad 1.

cosa que el ser no dividido; por donde se comprende que uno se identifica con el ser”¹⁶⁹, más aún, el hecho de que Dios sea “uno” se funda, justamente, en su absoluta simplicidad, es decir, en que “su esencia es su misma existencia” (I 3, 4) y tal es así que, la primer manera en que se puede demostrar que “Dios es uno” es, justamente, “por su simplicidad” (I 11, 3).

Y en cuanto al atributo divino de “perfección”, en definitiva, para S. Tomás, hace referencia a la plenitud de su ser como actualidad, pura, simple, única, absoluta y fuente de toda otra posible actualidad que será siempre, y por lo mismo, relativa y participada.

En síntesis, establecido el vínculo entre “Dios-causa primera”, “ser-acto” y “perfección” (I 4, 1) sobre la base de la identidad de esencia y existencia en Dios, puede afirmar Tomás que, “si Dios es el mismo ser que subsiste (I 3, 4), no puede faltarle ninguna de las perfecciones del ser”, pues, “cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, o bien de modo más elevado, cuando el agentes equívoco”, (I 4, 2), y de este modo, las afirmaciones típicamente neoplatónicas acerca de la mayor intensidad y perfección del Primer principio, al ser ahora concebidas desde un nuevo paradigma¹⁷⁰, cambian completamente de significado.

3.1.3. La “perfección” de las criaturas

Pero podemos preguntarnos ahora, ¿en qué consiste, según S. Tomás, la perfección de los entes finitos?, ¿cuál es el fundamento de su perfección y de su peculiar dignidad?, ¿cuál es su relación con la perfección de la causa primera?, ¿qué distingue esta concepción de la neoplatónica?, y, por otra parte, ¿en qué aspectos contribuyó el neoplatonismo a la formulación de este pensamiento?

S. Tomás, al igual que sus predecesores, atribuye a las criaturas diversos grados de perfección, perfección que también, al igual que en el neoplatonismo, es considerada como “participada”, recibida. Pero, sin embargo, existe una diferencia radical, esta “perfección” no será ya la misma perfección del ejemplar solo que disminuida y devaluada.

¹⁶⁹ S. Tomás. Ob. cit. I 11, 1.

¹⁷⁰ Ver. C. D’Amico, ob. cit. p. 6.

En efecto, el neoplatonismo en general, sostiene, sobre la base de una clara distinción entre la condición del Primer Principio subsistente por sí mismo y la de los entes finitos y compuestos, que estos entes concretos son el resultado de una forma devenida, entre ellas la de “ser”, a una materia primera con lo cual toda la realidad se estructura según un orden jerárquico descendente y, en este sentido, los entes, en la medida en que se apartan de su origen, se entienden como sombras, o formas desvaídas de su ejemplar.

Tomás, por su parte, sigue también, de alguna manera, esta misma tradición platónica pues, como dice Fabro, afirma que “el modo del *esse* y de estas perfecciones en las criaturas es la “participación””, de modo que, mientras que, “en el plano trascendental Dios es el *esse per essentiam* o el *esse subsitens*, el *esse ipsum*, la criatura, en cambio, es *ens per participationem*, es decir que, “en la concepción tomista, el *esse per essentiam* exige la plenitud absoluta de perfección en la simplicidad absoluta (**emergencia del *esse* intensivo**)”, mientras que, “en la criatura, tener *esse per participationem*” lo cual, sin embargo, “supone la división y composición real, es decir, la división, en la multiplicidad de las esencias creadas”, por “la composición en cada criatura, de su esencia o perfección con el acto de ser (*esse*) correspondiente, según la exigencia metafísica de la *Dirección* del ser”¹⁷¹, de tal manera que “ninguna criatura material o espiritual puede ser algo si no es una participación de la perfección del ser, del mismo modo que sólo puede existir en tanto se une con el *actus essendi* participado”¹⁷².

La diferencia radica en que, en la nueva concepción, el ser no es ya “una perfección más” que se “deriva” desvirtuándose, sino que “el ser o existir es lo más perfecto de todo”, y “nada tiene actualidad sino en cuanto existe” (I 4, 1 ad 3), de manera que, como dice Gilson cuando se examina la sustancia en referencia a su existencia, “la forma deja de aparecer como la última determinación de lo real”. La forma es principio de existencia “en tanto que determina el acabamiento de la sustancia, que es lo que existe, pero ella misma sólo existe en virtud de una determinación suprema que es su acto mismo de existir. En este sentido el *esse* es el *quo est* de la forma siendo ésta misma el *quo est* de la sustancia. En conclusión, en las sustancias concretas se dan dos composiciones metafísicas, la de la materia y la forma, que constituyen la sustancialidad de la sustancia; y la de la sustancia con el

¹⁷¹ C. Fabro, ob. cit. p. 512 y 513.

¹⁷² C. Fabro, ob. cit. p. 539.

acto de existir, constituyendo así a la sustancia como un ente”. Esto “es afirmar el primado radical de la existencia sobre la esencia”¹⁷³. A lo cual C. Fabro añade que, “toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza mediante el *esse* participado que recibe: así su actualidad está dada por la mediación del *esse*”¹⁷⁴ de manera que, si “es evidente que la forma es el acto propio de la esencia de las cosas finitas, gracias a la cual cada una posee su grado de realidad y perfección”, lo es también que sólo así se hace capaz de ser luego actualizada por el *esse* participado¹⁷⁵. Más aún, el pensamiento de S. Tomás se funda sobre la “emergencia del *esse* como perfección absoluta inconmensurable”¹⁷⁶, de tal manera que, “desde el punto de vista de la fundamentación trascendental, la posición de la esencia difiere de la del *esse*, aunque los dos surgen de la nada por el mismo acto creador divino”¹⁷⁷.

Estas afirmaciones dejan de manifiesto, entre otras muchas cosas, que en Tomás, respecto al neoplatonismo, ha cambiado también, y necesariamente, dado el nuevo punto de partida, el sentido mismo de la noción de “participación”, por lo que, volveremos más adelante sobre esta importante cuestión, baste por ahora lo dicho, que es, sin duda, el núcleo central.

Por último, y como consecuencia de esta nueva perspectiva, Tomás atribuye a los entes una valoración positiva, pues, por una parte, entiende la “perfección” como “acto”, pues, “en la medida en que una cosa está en acto, así la consideramos de perfecta” (I 4,1), y por otra, afirma que “la existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza” (I 3, 4), de forma que “ser es lo más perfecto de todo, puesto que es el acto y la actualidad (realidad) de todo”¹⁷⁸, y “como la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas”, “todas las cosas son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser” (I 4, 2), admite que todas las cosas poseen su propia “perfección”, pus, “todo ser es bueno en la medida que es ser. (Porque) todo ser, en cuanto tal, está en acto y es, de algún modo, perfecto, porque todo acto es una perfección. Y, por consiguiente, todo ser, en cuanto tal, es bueno” (I 5, 3)

¹⁷³ E. Gilson, *El Tomismo*. p. 248.

¹⁷⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 629 y ss.

¹⁷⁵ Cf. C. Fabro, ob. cit. p. 632.

¹⁷⁶ C. Fabro, ob. cit. p. 523.

¹⁷⁷ C. Fabro, ob. cit. p. 629.

¹⁷⁸ H. Beck, ob. cit. p. 68. Cf. S. Tomás, ob. cit. I 4, 1 ad 3.

De modo que así como el atributo de “perfección” hace referencia a la “plenitud” de la causa primera, a la plenitud de su ser subsistente como actualidad pura, simple, única, absoluta y fuente de toda otra posible actualidad, guardando siempre la distancia establecida por su diversa estructura metafísica, será también real perfección, en tanto que actual, la de las criaturas, “la perfección existe en su esencia (*formaliter*) en los dos sujetos”¹⁷⁹, si bien, claro está, la perfección del ente será siempre relativa y participada, pues el “ser” mismo es recibido o participado. Los entes, dirá Fabro, “participan realmente de la verdad del ser”¹⁸⁰.

Sin embargo, esto no impide que S. Tomás, en conformidad con el pensamiento neoplatónico, admita también que la realidad se ordena jerárquicamente según los diversos grados de perfección en los seres, si bien esto deba ser entendido con las salvedades hechas. Sobre este punto volveremos enseguida.

3.2. Ejemplaridad

El neoplatonismo al intentar explicar el origen de la multiplicidad de realidades a partir del Uno, lo hace por medio de la noción de “ejemplaridad”, una “ejemplaridad que supone la teoría platónica de las Ideas pero que en los pensadores neoplatónicos asumirá diversas formas. Proclo, por ejemplo, habla de una multitud de *hénades* y dioses producida a imitación del “único principio originario del universo” (Cf. D 25) que, a su vez, son “ejemplares” o “modelos” a cuya semejanza se hace otra cosa, de modo que sus efectos eran como “icono” o “imagen” de las primeras (Cf. N 195). Dionisio llama “tipo o modelo a las razones creadoras de las cosas, que preexisten en la simplicidad de la esencia divina” (V 9), y el *Liber de Causis*, por su parte, da también una preeminencia especial a la “causa ejemplar” en la estructuración de toda la realidad.

En Tomás, en cambio, esta “ejemplaridad”, que ciertamente admite, ya no será entendida al modo de Platón, pues, si bien “la ciencia y la definición tienen por objeto los seres universales; sin embargo, no es necesario para esto que las cosas tengan al existir el mismo modo que tienen en el entendimiento al ser entendidas, puesto que nosotros, por la virtud del entendimiento agente, abstraemos las especies universales de las condiciones particulares. No es, pues, necesario que subsistan los

¹⁷⁹ C. Fabro, ob. cit. p. 533.

¹⁸⁰ Cf. C. Fabro, ob. cit. p. 551.

universales separados de las cosas particulares como ejemplares de éstas” (I 44, 3 ad 3), sino que, conservando el doble carácter de las ideas establecido por Platón, esto es, como principio de conocimiento y de producción de las cosas, afirma que hay que situarlas en la mente divina. (Cf. I 15, 3).

Así, pues, para Tomás, y siguiendo en ello al neoplatónico Agustín, “es necesario que haya ideas en la mente divina. *Idea*, palabra griega, significa lo mismo que la latina *forma*, y de aquí que por idea entendemos la forma de una cosa existente fuera de ella”, y explica, “la forma de un ser que existe fuera de él puede tener dos objetos: o bien servir de ejemplo o modelo de aquello de que es forma, o ser principio de su conocimiento, y así es cómo la forma de lo cognoscible está en el que conoce. Pues, por ambos conceptos son necesarias las ideas” (I 47,1), “es (pues) necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea” (I 15, 1).

De este modo, pues, “Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas”, y dice, “para entender esto, téngase en cuenta que la producción de cualquier cosa exige un ejemplar, a fin de que el efecto tenga una forma determinada”, pero continúa, “ahora bien, es manifiesto que las cosas naturales tienen formas determinadas, y esta determinación de las formas es necesario reducirlas, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas. Es necesario, por consiguiente, afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares existentes en la mente divina” y, dando un paso más, sostiene, “estas tales, aunque se multipliquen miradas en las cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según que su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres. Así, pues, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas” (I 44, 3), ya que “la idea en Dios no es más que la esencia divina” (I 15, 1 ad 3).

Y así Tomás, si bien está más cercano a Aristóteles que ha Platón en cuanto al modo de entender la constitución metafísica de las cosas y, en general, la realidad misma, dará, sin embargo, particular relevancia a la causalidad “ejemplar”, diciendo que “es necesario afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas, o sea formas ejemplares existentes en la mente

divina”, es decir, a la “ejemplaridad” de la Causa Primera, Dios; incorporando en este punto elementos aportados por el neoplatonismo, especialmente del Pseudo-Dionisio como también del libro “*De Causis*”¹⁸¹.

Sin embargo, ésta “ejemplaridad”, según la entiende Tomás, de hecho no se actuará en sentido neoplatónico, en efecto, no se trata aquí ya de una mera derivación formal a partir de un primero más perfecto, derivación según la cual la “forma” se desvirtúa mientras se alega de su origen, es decir, dentro de un modelo necesarista e involuntario, sino todo lo contrario, a partir de la primera causa ejemplar se producirá toda la realidad en exclusiva y total dependencia del entendimiento y voluntad divinos, y esto por “creación”¹⁸².

Como explica Farré, “aunque también Tomás de Aquino, al igual que los neoplatónicos cristianos, enseña que debemos pensar en Dios como ejemplar supremo de lo existente”, y que “la ejemplaridad establecida implica la causalidad, pues Dios como agente produce efectos que se le parecen”¹⁸³, pues “admite que la sabiduría divina desde toda la eternidad conoce las esencias, en general y en particular, de cualquier ser concreto que ha empezado o empezará en el tiempo; y que estas esencias conocidas son ejemplares, preexistentes a los sucesivos actos de la creación”, y agrega, “el platonismo pone énfasis en la ejemplaridad; el aristotelismo tomista en la causalidad creadora; pero ni el primero desconoce la acción eficiente divina y única en la creación, ni el segundo ignora el conocimiento y ejemplaridad de las formas presentes *ab aeterno*, en la mente divina”¹⁸⁴. Y más adelante añade, “el propósito del Angélico es que Dios sea equilibradamente interpretado, sin desmedro de la entidad efectiva de lo creado”, “quiere evitar una ejemplaridad o formalidad tan predominantes que anulen, como en el neoplatonismo pagano, la eficiencia creadora”¹⁸⁵.

¹⁸¹ Cf. Santo Tomás. *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Introducción a las cuestiones 44 a 49. Por José María Artola Barrenechea, O.P. p.425 y ss. Cf. también Juan Cruz Cruz, ob. cit. p. 24.

¹⁸² Cf. Juan Cruz Cruz, ob. cit. p. 10.

¹⁸³ L. Farré, ob. cit. p. 83.

¹⁸⁴ L. Farré, ob. cit. p. 76.

¹⁸⁵ L. Farré, ob. cit. p. 84.

Esta “ejemplaridad” de la Primera Causa tomista que, por una parte remite a la tradición platónica y neoplatónica, y por otra a la doctrina de la “causalidad” de origen aristotélico, es, finalmente, el fundamento de la “semejanza” existente entre las criaturas y Dios, pues, en efecto, “aquello a cuya semejanza procede algo, con propiedad se llama “modelo”, o ejemplar” (I 35, 1 ad 1) porque “el agente no obraría con vistas a la forma si en sí mismo no tuviese su semejanza” (I 44, 3).

Fabro comentando estas afirmaciones dirá que, la “ejemplaridad” se entiende como una “*similitudo* trascendental que se explica por la analogía que implica el “paso en el límite” o la trascendencia absoluta de Dios¹⁸⁶, y de este modo, “la perfección creada por su derivación total, conserva una “cierta” semejanza con la originaria perfección divina”¹⁸⁷.

3.3. Semejanza

Tomás explica que “Platón propugnaba la existencia de las especies separadas” de las cuales “los individuos como partícipes de aquellas especies, toman de ellas su denominación”, él, por su parte, afirma que, “aunque esta opinión no parece tener base racional en cuanto a admitir que subsistan por sí y separas las especies de las cosas naturales, como por muchas razones demuestra Aristóteles, es, sin embargo, absolutamente cierta, y así se deduce de lo que hemos dicho (I 2, 3), que hay un primero que es por su esencia ser y bueno, a quien llamamos Dios, y esto lo admite también Aristóteles. Pues bien, continúa, de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficientemente, según hemos dicho (I 4, 3)” (I 6, 4).

El pensamiento neoplatónico, por su parte, sostenía también que de la “perfección” del Uno, causa primera proceden, de forma más o menos mediada, la unidad y perfecciones, si bien minoradas y devaluadas en proporción a la mayor o menor cercanía al primer principio, de todas las demás realidades para las cuales estos primeros principios eran como modelos ejemplares.

¹⁸⁶ C. Fabro, ob. cit. p. 518.

¹⁸⁷ C. Fabro, ob. cit. p. 533.

Pero S. Tomás aclara, dejando con ello a salvo la absoluta trascendencia de la Causa primera, al mismo tiempo que distanciándose en este punto de la perspectiva tanto platónica como neoplatónica, que las diversas perfecciones “no dimanen de Dios como de agente unívoco (I 4, 3), sino como de agente que no coincide con sus efectos ni en el concepto específico ni en el genérico, y que la semejanza del efecto con su causa unívoca exige uniformidad, y, en cambio, el efecto de la causa equívoca se encuentra en ella de modo más excelente” (I 6, 2), pues, si bien Tomás sostiene que la “semejanza” se entiende como “conveniencia o comunidad en la forma”, sin embargo, afirma también, distinguiendo, que “hay muchas maneras de semejanza, debido a los múltiples modos de convenir en una forma”, de tal manera que, como es el caso de la “semejanza” entre Dios y las criaturas, “si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán aún menos semejanza con la forma del agente, puesto que no participan de ella ni específica ni genéricamente, sino en cierto sentido analógico, basado en que el ser es común a todas las cosas”, y concluye, “con arreglo a esto, lo que procede de Dios se asemeja a Él, como se asemejan los seres al principio primero y universal de todo ser” (I 4, 3), pues “en los causados, la perfección y la forma se asemejan a las del causante, pues todo agente hace algo que de algún modo se asemeja a él” (I 6, 1), pero, si bien “Dios por su esencia es semejanza de todas las cosas” (I 15, 1 ad 3), esto debe entenderse teniendo en cuenta, como se señaló antes, que “no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía, es decir, **en cuanto Dios es ser por esencia y lo demás lo es por participación**” (I 4, 3 ad 3).

Así, pues, como dice C. Fabro a quien seguimos aquí, “Tomás, en la escuela de Proclo”, considera la creación como *Dirección* originaria del “*esse* en el *ens*”¹⁸⁸ y, en consecuencia, su absoluta trascendencia pues “la distancia infinita entre Dios y la criatura está, precisamente, en la *Dirección* de “*esse per essentiam* y *ens per participationem*”¹⁸⁹, por lo que, añade, “es de primordial importancia, para la semántica del *esse* y de las perfecciones puras, distinguir en el campo trascendental, la “cosa” misma o la “perfección significada” y el “modo” de significar. Ya que, precisamente, incluso admitiendo que podemos captar la perfección como tal en sí

¹⁸⁸ C. Fabro, ob. cit. p. 544.

¹⁸⁹ C. Fabro, ob. cit. p. 532, nota 31.

misma, no podremos nunca concebir directamente el modo propio del “*esse*” y de la perfección pura tal como es en Dios, puesto que es la esencia misma de Dios”¹⁹⁰.

Así, pues, dirá también que “encontramos, una vez más, la paradoja de toda la metafísica tomista de la participación, en tanto la *similitudo* está vinculada directamente a la causalidad y fundada en ella, y que ésta, al mismo tiempo implica, en su base y forma radical, una caída ontológica del efecto en relación con la causa. Es la paradoja de la *similitudo dissimilis* del neoplatonismo que se resuelve solamente en el ejemplarismo de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser”¹⁹¹.

Añadiendo que, “desde el punto de vista de la fundamentación trascendental, la posición de la esencia difiere de la del *esse*, aunque los dos surgen de la nada por el mismo acto creador divino”, de modo que “el tomismo no parece admitir dudas en cuanto a este orden: las esencias creadas derivan de la esencia divina por medio de las Ideas divinas, y la derivación sigue así formalmente la relación de ejemplaridad. A continuación, toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza mediante el *esse* participado que recibe: así su actualidad está dada por la mediación del *esse*”¹⁹², pues, “en efecto, hay primero la derivación vertical, según el principio del ejemplarismo divino, gracias al cual, toda formalidad real creada se refiere a la idea divina respectiva, y difiere de ella por el modo de ser”, pero y hay también, “sobre todo, la derivación según la emergencia propia de la esencia divina, en virtud del *esse* intensivo que abarca todas las perfecciones”. Concluyendo que, “en el primer caso, la semejanza es de naturaleza formal y deja intacto el aislamiento divino, mientras que, en el segundo caso, la relación se torna (en la criatura) real y fundamental (causalidad) y aquí se origina la posibilidad de la analogía”¹⁹³, a diferencia de toda “filosofía “esencialista” de tendencia platónica o aristotélica”, para la cual “el ser como tal se expresa adecuadamente por medio de las formas o esencias”, donde “se trata siempre, en estas soluciones y en otras semejantes, de una “forma” que es el principio que actualiza la verdad del ser. Este, como tal, no es originariamente significativo, sino sólo de manera provisoria que

¹⁹⁰ C. Fabro, ob. cit. p. 512.

¹⁹¹ C. Fabro, ob. cit. p. 518.

¹⁹² C. Fabro, ob. cit. p. 629 y 630. Cf. también H. Beck, ob. cit. p. 29 y 30.

¹⁹³ C. Fabro, ob. cit. p. 518.

dependerá, precisamente, de la forma”¹⁹⁴. Así, pues, “el problema de la analogía está íntimamente ligado a la estructura general de la metafísica tomista”¹⁹⁵.

3.4. Semejanza, analogía y conocimiento de Dios

En efecto, dice Tomás, “es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco”, y “la razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente”, de tal manera que, “se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía” (I 13, 5).

Analogía que es concebida por Tomás como “proporción”, pero integrando aportes tanto platónicos como aristotélicos pues, como explica Fabro, “se desarrolla recordando continua y rigurosamente los principios según la tensión de dos parejas convergentes de “acto y potencia” (Aristóteles)”, pero también, y aquí entra el aporte platónico y neoplatónico, “de “participante y participado” (Platón)”, señalando que “los dos grupos suponen evidentemente la *reductio ad unum*”, en efecto, “la analogía, en su estructura metafísica, en tanto es una relación de desemejanza unida a la semejanza o de semejanza con desemejanza, recurre en su propia semántica a una relación de dependencia, y exige, por consiguiente, que la “*reductio ad unum*” se realice en el segundo de sus propios términos, precisamente en el “*Esse*” por esencia”¹⁹⁶, y que, si bien “en un primer momento lógico-semántico, el de la inmanencia del acto y la perfección en el sujeto, según Aristóteles, la analogía tome la forma de la “proporcionalidad”. En el segundo momento, de inspiración platónica (que, por otra parte es el momento propiamente metafísico de la pertenencia de la perfección misma, y el primer momento en cuanto al problema considerado en sí mismo) la analogía tome la forma de la “atribución intrínseca, es decir, de una referencia ulterior (y presupuesta) de la perfección pura que la criatura recibe como “semejanza imperfecta” de la perfección absoluta del creador”¹⁹⁷, agregando que “se trata de dos momentos bien distintos pero igualmente

¹⁹⁴ C. Fabro, ob. cit. p. 541 y 542.

¹⁹⁵ C. Fabro, ob. cit. p. 527.

¹⁹⁶ C. Fabro, ob. cit. p. 524.

¹⁹⁷ C. Fabro, ob. cit. p. 532.

indivisibles, y es el punto decisivo si se quiere comprender la originalidad tomista en esta materia”¹⁹⁸.

Y en otra parte especifica aún más las notas de ambas analogías diciendo que, si “la analogía de proporcionalidad hace hincapié en el momento aristotélico de la inmanencia del ser en los seres, la analogía de atribución lo hace en el aspecto platónico de la dependencia radical de los participantes respecto a la perfección “separada” participada” y “mientras que la primera expresa en cierto modo una relación de semejanza, la última expresa, sobre todo, la relación de fundamento y dependencia de los seres respecto al ser”, de modo que “evidentemente, esta analogía de atribución, en este sentido funciona como “base” en relación con la analogía de proporcionalidad, porque capta y expresa el ser de lo que es en su mismo origen, como “acto” participado del “Acto” no participado. Se podría decir que la analogía de proporcionalidad supone la analogía de atribución y se establece sobre ella¹⁹⁹. Concluyendo que, “la causalidad pura, sin *similitudo*, es de naturaleza extrínseca (mecánica, puramente finalista); la *similitudo* pura, sin dependencia causal, termina en el panteísmo”²⁰⁰. Al estudiar la noción tomista de “participación” profundizaremos un poco más esta cuestión de la analogía.

Esta “semejanza” es, pues, lo que hace posible poder adquirir un verdadero, si bien imperfecto, conocimiento de la naturaleza divina por medio de las criaturas porque, “según hemos dicho (a. 2), conocemos a Dios por las perfecciones que, procedentes de Él, tienen los seres, perfecciones que están en Dios de modo muy superior al que tienen en las criaturas. Pero ocurre que nuestro entendimiento las conoce conforme están en las criaturas; y cual las conoce, así las expresa por medio de la palabra. Por consiguiente, en los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, vida, etc.; y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio, y con más propiedad que a las criaturas, y le corresponden a Él con preferencia a éstas; pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el que compete a las criaturas” (I 13, 3), pues “es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto

¹⁹⁸ C. Fabro, ob. cit. p. 535.

¹⁹⁹ C. Fabro, ob. cit. p. 636.

²⁰⁰ C. Fabro, ob. cit. p. 524

desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficientemente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas”, es decir que, “las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas, preexisten y están identificadas en Dios (a. 4)” (I 13, 5).

Afirma pues, Tomás, que “todos estos nombres significan la sustancia divina y se aplican a Dios sustancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección”, y explica que esto es así porque “estos términos significan a Dios según le conoce nuestro entendimiento, y puesto que nuestro entendimiento le conoce por medio de las criaturas, síguese que sólo le conoce en la medida en que estas le representan”, pero, “hemos demostrado que Dios, por ser simple (4, 2) y absolutamente perfecto, tiene previamente en sí todas las perfecciones que dio a las criaturas, por lo cual, en tanto una criatura le representa y es semejante a Él, en cuanto tiene alguna perfección”, pero no, ciertamente, “como si su perfección fuese de la misma especie o género que la divina, sino como principio sobreeminente, cuyos efectos no pueden igualar a su causa, no obstante que alcancen alguna semejanza con ella”, “esta clase de nombres, pues, significan la substancia divina, aunque imperfectamente, como imperfectamente la representan también las criaturas” (I 13, 2).

De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente, pero tampoco equívocamente, sino que “se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea, de proporción” (I 13, 5) pues, “aunque las criaturas no lleguen a asemejarse a Dios en naturaleza con asimilación de especie, como el hombre engendrado al hombre que lo engendra, llegan, sin embargo, a asemejarse a Él según la representación que de ellas tiene en su mente, como la casa existente se asemeja a la casa en la mente del artífice” (I 44, 3 ad 1).

Por consiguiente, “lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevados todas las perfecciones de los seres” (I 13, 5). Es así que Tomás, siguiendo a Dionisio, dirá que se conoce a Dios “por los conceptos de causalidad; excelencia y remoción” (I 13, 10 ad 6).

Así, pues, reconoce también Tomás que existe un determinado “orden” en el universo según diversos grados de ser y perfección, es decir, un determinado “orden jerárquico” de los seres, pero esto no será posible sin que antes, como dice Gilson,

Tomás “metamorphosee” la noción de participación propia de Platón en una “noción existencial de causalidad”²⁰¹. Volveremos sobre esta cuestión más adelante. Por lo pronto intentaremos comprender el modo concreto en que S. Tomás explica esta “jerarquía de los seres”.

3.5. Orden jerárquico

La raíz de este “orden”, la explicaba Platón por medio de su teoría de las ideas. Para Aristóteles, en cambio, se hallaba en que el primer principio era el Acto puro que, por su propia perfección movía, atrayendo hacia sí, todas las cosas haciéndolas pasar de la potencia al acto, estableciéndose de este modo un “más y un menos” según fuera el grado de actualidad de cada cosa. Y, al respecto dirá Tomás, “Aristóteles, por su parte, deduce de la unidad del orden existente la unidad de Dios que los gobierna” (XI *Met.* c. 10 n.14 (Bk.1076a4); mientras que Platón, en cambio, “inversamente, por la unidad de la causa ejemplar prueba la unidad del mundo, como ejemplarizado” (*Timeo* c. 6) (I 47, 3 ad 1).

También el pensamiento neoplatónico afirma, de forma unánime, la existencia de un determinado orden jerárquico de toda la realidad, como es propio del paradigma henológico, si bien cada autor explique el modo concreto en que este orden se realiza, de manera diversa.

Así, por ejemplo, para Proclo, la realidad se organiza según un orden que, partiendo del Uno, llega hasta las más ínfimas realidades, y dice, “hay, efectivamente, un descenso hacia los secundarios relativamente a los primarios, entonces, en tales procesiones, los primeros términos están más estrechamente unidos con las causas, puesto que brotan directamente de ellas; y así prosiguiendo. Pero lo que está más cerca y es más afín a la causa es más perfecto –porque las causas son más perfectas que los efectos; y el más remoto es menos perfecto, porque pierde la semejanza de la causa” (D 36).

Y Dionisio, que se refiere a Dios como causa única de toda la realidad afirma que “es él quien ha creado todas las cosas, y establecido inviolables relaciones; quien ha fundado, y que mantiene el orden y la armonía universal; quien une felizmente juntos la extremidad inferior de un rango más elevado y la extremidad

²⁰¹ Cf. E. Gilson, ob. cit. p.122

superior de un rango subalterno, y lleva a todas las criaturas a una maravillosa unidad y a un acuerdo perfecto” (VII 3)

Finalmente, también el autor del *De Causis* “adhiera a la concepción de un mundo jerarquizado según un orden descendente que va de lo más a lo menos, desde el primer principio y “uno-verdadero” hacia las realidades “menguadas y separadas” (Cf. V 49), es decir, hasta llegar, finalmente, a los “cuerpos naturales sin alma” (Cf. XIX 149)”. Primer principio del que proceden todas las perfecciones que, conformen se apartan de él, van dividiéndose y devaluándose.

Tomás, siguiendo también en esto la tradición precedente, coincide plenamente con ella acerca del que toda la realidad se encuentra jerárquicamente ordenada, más aún, afirma que, “esta es precisamente la razón de que el mundo sea uno: porque todas las cosas deben estar ordenadas dentro de un solo orden y hacia un mismo fin” (I 47, 3 ad 1).

Admite, pues, este ordenamiento “jerárquico” de toda la realidad afirmando, incluso, que es la misma perfección del universo la que “exige que haya desigualdad entre las cosas, para que se cumplan en él todos los grados de la bondad”, pues, “hay un grado de bondad que consiste en que algo sea bueno de tal modo que no pueda nunca fallar; mas otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, pero que pueda dejar de serlo” añadiendo que, en efecto, “encontramos ambos grados en la realidad” (I 48, 2), si bien atribuye dicho orden a una causa muy diferente a la invocada por el neoplatonismo.

En efecto, para Tomás, “todas las cosas existentes están ordenadas entre sí, ya que unas sirven a otras”, pero añade que “cosas tan diversas no se coordinarían en un solo plan si algo que sea uno no las ordenase” (I 11, 3), y mostrando cuál es la causa última de este orden la refiere al entendimiento y sabidurías divinas diciendo que, “lo mejor de cuanto existe es el orden del universo, como dice el Filósofo. Por tanto, el orden del universo es algo buscado o intentado por Dios, y no algo fortuito que provenga de una cadena de agentes” (15, 2), más aún, como dirá más adelante, “la sabiduría divina es quien ideó el orden del universo, el cual radica en la distinción de las cosas” (I 44, 3).

El orden del universo, pues, no dependerá ya de una emanación formal de las diversas perfecciones divinas, incluidas entre ellas el “ser”, como ocurre siempre

dentro del paradigma neoplatónico, entre cuyas notas esenciales se encontraba la de la “degradación”.

Así, pues, y como ya se dijo al hablar de Dios como “causa ejemplar” de todo cuanto existe, este orden del universo, no “fortuito” sino “buscado o intentado” por Dios, supone, como propone Platón, admitir también la teoría de las ideas, si bien interpretándola al modo de S. Agustín, de tal modo que, según Tomás, “la esencia divina se puede conocer no sólo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. Por consiguiente, Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura. Pues lo que sucede con una sucede con todas, y así se comprende que Dios entiende muchas razones propias de muchas cosas, que son otras tantas ideas” (I 15, 2)

Por último, este “orden” es, según S. Tomás, percibido inmediatamente a través de la experiencia sensible, único medio posible de acceso al conocimiento del orden metafísico del ser, lo cual le permite formular la cuarta vía para demostrar la existencia de Dios que, en última instancia, postula la existencia de un ser primero en todos los órdenes, incluido el orden del ser²⁰²

Vía de notable impronta neoplatónica pues, como dice H. Beck “la cuarta vía de S. Tomás está íntimamente relacionada con el pensamiento platónico. Desde el carácter de perfección del ser es fácil llegar a descubrir una causalidad ejemplar”, pero también con el pensamiento aristotélico, pues agrega, “y desde el carácter de acto a una causalidad eficiente”²⁰³, y porque en ella “subyace, de un modo más evidente que en las anteriores, la concepción de un universo jerarquizado según diversos grados de ser y perfección, todo lo cual supone la idea platónica y agustiniana de participación, pero tomada necesariamente en un nuevo sentido”²⁰⁴, vía que le permite también mostrar cómo se reduce a la unidad de una causa única y perfecta la pluralidad de todos los seres así como de sus múltiples perfecciones, y ello partiendo del análisis de la estructura formal de los seres creados en los que se

²⁰² S. Tomás, ob. cit. I 2, 3.

²⁰³ H. Beck, ob. cit. p. 29.

²⁰⁴ E. Gilson, ob. cit. p.122.

encuentra alguna imperfección, en este caso, una limitación en el ser, lo cual “le permite remontarse hasta las características formales del Ser de Dios, necesario (en el caso de la 3ª vía) y perfecto”²⁰⁵, porque, en el orden del conocimiento, conocemos la perfección de Dios partiendo de los entes finitos, mientras que, en el orden del ser “todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente; y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto”²⁰⁶.

De este modo, no sólo permite esta vía demostrar la existencia de Dios, sino también su naturaleza pues, parte de la perfección de la criaturas y de los diversos grados de perfección que de hecho se hallan en la realidad, para demostrar, basándose en que, cuanto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente, la “perfección” y “bondad” de esta primera causa, es decir, la perfección del primer agente, afirmando que “existe algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad, y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios”²⁰⁷, pues, “en los seres causados, la perfección y la forma se asemejan a la del causante, pues todo agente hace algo que de algún modo se asemeja a él; y por esto el agente es apetecible y tiene razón de bien, y lo que en él se apetece es la participación de su semejanza”, ahora bien, “solo Dios es bueno por esencia” (I 6, 3) pues, si bien los seres son también buenos, lo son “solo en la medida en que tienen ser; pero como la esencia de las criaturas no es su mismo ser, no se sigue que sean buenas por esencia” (I 6, 3 ad 2). Pero, “de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad” (I 6, 4).

²⁰⁵ G. Lafont, *Estructura y método en la Suma Teológica de S. Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964. p. 33.

²⁰⁶ S. Tomás, ob. cit. I 4, 2.

²⁰⁷ S. Tomás, ob. cit. I 2, 3.

4. La noción de “Participación”

4.1. Noción neoplatónica de “Participación”

La noción de participación, de origen platónico, ha sido, ciertamente, de gran importancia en la historia de la filosofía, y su vigencia se prolongó en el tiempo atravesando todo el pensamiento neoplatónico y extendiéndose por lo pronto, hasta el mismo S. Tomás, sin embargo, “no se podría comprender la doctrina tomista de la participación del *actus essendi* sino en la óptica de una relectura neoplatónica de la metafísica de Aristóteles”²⁰⁸. Volveremos más adelante sobre esta importante cuestión.

Habiendo considerado ya las nociones de “perfección” y “ejemplarismo”, de “ semejanza” y de “orden jerárquico” en algunos de los filósofos más representativos del neoplatonismo latino, en primer lugar, en Plotino, en tanto que, de alguna manera, es el “padre” de esta corriente, en Proclo, por su importancia e influencia, y al que Tomás de Aquino refuta en diversas ocasiones y, por último, el pseudo-Dionisio Areopagita y el *Liber da Causis*, a quienes Tomás dedicó un comentario particular.

Nos detendremos ahora en la consideración de la noción de “participación” propia del neoplatonismo, si bien procurando distinguir las no menores diferencias existentes entre un pensador y otro de esta misma corriente.

En términos generales, esta noción de “participación” se encuadra en una visión de la realidad que, habiendo integrado la teoría aristotélica de las causas, se explica desde la perspectiva de un Primer Principio, absolutamente “perfecto” que, a modo de causa “ejemplar”, imprime su “semejanza” produciendo toda la realidad según un determinado “orden jerárquico”, nociones éstas que, según el modo en que sean entendidas, afectan directamente el sentido que cada autor da a la “participación”.

Noción de “participación” que será luego asumida por S. Tomás en quien tendrá un significado y un contenido que, si bien recoge muchos de los aspectos

²⁰⁸ Giuseppe Girgenti, *La metafísica de Porfirio entre la henología platónica y la ontología aristotélica- base del neoplatonismo cristiano medieval*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.

desarrollados por el neoplatonismo, posee, sin embargo, una raíz muy diversa que, en última instancia, altera su sentido más profundo.

La participación, finalmente, se encuentra también estrechamente vinculada con otra de las antítesis propias del neoplatonismo, a saber, la de la trascendencia e inmanencia, por lo que, aunque más brevemente, estudiaremos la relación, según los distintos autores, entre las nociones de participación, inmanencia y trascendencia del primer principio respecto a todo cuanto es, así como el modo en que Tomás enfrentó esta cuestión.

4.1.1. Antecedentes

“Platón designaba con la palabra “idea”, “la forma de una realidad, su imagen o perfil “eternos” e “inmutables””²⁰⁹. Las ideas eran, entre otros muchos posibles significados, “como modelos de las cosas y, en cierto modo, como las cosas mismas en su estado de perfección” y, en este sentido, eran realidades “inteligibles”.

Tomás explica esto mismo con palabras que muestran cómo se integra la noción de “participación” en la teoría platónica de las ideas diciendo, “Platón, que propugnaba la existencia de especies separadas, opina que los individuos, como partícipes de aquellas especies, toman de ellas su denominación”, agregando que, “además, así como admitía la idea separada, por ejemplo, de hombre y de caballo, a las que llamaba hombre por sí y caballo por sí, admitía también la idea separada de ser y de uno, a las que llamaba ser por sí y uno por sí; y por participar de ellos se dice de cada cosa que es buena y una. Por fin, admitía que el ser por sí y uno por sí es el sumo bien, y como el bien, lo mismo que la unidad, se identifican con el ser, sostenía que el bien por sí es Dios, del cual se denominan buenas todas las cosas por modo de participación” (I 6, 4)²¹⁰.

Afirmaba también Platón, la estrecha relación entre “idea” y “unidad”, la “idea” representa y es, la unidad de lo múltiple. Estas consideraciones plantearon diversas dificultades que el mismo Platón enfrentó y procuró resolver a lo largo de su vida sin alcanzar una solución satisfactoria.

²⁰⁹ Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* cit., p. 1724.

²¹⁰ Cf. También S. Tomás ob. cit. [III n 66].

Aristóteles, por su parte, sostenía que tales “ideas”, externas a las cosas mismas, no eran necesarias para una explicación coherente de la realidad y, en oposición al pensamiento de Platón con quien polemiza en numerosos lugares, sostiene que “se advertirá fácilmente lo absurda que es la separación del ser y de la forma sustancial si se da un nombre a toda forma sustancial. Fuera de este nombre habrá en el caso de la separación, otra forma sustancial, y así habrá una forma sustancial del caballo fuera de la forma sustancial del caballo en general. Y, sin embargo, ¿qué impide decir, desde luego, que algunos seres tienen inmediatamente en sí mismos su forma sustancial, puesto que la forma sustancial es la esencia? No sólo hay identidad entre estas dos cosas, sino que su noción es la misma”²¹¹.

Niega, por tanto, que las ideas existan en un mundo inteligible separado de las cosas sensibles, y, por el contrario, afirma que son “inmanentes” a las cosas sensibles: “Una de las mayores cuestiones de difícil resolución sería demostrar para qué sirven las ideas a los seres sensibles eternos, o a los que nacen y perecen. Porque las ideas no son, respecto de ellos, causas de movimiento, ni de ningún cambio; ni prestan auxilio alguno para el conocimiento de los demás seres, porque no son su esencia, pues en tal caso estarían en ellos. Tampoco son su causa de existencia, puesto que no se encuentran en los objetos que participan de las ideas”²¹².

Niega también, criticando el modo platónico de entender las ideas y su participación, la posibilidad, y la necesidad, de que las cosas “participen” de las ideas, pues, según afirma, “decir que las ideas son ejemplares, y que las demás cosas participan de ellas, es pagarse de palabras vacías de sentido y hacer metáforas poéticas”, ya que, “el que trabaja en su obra, ¿tiene necesidad para ello de tener los ojos puestos en las ideas? Puede suceder que exista o que se produzca un ser semejante a otro, sin haber sido modelado por este otro; y así, que Sócrates exista o no, podría nacer un hombre como Sócrates. Esto no es menos evidente, aun cuando se admitiese un Sócrates eterno. Habría por otra parte muchos modelos del mismo ser y, por consiguiente, muchas ideas; respecto del hombre, por ejemplo, habría a la vez la de animal, la de bípedo y la de hombre en sí”²¹³.

²¹¹ Aristóteles. VII *Metafísica* 6 (1031b 25 y 30). Cf, también I *Metafísica* 9.

²¹² Aristóteles. I *Metafísica* 9 (991a 8).

²¹³ Aristóteles. I *Metafísica* 9 (991a 20 y ss.) y VII *Metafísica* 14 (1028b 25 y ss.).

En concreto, para Aristóteles, la respuesta se halla en un hilemorfismo, según el cual, la “materia” será aquello con lo cual se hace algo, y la forma, que está “en” la cosa misma y es inmanente a ella, será aquello que determine la materia y por la cual ésta es algo, esto es, aquello por lo cual algo es lo que es.

Su pensamiento, en efecto, rechaza decididamente la teoría platónica de las ideas y, junto con ella la de su “participación”, porque, para Aristóteles, “los seres no se asemejan a un ser primero que realiza la forma cualitativa en su estado total, de suerte que los demás sólo tuvieran de él una parte no real, desvaída y ensombrecida”, sino que, “más bien, los seres se parecen entre sí por la semejanza de relaciones que mantienen sus principios intrínsecos (acto-potencia; materia-forma)”, agregando que “esa semejanza de relaciones es, en verdad, una analogía”²¹⁴.

Tomás, en cambio, si bien con las debidas salvedades, adhiere al pensamiento de Platón respecto a las ideas pues, “aunque esta opinión no parece tener base racional en cuanto a lo de admitir que subsistan por sí y separadas las especies de las cosas naturales, como por muchas razones demuestra Aristóteles, es, sin embargo, absolutamente cierta, y así se deduce de lo que hemos dicho (I 2, 3) que hay un primero que es por su esencia ser y bueno, a quien llamamos Dios, y esto lo admite también Aristóteles”. Y, “de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza aunque remota y deficiente, según hemos dicho (I 4, 3)” (I 6, 4).

O, como dirá, integrando aportes de ambos filósofos, que, “por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud, y Aristóteles dice que lo que es por excelencia ente y por excelencia verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero” (I 44, 1), y así, “todo lo que está compuesto de materia y forma es bueno y perfecto en virtud de la forma, y puesto que la materia recibe o participa la forma, es bueno por participación. Pero lo primero entre lo bueno y óptimo -y tal es Dios- no es bueno por participación, porque lo bueno por esencia es anterior a lo bueno por participación” (I 3, 2).

²¹⁴ S. Tomás, ob. cit. Introducción de Juan C. Cruz. p. 18.

Nos detendremos en la consideración del pensamiento neoplatónico en lo referente a la noción de “participación” para poder luego ponderar los “aportes y desafíos” que esta corriente de pensamiento planteó al pensamiento de S. Tomás.

4.1.2. Neoplatonismo y participación

Ante todo hay que decir que el Neoplatonismo integró decididamente a su pensamiento, si bien con sus matices y diferencias según los diversos autores, la noción de participación.

Plotino en numerosas ocasiones utiliza el término “participación” para explicar el modo en que las diversas realidades están mutuamente relacionadas y, en definitiva, el modo en que todas ellas proceden del Uno, por ejemplo, cuando hablando de la Inteligencia dice, “¿Qué cosa hay, pues, superior a la vida plenamente sabia, exenta de faltas y de errores, a la Inteligencia que posee todo, y a la vida y a la Inteligencia universales? Si respondiésemos que “el principio que las ha producido”, tendríamos que preguntarnos, entonces, cómo las ha producido. Y si no se muestra como un principio superior, nuestro razonamiento no alcanzará nada nuevo y quedará detenido en Inteligencia. Mas, deberemos elevarnos más allá de ella porque, entre otras muchas razones, la propiedad de bastarse a sí misma se aplica a la Inteligencia por estar hecha de muchas cosas y mantenerse, a la vez, exterior a ellas. Cada una de estas cosas es claramente deficiente y es por ello por lo que participa en la misma unidad en la que Ella participa, sin ser, no obstante, el Uno en sí. ¿Qué es, por tanto, el Uno en el que ella participa y qué la hace ser, a la vez, que todas las demás cosas? (*Enn. V 3*); o, cuando refiriéndose a los seres celestes, afirma que “son, en efecto, los primeros que reciben la vida del mundo inteligible, por su favorable disposición a participar en él” (*Enn. IV 3, 17*)²¹⁵, “porque las cosas sensibles dependen de las cosas inteligibles, y las cosas de este universo de seres verdaderamente más divinos que ellas. Así, pues, lo sensible participa en lo inteligible” (*Enn. IV 3, 38*).

Y lo mismo, dice, sucede con el alma, pues sostiene que “conviene comprender la naturaleza del alma y saber, entre otras cosas, que proviene de la Inteligencia, que posee la virtud por participación con esa misma razón” (*Enn. VI 5*), y que,

²¹⁵ Plotino. *Eneada IV*. Traducción del griego, prólogo y notas por José Antonio Miguez. Bs. As., Aguilar. 3ª ed. 1980.

“cabalgando sobre todos los seres a la vez, no para fijarse en ellos sino para que todos ellos no puedan ni quieran prescindir de ella, resulta una esencia siempre idéntica a sí misma y un punto común a todas las cosas que vienen después de ella; algo así como el centro en un círculo, pues todos los rayos que van del centro a la circunferencia dejan al centro inmóvil, aunque realmente provengan de él y tengan de él su propio ser. Porque es indudable que participan del centro, punto indivisible que es su principio; pero avanzan desde él, bien que no puedan eludir su dependencia (*Enn.* IV 2, 1), así, pues, todos los seres de la tierra (que) son los últimos, participan, si bien en menor grado, del alma por el carácter de su naturaleza y su distancia al ser incorpóreo” (Cf. *Enn.* IV 3, 17), y, en fin, “todo cuerpo animado e iluminado por un alma participa de esta alma de una cierta manera” (*Enn.* IV 3, 23), y todo ser corpóreo, “si se conserva, se conservará precisamente por su participación en el ser y en tanto dure esta participación” (*Enn.* IV 7, 8). Y, finalmente, explica Plotino que la participación en el Uno se extiende incluso hasta los seres materiales, “porque, aunque este universo no es, como el universo inteligible, inteligencia y razón, tiene, sin embargo, participación de una y de otra” (*Enn.* III 2).

Y cuando hable de la belleza (*Enn.* V 8 y 9), dirá también que “hay objetos, los cuerpos por ejemplo, en los que la belleza, en lugar de ser inherente a la esencia misma del sujeto, no existe más que por participación. Otros, por el contrario, son bellos por sí mismos” (*Enn.* I 6,1)²¹⁶ y, al preguntarse “¿en virtud de qué son bellas tanto las de allá como las de acá?” dice claramente, “nuestra respuesta es que las de acá lo son por participación en una forma” (*Enn.* I 6, 2). O cuando se refiere al Bien, diciendo que “suponiendo que haya algo que, siendo el más eximio de los seres y aun estando más allá de los seres, no dirija su actividad a otra cosa mientras las otras dirijan la suya a él, es evidente que ése será el Bien por el que, además, les es posible a las otras participar del Bien” (*Enn.* I 7, 1; V 5); y, de igual modo será, al referirse a la felicidad o a la virtud afirmando que también “el alma es bella y buena en cierto modo, por participación” (*Enn.* I 8,13) y elevándose siempre al Uno en sí, que “está más allá” de todo.

Brehier afirma, como se mencionó más arriba, que, para Plotino, en última instancia, “de ninguna manera la participación es una imitación”²¹⁷, pues “de él

²¹⁶ Plotino. *Eneada* I. Traducción de J. M. Q. Madrid, 1930.

²¹⁷ E. Brehier, ob. cit. p. 132 y ss.

proviene todas las demás cosas, tanto las que permanecen próximas como las alejadas de él”, y “ella misma es esa unidad porque encierra en sí un gran principio, esto es, un principio que es la unidad real y verdadera. Lo que viene después de este principio, impulsado por el Uno, constituye todas las cosas porque participa del Uno” (*Enn.* V 3), y así, “conviene remontarse al Uno, y al Uno verdadero. (pues) Esta unidad no es como los otros unos que, siendo múltiples, poseen la unidad por su participación en el Uno” (*Enn.* V 5).

También Proclo emplea la noción de “participación” para intentar explicar el proceso de producción de todo cuanto existe a partir del Uno absoluto y trascendente²¹⁸.

Ya en la primera proposición de su *Elementos de Teología*, considerando la antítesis “unidad-multiplicidad, “afirma que ”todo lo múltiple participa de alguna manera de la unidad” (A 1), o dicho de otro modo, “todo lo que llega a ser uno, llega a serlo por su participación en la unidad” (A 3), y de esta manera distingue claramente aquello que simplemente “participa” de la unidad, siendo en sí mismo “uno y no-uno” (A 2), del “Uno en sí” (A 4) pues, como dice en otra parte, “el uno es en sí y el otro en el participante” (C 18). Lo que se “participa”, en más o en menos es, fundamentalmente, la “unidad”, pues ella es lo que hace ser, es decir, cuanto más “una” es una cosa más intenso es su ser y cuando la cosa menos “participa” de la unidad, menos “es”.

Y así, sobre la base de que “toda multiplicidad es posterior al Uno” que es su causa (Cf. A 5) sostiene, expresándolo por medio de una imagen, que “hemos de admitir que hay una primera causa de todas las cosas existentes, de las que todas y cada una proceden como las ramas de la raíz, unas cerca de ella y otras más lejos” (B 11), la primera causa es el “Uno” que se identifica con el “Bien” de manera que “el Bien, donde quiera esté presente, unifica al que participa de él y mantiene unido al ser en virtud de esta unificación” (B 13), y ya antes había dicho que “todo lo que de cualquier manera participa del bien está subordinado al primer bien, que no es otra cosa que bien” (B 8). Del Uno en sí procede, en última instancia y de alguna manera, por “participación”, toda la multiplicidad. Pero, sin embargo, si bien afirma Proclo que “si hay un Uno en sí este tiene que tener un primer participante” (A 6) dice también que “todo dios es participable,

²¹⁸ Cf. por ejemplo, entre otros muchos: J 87, 88 y 89; L 129; L 139, etc...

excepto el Uno”²¹⁹, más aún, insiste en que, “en efecto, es evidente que el Uno no es participable: pues si fuera participado, pasaría a ser por ello mismo la unidad de un ser particular y dejaría de ser la causa de las cosas existentes y de los principios anteriores a la existencia” (L 116).

De él, pues, “todo participa” pero, sin embargo, él no es “participable”, luego entonces, ¿cómo explica este paso del Uno imparticipable a la multiplicidad de todo cuanto es?, ¿cómo “participa” del Uno lo “no-participado”?, o dicho de otro modo, ¿cómo el Uno no-participado ni participable es “participado” por las *hénades*?

Del Uno “imparticipado” e “imparticipable” a lo “no-participado”. Sin duda la respuesta se encuentra en el hecho de que para Proclo, en el paso que va del Uno “imparticipado” e “imparticipable” a lo “no-participado”, la “participación” no se entiende como un tener “parte” en la misma esencia, o en un “desenvolvimiento” del Uno en las distintas realidades al estilo de Plotino, sino de una imitación.

Proclo se ve, pues, ante la necesidad de dar razón, a causa de esta ruptura entre lo Uno y lo múltiple, del paso que de hecho se da de lo uno a lo otro, y éste es el motivo por el cual propone la existencia de instancias intermedias “autosuficientes” (B 9) y “autohipostáticas” (E 40) entre este Uno absolutamente trascendente imparticipado e imparticipable y la multiplicidad de los seres absolutamente participados.

Y así, cuando Proclo dice que, “si hay un Uno en sí este tiene que tener un primer participante”, se refiere al “primer grupo unificado”, explicando que “este primer grupo está compuesto de *hénades*” (A 6), *hénades* que son principios no-participados, y así, del Uno en sí, cuya sustancia es lo que no se participa pues permanece siempre el mismo sin merma, procede toda multiplicidad, y procede de este Uno, absoluto y primero, por participación (Cf. A 6). Ellas, las *hénades*, no son el primer Bien (Cf. B 9) sino “principios repletos de bondad” y su participación no compromete la absoluta trascendencia del Uno, el cual “trasciende la participación y la plenitud” (B 10).

De este modo, en su esfuerzo por explicar la relación Unidad-multiplicidad, dirá Proclo que “todas las mónadas no-participadas son referibles al Uno, porque todas

²¹⁹ Ver también Proclo, ob. cit. Proposición B 8

son análogas al Uno: en la medida en que ellas están también afectadas por un carácter común, a saber, su analogía con el Uno, en esa misma medida podemos referirlas al Uno”, y aclara, ”respecto de su común origen a partir de éste último, ninguna de ellas es un primer principio, sino que todas tienen como su primer principio al Uno; cada una de ellas, sin embargo, es un primer principio en cuanto no-participadas” (K 110)

En definitiva, las *hénades* son, en efecto, y de “algún modo”, causadas por el Uno, y también de “algún modo” participan de él, a saber, por imitación, imitación que deja aún más intacta que en Plotino la trascendencia del Uno, pues, si bien hay puntos de fuerte coincidencia entre estos dos pensadores respecto al proceso de participación, sobre todo en el paso que, según Proclo, va de lo “no-participado” a lo participado, para Proclo, a diferencia de Plotino, entre el Uno y todas las demás realidades, hay un importante “corte” o “caída”. Caída que será de gran importancia para el pensamiento de Tomás.

De lo “no-participado” pero “participable” a lo participado. Estas *hénades*, pues, son verdaderos “términos medios” a los que llama también “dioses”, pues “todo lo que es autosuficiente” es decir, “lo que tiene la causa de su bien dentro de sí”, es superior a lo que no es autosuficiente porque la causa de su bien es externa (Cf. B 9)²²⁰, si bien, ciertamente, “todo lo que es autosuficiente es inferior al Bien absoluto” (B 10).

Estos “dioses” o *hénades* posteriores al Uno y uno “en distinto grado”, son, pues, no participados pero si participables porque, “si después del primer principio hubiera otra *hénade* no-participable, ¿cómo se diferenciaría del Uno? Si es una en el mismo grado que este último, ¿por qué la llamaremos secundaria y llamaremos primario al Uno? Y, si es una en distinto grado, entonces, en relación con la pura Unidad será una y no-una” (L 116) , y así, como ya se dijo, para Proclo, “todo término no-participado procede, en cuanto no participado, de una causa no distinta de sí mismo, sino que él mismo es el primer principio y la causa de todos los términos participados; así pues, el primer principio de cada serie carece siempre de origen” (K 99), si bien, como ya se dijo, son primeros principios “relativos” al Primer Principio “absoluto”, siendo su relación con este por medio de “una cierta analogía” (K 100).

²²⁰ Ver también Proclo, ob. cit. Propositiones E 40 y E 41.

Así, pues, “lo no-participado, al poseer la posición relativa de una mónada –por ser de sí mismo y no de otro y por trascender a los participantes–, engendra términos capaces de ser participados” (C 23), pero cabe, entonces, preguntarse acá ¿en qué consiste, concretamente, esta “participación” de lo “no-participado” pero “participable” a lo participado?, ¿cómo debe entenderse?

Pregunta a la que Proclo responde que aquí lo no participado pero participable “ha de dar algo de sí mismo, con lo que el receptor se convierte en participante, y lo dado alcanza la existencia sustancial como un término participado”. Y más adelante agrega, “todo término participado al llegar a ser una propiedad de ese particular por el que es participado, es secundario respecto de aquello que está igualmente presente en todo y que lo ha llenado todo a partir de su propio ser”. De este modo, “todo lo que no es participado produce, a partir de sí mismo, lo participado; y todas las sustancias participadas están vinculadas por una tensión ascendente a las existencias no participadas” (C 23)²²¹, así, pues, “toda serie de totalidades es referible a un primer principio no-participado y a una causa; y todos los términos no-participados dependen del único Primer Principio de todas las cosas” (K 100)²²². Se trata, pues, de una “participación” que consistiría en la comunicación de la propia esencia o forma” como veremos enseguida.

Y así, “lo no-participado está por delante de lo participado y esto por delante de los participantes. Pues, para decirlo brevemente, lo primero es una unidad anterior a la multiplicidad; lo participado está dentro de la multiplicidad y lo múltiple, y es uno y no-uno al mismo tiempo; mientras que lo que participa es no-uno aunque uno al mismo tiempo” (C 24). Y esto, en última instancia, en dependencia del Primer Principio, es decir, del Uno “absoluto” (Cf. K 100).

“Participación”, “causa” y “perfección”. En cuanto a este segundo modo de la participación, Proclo lo entiende como una “comunidad o comunión”, ya que “el participado confiere al participante una “comunidad o comunión” con aquello de que participa” (D 28), o también, como una “comunicación” que va del dador al receptor, porque “toda causa originaria de cada serie “comunica” su propiedad distintiva a la serie entera; y lo que la causa es primitivamente la serie lo es por reducción o minoración” (K 97), entendiendo, finalmente, esta “comunicación”

²²¹ Cf. también Proclo, ob. cit. Proposición L 135 y ss.

²²² Cf. también Proclo, ob. cit. Proposición E 40.

como una “derivación”, pues, “donde una cosa recibe un carácter de otra en virtud de la simple existencia de esta otra, el dador posee primitivamente el carácter que confiere, mientras que el receptor es por derivación lo que es el dador” (C 18), y así, dirá Proclo “vemos el producto como preexistente en el productor que es su causa – porque toda causa contiene su efecto antes de su aparición, por poseer primitivamente este carácter que el último posee por derivación–; o bien vemos al productor en el producto –porque el último participa de su productor y revela en sí mismo por derivación lo que el productor es ya primitivamente–; o bien contemplamos cada cosa en su propia situación relativa” (I 65)²²³, concluyendo que “es necesario que el efecto participe de la causa, puesto que deriva su ser de esta última” (D 28).

Queda así de manifiesto la relación establecida por Proclo entre la noción de “participación” y otras dos que están a la raíz de este proceso, a saber, las nociones de “causa” y de “perfección”, pues “todo lo que por su existencia confiere (o causa) un carácter a otros, posee él mismo primitivamente ese carácter (o perfección) que comunica a los receptores” (C 18), “y realmente ésta es la razón de que se comunique a sí mismo a los demás, en virtud de la excesiva abundancia de su propia naturaleza” (L 131), porque, “lo más completo es causa de lo más incompleto, en proporción al grado de su compleción o perfección” (D 25). Y es así, entonces, que el “proceso de producción” de la multiplicidad de las cosas existentes a partir del Uno se lleva a cabo por medio de la “participación” (Cf. A 3)²²⁴.

De esta manera, como ya se señaló al hablar del “orden jerárquico” de la realidad, para Proclo, “hay un orden de precedencia en la participación, y las sucesivas irradiaciones caen hacia abajo sobre el mismo recipiente, influyendo primero en él las causas más universales, y completando a éstas las más específicas confiriendo sus propios dones a los participantes” (H 71)²²⁵, porque “en todo lo que se multiplica a sí mismo por vía de progresión, los términos que se producen primero son más perfectos que los que se producen luego, en segundo lugar, y éstos más que los que siguen, y así a lo largo de la serie” (Cf. D 36).

²²³ Cf. también Proclo, ob. cit. Propositiones K 99 y K 100, entre otras muchas...

²²⁴ Ver también, entre otros, Proclo, ob. cit. B 11; G 63 y G 56.

²²⁵ Cf. Proclo, ob. cit. D 24; D 30; D 36; K 97; L 110; L 139; etc.

Participación de las “formas”. Ahora bien, dado que, como hemos visto, en la relación del no-participado con el participante existe, según Proclo, una real y verdadera comunión por derivación (Cf. K 97), y teniendo en cuenta que, “el producto no es una parcelación del productor”, ni tampoco es “una transformación (pues) el productor no es la materia de lo que de él procede, porque aquel permanece tal y como es, y su producto es una nueva existencia además de la suya” (D 27), debemos entonces preguntarnos ¿qué es, concretamente, lo que, según su pensamiento, se participa, comunica o deriva?

Y es aquí donde aparece, junto con la “causalidad” y la “perfección”, un tercer elemento vinculado a la noción procliana de “participación”, a saber, la “forma”, pues “todo lo que por su existencia confiere un carácter a otros, posee él mismo primitivamente ese carácter que comunica a los receptores” (D 19), de manera que “los primeros miembros de cualquier orden tienen la forma de los que los preceden”, es decir, “la clase más elevada en cada orden está vinculada a los principios que descansan encima a causa de su semejanza con ellos y a causa de la continuidad de los procesos y progresiones en el universo: así pues, poseen una forma afín a la naturaleza del orden superior y que reproduce los atributos propios de él. De esta manera, el carácter distintivo de su ser aparece como una reflexión de los que están delante de ellos y antes que ellos” (K 112).

De forma que, “mientras que es función de todas las causas paternas el conferir el ser a todas las cosas y dar origen a la existencia sustantiva de todo lo que es, es función propia de todas las causas demiúrgicas o formales atender a la donación de la forma a las cosas compuestas, a la asignación de sus posiciones y a su distinción numérica como individuos” (L 157).

De esta manera, según Proclo, “o bien contemplamos la forma de cada cosa en su causa, y a esta forma preexistente en la causa le damos el nombre de totalidad-antes-de-las-partes; o bien la contemplamos en las partes que participan de la causa, y esto según una de estas dos formas: o bien la vemos en todas las partes tomadas juntas, y es entonces una totalidad-a-partir-de-las-partes, y la separación de ella de una sola parte disminuye la totalidad; o bien la vemos en cada parte tomada individualmente, en el sentido de que hasta la parte ha llegado a ser un todo por participación del todo, el cual es la causa de que la parte sea el todo de la manera en que puede serlo la parte”, concluyendo que, “la totalidad-a-partir-de-las-partes es la totalidad como existencia; y la totalidad-en-la-parte es la totalidad por participación”, y aclara, “esta última, en efecto, es todavía la totalidad, aunque en su

último grado de descenso, en la medida en que imita la totalidad-a-partir-de-las-partes” (H 67).

Y así, como ya se señaló al hablar de la “causalidad” procliana, para Proclo, “existe una causa formal única para las diversas realidades”²²⁶, de tal modo que, “dentro de esta línea, la participación equivale a la casi eliminación de las llamadas causas eficiente y final, reducidas a la causa formal y, por consiguiente, a la inserción de una realidad ontológica única en los particulares”, concluyendo que, en realidad, “en el sistema de Proclo sólo impropriadamente podemos hablar de participación: hay más bien una mutua compenetración de términos y seres”²²⁷, por lo que, de hecho, “la participación se transforma en una inclusión reductiva”²²⁸.

De forma que, “sin apartarse de la unidad que es su substancia, los dioses han llenado todas las cosas de su propio poder; y todo lo que es capaz de participar de ellos goza de aquellas cosas buenas que es capaz de recibir según las limitaciones de su propia naturaleza, mientras que ellos irradian el bien sobre todos los existentes en virtud de su mismo ser o, mejor aún, en virtud de su prioridad respecto del Ser” (L 122).

Finalmente, afirma también Proclo que “todo lo que procede de cualquier principio revierte, respecto de su ser, sobre aquello de que procede” (D 31) en un proceso cíclico pues, “si revierte sobre ese principio de donde procede, une su fin con su comienzo” (D 33).

Dionisio, por su parte, en *Los Nombres Divinos*, dice que, “llamamos a Dios ‘grande’, según la grandeza propia de Él”, y en seguida agrega, “de la cual participan todas las cosas grandes”, y continúa, “desbordan sus grandes obras y brotan de Él, como de manantial, sus dones. Todos participan de estos dones con largueza sin que en algo disminuyan. Siempre rebosan más y más. Infinita es esta grandeza” (*De Div. Nom.* IX 2).

Refiriéndose luego a la “unidad”, y con expresiones que recuerdan a Plotino, dirá que “Uno es su nombre. Esto significa que Dios, por su unidad supraesencial, es el

²²⁶ L. Farré, ob. cit. p. 74

²²⁷ L. Farré, ob. cit. p. 75.

²²⁸ Cf. también L. Farré, ob. cit. p. 74.

único en donde están todas las cosas. Nada hay en el mundo que no participe de aquel Uno. Como todo número participa de la unidad, y decimos un par, una mitad, un tercio, un décimo. Así, todas las cosas y cualquier particular participan del uno. Y, por lo mismo que son una especie del uno, todas las cosas son uno al mismo tiempo que muchas”, y más adelante afirma que “no puede existir multitud sin partir de la unidad”, más aún “nada hay en la naturaleza de las cosas que de alguna manera no participe en la unidad de aquel que contiene de antemano y en síntesis la totalidad universal, incluidas las cosas opuestas que allí se reducen a la unidad” (*De Div. Nom.* XIII 2).

Y más adelante, en un texto donde, de hecho, no es difícil reconocer la influencia de Proclo²²⁹, Dionisio, si bien atribuye al Primer Principio todas las perfecciones existentes, dirá que “la Vida en cuanto tal es el principio de todo ser viviente. La Semejanza de cuanto es semejante. La Unidad de lo unido. El Orden de lo ordenado. Y así todo lo demás. Te encontrarás con que todas las demás cosas participan de una u otra cualidad o de muchas” pero, “lo que ellos tienen primariamente es la existencia”, concluyendo que “existen sólo por participación en el Ser” (*De Div. Nom.* V 5). Este participar” será también aquí un recibir algo pero sin que el que da pierda nada pues, también para Dionisio, “la Deidad, causa de todo ser”, “es imparticipable. Sus participantes no tienen punto de contacto ni mezcla alguna con la Deidad, que todo lo trasciende” (*De div. Nom.* II 5).

Y hablando de Dios como primer principio y causa universal de todo lo que existe dice, en cuanto a esta “participación” de todas las cosas en el “ser”, “todo ser y todas las edades derivan su existencia de aquel Ser que fue anterior a todos”, y más adelante, “Él es anterior al principio y causa de toda eternidad, del tiempo y de todas las cosas. Todas participan de Él y Él nada abandona, Él es antes que todo y todo subsiste en El”, y prosigue, “antes de todas las participaciones de El, se presupone el mismo ser y es el Ser por sí”, “anterior al “ser Vida y al ser Inteligencia y al ser Semejante a la misma Divinidad” afirmando de esta modo que, “todo ser que participe en estas cosas debe antes que nada participar en el Ser”, porque “todas aquellas cualidades de que otras cosas participan previamente suponen el ser” y continúa, “todas las demás cosas participan de una u otra cualidad o de muchas. Lo que ellos tienen primariamente es la existencia, la cual los asegura de su permanencia y de que son fundamento de tal o cual cosa. Existen sólo por

²²⁹ Cf. L. Farré, ob. cit. p. 81.

participación en el Ser. Con mucha más razón, pues, participan del Ser las cosas que existen gracias a estas participaciones” (*De Div. Nom.* V 5), o mejor dicho, “todo cuanto es o existe, es en cuanto participa de este Bien que trasciende el ser; porque Dios es superesencial y está más allá del ente”²³⁰, pues este “participar del ser” lo entiende Dionisio, según la traducción que hace Farré, en el sentido de que las cosas “no existirían si no participaran en la esencia y principio de todos los seres. Así, los no-vivientes, por el hecho de existir, participan en esta esencia (pues la Divinidad que está por encima de todo ser) es el ser de todo” (*La jerarquía Celeste* IV 1, 177 BC)²³¹.

Por último, también para el autor del *Liber de Causis*, la “participación” ocupa un lugar relevante en el proceso de producción de todas las cosas, noción apenas mencionada expresamente pero que, sin embargo, está presente prácticamente en cada una de sus proposiciones ya que es como el hilo que engarza las diversas realidades, y no sólo esto sino que en el *De Causis* la noción de “participación” adquiere una impronta específica que la relaciona no sólo con la causalidad formal sino también con la eficiente.

De hecho, entre los posibles objetivos del *Liber* se ha mencionado el que expresa que “su intención no es más que exponer de una manera sistemática –al modo del desarrollo de la filosofía procleana– un esquema metafísico de estructura neoplatónica Plotiniana, según el cual se explica el universo a partir de la causa primera –lo Uno– y de sus sucesivos causados o efectos, que se desarrollan por participación de esa causa primera y por multiplicación de eso Uno”, de modo que, “el sistema neoplatónico de tipo emanantista encuentra en el *Liber* –obra desarrollada ya en ambientes monoteístas– un desarrollo creacionista, según el cual, la causa primera crea el ser, y de aquí la inteligencia, y luego el alma y todo lo demás”²³².

En cuanto al modo concreto en que el *Liber de Causis* explica, empleando, explícita o implícitamente, la noción de “participación”, el proceso que, partiendo de la Causa Primera, da origen a toda la realidad, proceso en el que, al igual que en Proclo, también intervienen el ejemplarismo, la imitación, la semejanza y la

²³⁰ L. Farré, ob. cit. p. 80.

²³¹ Ídem.

²³² C. D’Amico, ob. cit. p. 3.

derivación, si bien siempre, al igual que en Dionisio, desde una perspectiva monoteísta, podemos reseñar los siguientes ejemplos, ante todo afirma que existe una “implicación recíproca de las realidades primeras (Cf. XII), en tanto que unas participan de las otras pues “de entre todos los principios, unos se encuentran en otros al modo en que les es posible estar uno de ellos en otro” (XII n103), y agrega que “esto es así porque en el ser se encuentra la vida y la inteligencia; y en la vida están el ser y la inteligencia, y en la inteligencia están el ser y la vida” (XII n104) y, continúa, “esto ocurre solamente porque cada uno de los principios o es causa o es efecto. Luego el efecto en la causa se encuentra conforme al modo de la causa, y la causa en el efecto se encuentra al modo del efecto” (XII n106).

Y más concretamente al hablar de la inteligencia sostiene que “las inteligencias superiores primeras que están cerca de la causa primera, imprimen (o participan) las formas segundas subsistentes que no se aniquilan, de modo que no hay necesidad de repetirlas otra vez. En cambio las inteligencias segundas imprimen formas menguadas y separables, como es el alma” (V n49). Por otra parte, “también las almas superiores derraman (o participan) sobre las almas inferiores las perfecciones que reciben de la inteligencia” (V n53).

Respecto al alma, en la proposición III explica el *Liber* que tiene tres operaciones, la animal, la intelectual y la divina (Cf. III n27), la operación divina en tanto que posee la potencia divina, la cual si bien pertenece esencialmente y por sí a la causa primera, se halla en el alma “procedente de la causa primera” (III n28), es decir, que la posee de otro, en una palabra, por participación. Otro tanto ocurre con su “operación intelectual” que le permite conocer las realidades “mediante la potencia de la inteligencia que hay en ella” (III n29) porque “el alma recibe la moción de la inteligencia” (III n34) y las “realidades inteligibles” participadas por ella “se encuentran en el alma de modo accidental, puesto que las realidades inteligibles que no se dividen, se encuentran en el alma de modo divisible” (XIV n122), interpretando Tomás que, cuando el *Liber* afirma que “las realidades que son superiores al alma, se encuentran en el alma de un modo adquirido”, esto es “por una cierta participación, de manera que están en el alma como ejemplares” [XIV n297].

Esta “gradación”, se extiende, finalmente también, a la relación del alma con las realidades sensibles pues ella pertenece al grupo de aquellas sustancias que “han sido hechas intermediarias porque participan de las sustancias sublimes en su permanencia y también participan de las sustancias temporales divididas en el

tiempo por generación” (XXX n205). Y así, el alma participa tanto del principio primero como del segundo (Cf. III) e igualmente todas las demás realidades, de forma que, como dirá Santo Tomás, en la proposición III el *Liber* “muestra de qué manera (la causa primera, la inteligencia y el alma) se unen mediante una determinada participación en el último género”²³³, ya que este proceso de participación se extiende, efectivamente, hasta los cuerpos (Cf. III n36).

Por último, según el autor del *Liber de Causis*, la Causa primera, junto con su “potencia” (XVII) participa también su “gobierno” a las demás realidades pues, “Dios bendito y sublime es regente, puesto que El llena las realidades con sus bondades; y la inteligencia es el primer efecto y es el más semejante a Dios sublime, y por ello gobierna las realidades que están bajo ella. De la misma manera que Dios bendito y excelso derrama bondades sobre las realidades, de igual modo la inteligencia conocimiento sobre las realidades que están bajo ella” (XXIII n173). Pero el gobierno de esta es participado porque, “aunque la inteligencia gobierne las realidades que están bajo ella, sin embargo, Dios bendito y sublime precede a la inteligencia en el gobierno y rige las realidades con un gobierno más sublime y de un orden más alto que el gobierno de la inteligencia, puesto que es el gobierno de Dios el que entrega el gobierno a la inteligencia” (XXIII n174). De este modo, “las realidades que reciben el gobierno de la inteligencia, reciben el gobierno del creador de la inteligencia” y agrega, “y esto sucede porque ninguna de las realidades escapa a su gobierno, ya que desea que se cumpla que todas las realidades a la vez reciban su bondad. Y esto sucede porque toda realidad desea la inteligencia y desea recibirla; todas las realidades desean la bondad que dimana del primer principio y desean recibirla con ansia enorme. De esto no hay quien tenga duda” (XXIII n175).

Se entiende así el sentido de la primera Proposición, según la cual todas las causas segundas, incluidas las universales, participan de la potencia de la causa universal primera, cuyo influjo se extiende, incluso, hasta las causas próximas (Cf. I n17 y 18) porque “todo procede de (la) bondad pura que es la causa primera” (IX n79). Y, en todo caso, las diversas realidades se articulan entre sí, según un orden descendente que va de lo uno a lo múltiple y de lo más simple a lo más compuesto, por medio de sustancias intermedias que, “han sido hechas intermediarias porque participan de las sustancias sublimes en su permanencia y también participan de las sustancias temporales divididas en el tiempo por generación” (XXX n205).

²³³ S. Tomás, ob. cit. [II n46].

De esta primera causa imparticipada en tanto que subsistente, de este “primer principio (que) es rico por sí mismo; y no existe nadie más rico que él” (XXI n162; 164 y 165), proceden, pues, por participación, todas las demás cosas, comenzando así el proceso de producción de toda la realidad por “imitación” y por “derivación”, es decir, en última instancia, por “participación” formal (Cf. XVI n137)²³⁴, porque, si bien, como dice Juan C. Cruz, en el *De Causis* “la derivación gradual de toda la realidad desde un principio único, causa única y universal” ya “no es por emanación formal, sino eficiente”²³⁵, no por ello deja de tener la causalidad formal un papel preponderante. Y todo ello según un riguroso orden jerárquico descendente (Cf. V n49), orden que, justamente, se funda en los diversos grados de aproximación al primer principio (Cf. XIX) o, dicho de otro modo, en los diversos grados de participación de las diversas realidades en la perfección divina, pero sin caer, en ninguno de estos dos modos de producción, en un “necesitarismo emanantista” ya que aquí “la emanación necesitante es sustituida por el influjo”²³⁶, pero sobre este punto volveremos más adelante al estudiar el “Modo de Producción” de toda la realidad.

Queda así de manifiesto que para el autor del *Liber*, al igual que para Proclo y, en realidad, al igual que para el neoplatonismo en general, “causalidad” y “participación” son dos nociones estrechamente unidas, pues, como el mismo S. Tomás afirma en su comentario a la proposición II, tanto para el autor del *Liber* como para Proclo [II n60], como también para Dionisio [II n62], causar es, justamente, “hacer partícipe”.

También para Tomás, estas dos nociones estarán estrechamente unidas, sin embargo, el sentido de la noción de “participación” será absolutamente diverso, pues para los primeros, restringidos al ámbito de la “causalidad formal”, participar se refiere a la comunicación de una semejanza, para Tomás, en cambio, al partir del paradigma ontológico y dar un mayor relieve a la causalidad eficiente, si bien integrando también la “causalidad ejemplar” tan desarrollada en la corriente neoplatónica, “participar” será, en última instancia, comunicar la existencia con todo lo que ello implica.

²³⁴ Ver también S. Tomás, ob. cit. [IV n48].

²³⁵ S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 14.

²³⁶ Cf. S. Tomás. ob. cit. Introducción. p. 15

4. 2. Inmanencia, trascendencia y “participación” en el Neoplatonismo

La antítesis existente entre lo Uno y lo múltiple se halla, dentro del neoplatonismo, íntimamente ligada a otra de las antítesis también típicamente neoplatónica, la que se da entre Inmanencia y trascendencia.

Ante todo es preciso decir que, si bien “Aristóteles había rechazado la Idea del Bien de la *República* de Platón, no viendo en ella más que un concepto supuestamente unívoco y un universal arbitrariamente hipostatizado (*Ét. Nic.* 1096 a 11-1097 a 13)”, sí, en cambio, “había admitido la existencia de un Bien real y trascendente, Dios, como fundamento último de la actividad inmanente del alma y del orden inmanente del cosmos. Sólo que él concebía a Dios como Ser supremo e Inteligencia suprema”, ahora bien, “partiendo de presupuestos comunes al platonismo y al aristotelismo, Plotino contraataca a Aristóteles y reivindica el Bien omnitrascendente de Platón arguyendo, en parte *ad hominem*, que el Bien primario, como principio de toda actividad, debe estar más allá de la inteligencia, aun de la Inteligencia trascendente, y, como fundamento de todos los Seres, debe estar más allá de todos los seres, aún de los seres transcendentales”²³⁷.

Pero sin embargo, y al mismo tiempo, para Plotino, este Uno-Bien también “está presente en todas las cosas y se encontrará, por tanto, en nuestro mundo, en cualquier modo de ser que se le atribuya. De manera que el mundo tendrá participación en Dios. Y si Dios estuviese ausente del mundo, es claro que también estaría ausente de vosotros y que nada podríais decir de Él ni de los seres que vienen después de Él. Ya admitamos que la providencia fluye del mundo inteligible hacia vosotros, ya demos por bueno lo que vosotros mismos queráis, el mundo contendrá algo que viene del mundo inteligible, algo que, realmente, ni ha sido abandonado, ni lo será jamás” (*Enn.* II 9,16).

Y agrega, “está claro, por tanto, que todas las cosas son y no son el Primero. Lo son, en verdad, porque provienen de Él, y no lo son porque éste subsiste en sí mismo y lo que hace es darles la existencia. Todas las cosas son como una larga vida que se extiende en línea recta. En esta línea todos los puntos son diferentes, pero la línea misma no deja por ello de ser continua. Y la diferencia que mantiene cada punto

²³⁷ Plotino. *Enn.* I, 7. Traducción y notas de Jesús Igal. Planta de Agostini. (Versión electrónica). Introducción.

entre sí no implica la consunción del anterior en el siguiente” (*Enn.* V 2), de manera que, para Plotino, “todo ser tiene en sí todas las cosas y ve todas las cosas en otro. Todo es en todo. Todo es todo. Cada ser es todo” (*Enn.* V 8)

En síntesis, como dirá Brehier, “la doctrina propia de Plotino es que la trascendencia platónica, bien entendida, implica, en el fondo, la inmanencia”, pues, si “el racionalismo platónico es la afirmación de la trascendencia de lo Uno, medida universal de las cosas, que, por consecuencia les es heterogéneo”, Plotino entiende que “no puede haber continuidad verdadera en el dominio de las realidades espirituales si no hay absorción de la realidad inferior en la realidad superior”, agregando que “no se trata de la inmanencia tal como la concebían los estoicos –a saber: la circulación y la dispersión del primer principio a través de las cosas–, sino, por el contrario, de la que podría llamarse la inmanencia en lo trascendente, de una absorción de las cosas en su principio, en efecto, “el ser que procede de lo Uno no se separa de él, aunque no sea idéntico a él” (*Enn.* V 3) pues, “de ninguna manera esta unión equivale a confusión y mezcla; el principio superior no se pierde entre las cosas (Cf. *Enn.* V 4; V, 2, 1 y 2) y, como también cita Brehier, “**nada está separado por un corte de lo que lo precede** en la jerarquía” (*Enn.* V 2). Agregando que, en definitiva, “entendida así, la inmanencia parece ser no lo opuesto, sino al contrario, la condición de la verdadera trascendencia en Plotino”²³⁸.

O como dirán Santa Cruz y Crespo, “Plotino está siempre preocupado por poner en claro que la negatividad de lo Uno consiste precisamente en la positividad más elevada, más allá de toda positividad conceptual. Podría decirse que lo Uno es trascendente respecto de todo lo demás, en tanto está más allá de toda determinación. Pero que no es trascendente, en la medida en que no está cortado de su producto, que surge espontáneamente de él, que es la expansión complejizada de su fuera productora”²³⁹.

Farré, por su parte, comentando la afirmación de R. Roque según la cual “se ha acusado al neoplatonismo ya de dejar al Primer Principio en una trascendencia ruinosa, ya de disolverlo en la inmanencia de sus productos”, dirá que, “en realidad (el neoplatonismo) tolera ser interpretado dentro de los dos extremos” y, en

²³⁸ Cf. E. Brehier, ob. cit. p. 200 y ss.

²³⁹ *Plotino. Enéadas. Textos esenciales*. Traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Bs. As., Colihue, 2007, Introducción. p. XXXVII.

particular, en el caso de Plotino, porque “en los diversos descensos u órdenes, defiende una dependencia inmediata, emanantista, del inferior en relación a su inmediato superior”²⁴⁰.

De tal modo que, para Plotino, “este universo es un solo ser animado que contiene en sí mismo todos los demás seres animados; en él se encuentra también un alma única, que llega a todas sus partes en cuanto que todos los seres son asimismo partes de él. Pues todo ser es una parte en el conjunto del universo sensible; y lo es, en efecto, en tanto que tiene un cuerpo, ya que, en lo que respecta a su alma, es también una parte en tanto que participa en el alma del universo. Decimos de los seres que participan sólo en esta alma que son partes del universo, pero afirmamos de los que participan en otra alma que no son ya únicamente partes del universo. En este sentido, no dejan de sufrir igualmente las acciones de los otros seres, en cuanto que encierran en sí mismos una parte del universo y reciben de él, además, todo lo que ellos tienen” (*Enn.* IV 3, 32), pues, “todo ser tiene en sí todas las cosas”, como ya se dijo, “todo es en todo” y “todo es todo. Cada ser es todo”, y “una parte procede de otra parte, y cada cosa es fragmentaria; allá, cada ser procede a cada instante del todo, y es a la vez particular y universal” (*Enn.* V 8, 4). Afirmaciones éstas que, por otra parte, y en definitiva, suscitan la pregunta acerca de si en realidad puede hablarse propiamente de “participación” en la doctrina de Plotino.

Proclo, al igual que Plotino, se sirvió también de la noción de “participación” para intentar resolver la antítesis trascendencia-inmanencia, pero, como se dijo más arriba, a diferencia de Plotino, entre el Uno “imparticipado” e “imparticipable” y lo “no-participado” afirma la existencia de un importante “corte” o “caída”, de modo que en Proclo queda intacta la realidad del “Uno” absolutamente trascendente, en efecto, este trasciende toda causalidad (Cf. B 8), más aún, “trasciende (también) la participación y la plenitud” (B 10).

Así, pues, la noción de la “trascendencia” del Uno en el pensamiento de Proclo, frente al de Plotino –según el cual “nada está separado por un corte de lo que le precede en la jerarquía” (*Enn.* V 2, 1)–, implica un abismo entre ésta y sus efectos, afirmación que, según señala C. Fabro, representó un importante aporte al pensamiento de Tomás al haber señalado la “caída” que implica, en la producción de la realidad, el paso de lo Uno a lo múltiple, pues, como afirma este autor, “S. Tomás,

²⁴⁰ L. Farré, ob. cit. p. 54.

en la escuela de Proclus considera la creación como “Dirección” (ruptura, separación, división originaria) del *esse* en el *ens*”²⁴¹. Y más adelante, al explicar el mismo Fabro el sentido último de esta “Dirección” en el pensamiento de S. Tomás dirá que “la totalidad que fundamenta la “Dirección” de la participación, es la plenitud de perfección del *esse* en su calidad de acto intensivo en relación con el cual cualquier ser finito y cualquier perfección genérica, específica o individual, se presenta en calidad de participación”²⁴²

Serán las *hénades* o principios no participados pero sí participables, es decir, de “algún modo” causadas por el Uno y partícipes de él por “imitación” y, en este sentido, análogas al Uno, aquellos principios no-participados pero sí participables, de modo que cuando Proclo, refiriéndose a ellas, habla de “trascendencia”, se refiere, de un modo claro y evidente, a una trascendencia relativa, pues ya en la segunda proposición sostuvo la existencia de unidades relativas diciendo que “todo lo que participa de la unidad es a la vez uno y no-uno”²⁴³, y en la tercera proposición prueba que “todo lo que llega a ser uno, llega a serlo por su participación en la unidad”²⁴⁴, de manera que, “en cualquier orden divino los términos más elevados trascienden más completamente los que están inmediatamente subordinados a ellos de lo que trascienden estos últimos a los términos subsiguientes” (L 130).

Hay, ciertamente también, una verdadera inmanencia de lo no-participado en sus participantes porque, por un lado, “todo lo que es participado sin pérdida de su separación o independencia está presente en el participante por medio de una potencia inseparable que él introduce” (I 81), y, al mismo tiempo, “aquello que está igualmente presente en todo y que lo ha llenado todo a partir de su propio ser. Lo que está presente en todos por igual, lo que puede iluminarlos a todos, no está en ninguno, sino que es anterior a todos ellos” (C 23).

Y, comentando esta proposición dirá que, “por una parte, lo no participado, al poseer la posición relativa de una mónada –por ser de sí mismo y no de otro y por trascender a los participantes–, engendra términos capaces de ser participados”, y “por otra, todo término participado, al llegar a ser una propiedad de ese particular

²⁴¹ C. Fabro, ob. cit. p. 544.

²⁴² C. Fabro, ob. cit. p. 625.

²⁴³ Proclo, ob. cit. Proposición A 2.

²⁴⁴ Proclo, ob. cit. Proposición A 3.

por el que es participado, es secundario respecto de aquello que está igualmente presente en todo y que lo ha llenado todo a partir de su propio ser”, y continúa, “lo que está en uno no está en los otros; mientras que lo que se halla presente en todos por igual, lo que puede iluminarlos a todos, no está en ninguno, sino que es anterior a todos ellos”, concluyendo que “en la medida en que es común a todos los que pueden participar e idéntico para todos, y precisamente por ser así, debe ser anterior a todos: es decir, tiene que ser no participado” (C 23).

Sostiene también Proclo, que las cosas, “en el descenso conservan una cierta identidad entre el generador y el engendrado y manifiestan por derivación en el consecuente ese carácter que el otro posee primitivamente”²⁴⁵, de modo que se da, efectivamente, una cierta inmanencia de la causa en el efecto, pues, “si todo dios tiene el carácter de la unidad define y mide todas las pluralidades de las cosas existentes”, esto es, “por participación en ella hasta lo indefinido adquiere una forma unitaria –es decir, pierde su indeterminación o infinitud” (L 117), es decir que, si bien, por una parte, son trascendentes, al mismo tiempo que trascienden toda multiplicidad tiene una presencia efectiva en lo múltiple porque “por la comunicación de su propia potencia está en todas partes” (K 98).

Pero ¿cómo explica Proclo este hecho, a saber, la inmanencia de la causa en el efecto sin que por ello pierda ésta su trascendencia, ya sea absoluta o relativa?, pues lo hace distinguiendo dos modos en los que pueden entenderse las causas, a saber, en cuanto “causas” propiamente, y en cuanto “principios”, diciendo que “en cuanto causas, puede estar presente en todos aquellos seres que pueden participar de ella; mientras que, en cuanto principio independiente, puede ser anterior a todos los recipientes que ella llena, (y) debe estar a la vez en todas partes y en ninguna”, y aclara, “no está parcialmente en todas partes y parcialmente en ninguna: porque de esta forma quedaría desmembrada y separada de sí misma, si una porción de sí estuviera en todas partes y en todas las cosas, y otra en ninguna parte y fuera anterior a todas. Está entera en todas partes y también entera en ninguna parte. Todo lo que puede participar de ella en absoluto, la alcanza en su totalidad y la encuentra presente como un todo: y sin embargo es también trascendente como un todo; el participante no la absorbe sino que deriva de ella tanto cuanto es capaz de contener. Por estar separada y ser independiente, no resulta disminuida en su darse a sí misma

²⁴⁵ Proclo, ob. cit. Proposición D 29.

si el número de los participantes se ve incrementado; por estar presente en todas partes, los participantes no carecen nunca de la porción que se les debe” (K 98). Afirma, pues, Proclo, la “inmanencia” por “participación” de la causas primeras en todo lo que es, y esto por medio de la “imitación” y la emanación o derivación formal que, en última instancia, se trata siempre de una inmanencia de las “formas” participadas por “semejanza”.

En definitiva, para Proclo, “todas las cosas que participan de la inteligencia están precedidas por la Inteligencia no-participada, las que participan de la vida, por la Vida no-participada, y las que participan del ser, por el Ser no-participado” (K 101), y explica que, “todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una de ellas según su propia naturaleza”, lo cual ejemplifica diciendo, “en el primer término de cualquier tríada están comprendidos los otros dos como en su causa, mientras que en el término medio el primero está presente por participación y el tercero como en su causa, y finalmente el tercero contiene a los dos que le preceden por participación” (K 103) porque, de hecho, “todo efecto permanece en su causa, procede de ella y revierte sobre ella” (D 35)

L. Farré, por su parte, afirma que, en Proclo se da un “rígido artificio formalista” que organiza las diversas series del proceso como eternamente idénticas, dependientes e inmanentes”, donde “cada serie es como un mundo que, a su modo, abarca todas las realidades posibles”, al punto de que, “uno de los principios que rigen su filosofía” es aquel según el cual “todo está en todo”²⁴⁶.

Y de este modo, concluye, hay una doble inmanencia, la de la causa en el efecto, como hemos visto hasta acá, pero también la del efecto en su causa, pues, “si en toda progresión el primer término permanece inmutable, y si la progresión se realiza por medio de la semejanza, entonces el producto, en algún sentido, permanece en el productor”, de forma que, “en la medida en que tiene un elemento de identidad con el productor, el producto permanece en él” (D 30), es decir, “todo efecto permanece en su causa, procede de ella, y revierte sobre ella” (D 35), de modo que, “en dirección inversa, la multiplicidad puede ser retrotraída a una única causa común de todos los términos coordinados” (C 21)²⁴⁷. Así, pues, el abismo que Proclo intentó salvar proponiendo para ello una multitud de realidades intermedias, según el

²⁴⁶ L. Farré, ob. cit. p. 75.

²⁴⁷ Cf. Proclo, ob. cit. Proposición L 142.

“artificio formalista” que caracterizó su pensamiento, pone en cuestión la naturaleza de la supuesta “trascendencia” procliana²⁴⁸.

De forma que, aunque Proclo habla de “trascendencia”, incluso cuando se refiere a la del Uno, en realidad, según señala J. Cruz Cruz, no lograría salir de la inmanencia ya que, “en el proceso de “salida” que va de lo uno a lo múltiple, pese a todo, se van articulando términos intermedios que anudan los extremos, para que la unidad del principio pueda llegar a la multiplicidad”, de tal manera que “las cosas del mundo se entienden, en Proclo, desde algo anterior a ellas, algo que también anida en el fondo de ellas y que es más perfecto que ellas”²⁴⁹; de tal forma que, no se trataría aquí, en definitiva, sino de “una filosofía de la identidad, la cual explica que en verdad una realidad no se deriva de otra, pues el “uno” es antes de toda cosa y se hace luego todas las cosas mediante un proceso triádico que acontece dentro del “uno” mismo”²⁵⁰. S. Tomás, ciertamente, no dejará de afrontar esta cuestión, tanto en lo referente a la trascendencia absoluta de Dios como también a su presencia en todas las cosas (Cf. I 8, 1).

Dionisio, siguiendo también la tradición neoplatónica, como ya se dijo, afirma que Dios trasciende todo y es “imparticipable”, y que “sus participantes no tienen punto de contacto ni mezcla alguna con la Deidad, que todo lo trasciende” (*De div. Nom.* II 5), “trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre. El es el ser y ningún ser es como El. Causa de todo cuanto existe. El mismo está fuera de las categorías del ser” (I 2). Pero sostiene también que, si bien está por encima de todo, “contiene todas las cosas en su simplicísima infinitud y todos los seres participan asimismo de la Causa” (*De div. Nom.* V 9), y más adelante dice, “está presente en todos los seres, en todas partes, según su unidad e identidad. Pasa a través de todo y permanece en sí mismo” (*De div. Nom.* V 10)²⁵¹. Y más adelante insiste diciendo, que Dios es también llamado razón (Verbo), y “no solo porque es el dispensador de la razón, de la inteligencia y de la sabiduría, sino porque existen en El previamente las causas de todas las cosas, y El las **trasciende** por todas partes, **penetrando**, como dice la Escritura, **hasta el fin de todas las cosas**. Se emplea este nombre principalmente porque la razón de Dios es simple sobre toda simplicidad y está libre de todo por su

²⁴⁸ Cf. L. Farré, ob. cit. p. 75 y 54.

²⁴⁹ S. Tomás, ob. cit. Introducción de Juan C. Cruz. p. 7. Cf. también L. Farré, ob. cit. p. 75.

²⁵⁰ Cf. S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 6.

²⁵¹ Cf. L. Farré, ob. cit. p. 80.

plena trascendencia. El Verbo es la verdad simple y realmente esencial” (*De div. Nom.* VII 4).

En definitiva, dice Farré, “Dionisio usa expresiones que preocupan al Angélico”, sin embargo, “para ambos, Dionisio y Tomás, Dios es incognoscible en su esencia, trascendente a la razón, *superesse*, virtualmente todo”, pero señala también que, a estas alturas, “alertado por el aristotelismo”, S. Tomás se verá en la necesidad de esclarecer las diferencias²⁵². ¿En qué sentido, pues, según su pensamiento, Dios es entonces, “trascendente”, y en qué sentido “inmanente” a todas las cosas?, digamos por lo pronto que, mientras “para las metafísicas de inspiración dionisiana-aviceniana, Dios mismo es el “*esse*” de lo que existe”²⁵³, para Tomás Dios es, absolutamente trascendente y las cosas tienen su propio *esse*.

El *Liber de Causis* que, como indica Juan Cruz Cruz, sería una “refundición y transformación” de la obra de Proclo *Elementos de teología*²⁵⁴, se afirma también la total trascendencia de la Causa primera pues ella “está por encima de la eternidad, puesto que la eternidad es un efecto suyo” (II 24), causa primera que, en efecto, “no es la inteligencia, ni el alma, ni la naturaleza; aún más, es superior a la inteligencia, el alma y la naturaleza, puesto que es la creadora de todas las realidades” (IX 87), y que “gobierna todas las realidades creadas sin mezclarse con ellas” (XX 155), más aún, sostiene que “la causa primera es superior a toda narración, y las palabras son insuficientes para narrarla, porque narran su ser, siendo así que ella está por encima de toda causa: la causa primera no es narrada sino por las causas segundas que son iluminadas por la luz de la causa primera” (VI 57).

Otras instancias, en cambio, tendrán, para el autor del *Liber* una trascendencia relativa, como señala cuando dice, por ejemplo, que “la inteligencia rige las realidades que le están sometidas, las conserva y las gobierna; de la misma manera que la naturaleza gobierna las realidades que le son inferiores mediante la potencia de la inteligencia, así también, de manera semejante, la inteligencia gobierna la naturaleza mediante la potencia divina” (IX 82).

²⁵² Cf. L. Farré, ob. cit. p. 55 y 56.

²⁵³ Cf. C. Fabro, ob. cit. p. 636.

²⁵⁴ Cf. S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 12.

Pero ya desde la primera proposición misma, si bien habiendo eliminado el esquema circular de la salida y el retorno²⁵⁵, el *De Causis*, sostiene “la existencia de tres principios primeros, de suerte que el más universal contiene al menos universal”²⁵⁶, y también la inmanencia de la causa primera hasta el último de los efectos que será, en definitiva, efecto suyo también, pues dice, “toda causa primera influye más en su efecto que la causa universal segunda” (I 1), de modo que, “cuando se separa la causa segunda del efecto, al cual sigue, no se separa de él la causa primera que está sobre ella” (I 5), por lo que “ya es manifiesto y claro que la remota causa primera es una causa más abarcadora y más intensa para las cosas que la causa próxima” (I 12), y “por eso adviene su operación adhiriéndose más intensamente a la cosa que la operación propia de la causa próxima” (I 13), y así, “el efecto de la causa segunda no es fijado sino por la potencia de la causa primera” (I 16). Y, hablando del alma dirá que ella, “realiza estas operaciones –animal, intelectual y divina– sólo porque es ejemplo de una potencia superior” (III 31), y “esto sucede porque la causa primera causó el ser del alma mediante la inteligencia y, por eso, el alma ha sido hecha productora eficiente de una operación divina” (III 32), todo según un “orden de implicación recíproca” pues, “cada uno de los principios o es causa o es efecto. Luego el efecto en la causa se encuentra conforme al modo de la causa, y la causa en el efecto se encuentra al modo del efecto” (XII 106). Y así, por ejemplo, “las realidades sensibles se encuentran en toda alma, en cuanto que esta es ejemplar para aquellas; más las realidades inteligibles se encuentran en ella porque las conoce” (XIV 115).

Enviado 20/03/2016
Aceptado 01/06/2016

²⁵⁵ Cf. S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 14.

²⁵⁶ S. Tomás, ob. cit. Introducción. p. 14.

**Algunos aportes y desafíos del neoplatonismo
a la noción tomista de creación
Primera Parte**

María Elisa Ladrón de Guevara

Resumen. Como primer resultado de una investigación sobre las fuentes del Tratado de Dios de Santo Tomás de Aquino, se presentan aquí los aportes más importantes del neoplatonismo a la noción tomasiana de creación, especialmente la noción de causalidad, en su aplicación a la primera causa y a las causas segundas.

En la segunda parte se analizan algunos de los desafíos teóricos que debió enfrentar Tomás al asumir puntos fundamentales de la teoría neoplatónica de la causalidad.

Palabras clave: platonismo – neoplatonismo – causalidad – participación – Tomás de Aquino.

**Some contributions and challenges of Neoplatonism
to the Thomistic notion of creation
First part**

María Elisa Ladrón de Guevara

Abstract. As the first result of an investigation on the sources of the Treaty of God of Saint Thomas Aquinas, the most important contributions of Neoplatonism to the Tomasian notion of creation are presented here, especially the notion of causality, in its application to the first cause and to the second causes.

In the second part, some of the theoretical challenges that Tomás had to face when assuming fundamental points of the neoplatonic theory of causality are analyzed.

Keywords: Platonism - Neoplatonism - causality - participation - Thomas Aquinas.

Las procesiones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

La cuestión de las procesiones divinas es uno de los temas muy controvertidos a lo largo de toda la historia de la teología cristiana (la controversia *filioque* es la más conocida, pero sólo una de las muchas habidas). Desde que el pensamiento cristiano comenzó a emplear conceptos filosóficos griegos para la exposición de sus doctrinas, era inevitable un proceso de re-significación de su terminología y su conceptualización. A partir de la consolidación de la dirección escolástica, que asumió específica y mayoritariamente la tradición aristotélica, y al consolidarse también el plan de estudios de la Facultad de Teología sobre la base de los contenidos de la de Artes, los Tratados de Dios Uno y de Dios Trino sufrirían esta influencia, con distintos matices. Es pues, un punto de inflexión de las relaciones de la teología con su *ancilla*. Entre los conceptos re-significados y aplicados a los dogmas cristianos, la categoría aristotélica de “relación” sufre un cambio considerable con el aditamento “divina” (tal vez sólo comparable a la de “accidente”, cuando se le añade la re-configuración de “ab-soluto”). Una de las razones de este cambio es la necesidad de expresar técnicamente el contenido dogmático cristiano, según el cual el Hijo “procede” del Padre y el Espíritu Santo “procede” del Padre y del Hijo (o sólo del Padre, tema de la famosa controversia *filioque*). Descartada, por impropia de la divinidad, la “producción causal” en el sentido filosófico griego, se buscaron otras conceptualizaciones, de las cuales ésta ha resultado la más adecuada. Por otra parte, la discusión y la crítica de los otros monoteísmos occidentales (judaísmo e islam) a esta construcción teórica ha sido un elemento determinante en el rechazo de la Trinidad cristiana.

Desde el siglo XIII al XVII la doctrina de las relaciones divinas se desarrolla, se amplifica y finalmente se estandariza en un número limitado, aunque considerable, de soluciones que ya desde el siglo XVI pueden considerarse irreconciliables, y sin que aumenten en forma significativa los nuevos argumentos. Pero sin duda la última etapa de las controversias muestra el método disputativo teológico en su máximo esplendor, y también el máximo esfuerzo por hacer uso de conceptos y argumentos

filosóficos para aplicarlos analógicamente, marcando en forma estricta la posibilidad y los límites del lenguaje filosófico aplicado a la teología.

Este *corpus*, elaborado en Europa, se transmite rápidamente a América, donde encontramos numerosos testimonios de las controversias teológicas *De Deo*. Se presentará un caso que puede considerarse paradigmático tanto del *status quaestionis* final como de la *translatio* americana. Del profesor neogranadino Mateo de Mimbela se conserva un tratado *De divina essentia et attributis* en un Ms colombiano. Puede considerarse que representa el estado final de las discusiones de la primera y segunda escolástica sobre el tema, expuesto con profusa mención de las líneas disputativas: el tomismo, el escotismo y las variantes dentro del grupo jesuita.

Se analizará este tema en dos puntos principales: 1. Presentación del marco general del *Tractatus*; 2. El tema de las relaciones divinas tal como es presentado en dos de las disputaciones: la tercera (sobre el constitutivo de la esencia divina) y la séptima (sobre los atributos divinos en general). Se mostrarán las líneas fundamentales de la controversia y los argumentos que el profesor defiende, dentro de las opciones proporcionadas por teólogos de la Compañía, con considerable independencia personal de criterio y elección. En especial se considerará: 1) la concepción de las relaciones divinas como atributos divinos; 2) la analogía de soluciones en ambos casos; 3) la consideración de la diversa clase de atributos y dentro de ellos, a cuál corresponderían análogamente las relaciones divinas; 4) el límite de la explicación racional (filosófico-teológica) de las procesiones, dentro del marco del *mysterium Trinitatis*.

1. Mateo Mimbela SJ y el *Tractatus de Divina essentia et attributis*

Mateo Mimbela SJ, profesor en Nueva Granada en el período de transición de los siglos XVII al XVIII¹ dictó su Curso de Artes que se ha conservado en

¹ Mateo de Mimbela nació en Fraga (Huesca) el 20 de septiembre de 1663, y ya había cursado las humanidades e iniciado los estudios de filosofía en Zaragoza, cuando el 21 de noviembre de 1677 ingresó en la Compañía de Jesús, en el noviciado de Tarragona, de donde pasó a Alcalá de Henares, para concluir su formación filosófica y teológica. Se ordenó de sacerdote en 1690 en Sevilla y poco después embarcaba para América, yendo a residir primeramente en Tunja (Colombia) y a continuación a Bogotá, para iniciar su labor docente en la cátedra de filosofía de la Universidad Javeriana, hasta 1695 en que fue enviado a las misiones del Airico

manuscrito (Academia de la Historia y Biblioteca Zaldúa, de Bogotá). El *Tractatus de Divina Essentia et attributis*², dictado en 1699, forma una unidad propia y en él desarrolla las cuestiones ya estandarizadas a partir de la *Summa* tomasiana, con una impronta especial que conjuga la presentación filosófica con los requerimientos de la teología (la llamada “teología especulativa”)³. Este trabajo representa el último estadio del desarrollo disputativo de dicho tratado y de las cuestiones conexas, desde la óptica de los teólogos de la Compañía, quienes no sólo participaron en controversias seculares con otras Escuelas, sino también entre sí, especialmente en el decurso del siglo XVII. En conjunto constituye un ejemplo importante del nivel alcanzado por los profesores americanos en el último período estrictamente escolástico, e inmediatamente anterior a las primeras manifestaciones eclécticas.

El Tratado consiste en un Prólogo y doce disputaciones. Éstas van de corrido, pero se pueden agrupar en dos grandes secciones, de acuerdo a la forma estandarizada de presentar este tratado. La primera incluye los temas relativos a la cognoscibilidad de Dios, las pruebas de su existencia y la determinación de su

y en las que estuvo probablemente dos años, pues el 4 de agosto de 1698 se hallaba de nuevo en la Universidad Javeriana, donde recibió el grado de doctor y desarrolló el ciclo de docencia teológica, en el que llegó a ocupar la Cátedra de Prima. Sin embargo, en 1702 interrumpió definitivamente su labor docente para desempeñar cargos de creciente responsabilidad en la administración de la Compañía: Secretario de Provincia, Rector de Tunja durante ocho años, Provincial de 1713 a 1716 y nuevamente Rector. En 1720 fue nombrado Procurador del Nuevo Reino de Granada ante las Cortes de Madrid y Roma, gestión que lo ocupó por tres años, hasta diciembre de 1723 en que embarcó en Cádiz nuevamente para América. Los últimos años de su vida los pasó en Bogotá, siendo elegido una vez más Provincial y Rector de la Javeriana, cargo que ocupaba a su fallecimiento el 22 de abril de 1726. Tomo estos datos de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. V (M-N-Ñ)* Madrid, CSIC, 1995, pp. 522-523. Los manuscritos han sido elencados por Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, M. Nijhoff, 1972, p. 60.

² Una presentación general de todo el Tratado y de su autor en mi trabajo *El Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ”, *Revista Dialogando* N. 3, 2015: 19-46, www.revistadialogando.org.

³ Es decir, haciendo uso casi exclusivo de la razón natural, acercándose por tanto a la “teología natural” de la filosofía o a la “teodicea” Leibniz. Este carácter le fue reconocido por uno de los primeros estudios -hasta donde puedo saber- aunque muy breve, de este texto, por Germán Marquínez Argote, “Mateo Mimbela (1663-1736), el maestro aragonés que enseñó filosofía y teología en el Nuevo Reino de Granada”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9, 2002: 297-326, especialmente pp. 303-304.

constitutivo esencial. El segundo grupo está constituido por la determinación de sus atributos. Podríamos llamarlas, en términos generales, con las mismas palabras del título: sobre la esencia y sobre los atributos.

Primer grupo temático: cognoscibilidad, existencia y esencia de Dios Comprende las tres primeras disputaciones y constituye la parte más importante del tratado.

Segundo grupo temático: los atributos. A partir de la Disputación Cuarta se tratan los atributos divinos que, como ya se dijo, se nuclean en dos clases. La primera comprende la infinitud, la perfección, la vida y la subsistencia. La segunda clase los demás

El esquema general de los atributos es el siguiente:

1. Atributos de la primera clase
 - 1.1. Unidad
 - 1.2. Infinitud y perfección
 - 1.3. Vida
 - 1.4. Subsistencia
2. Atributos de la segunda clase
 - 2.1. Omnipotencia (en particular)
 - 2.2. Justicia
 - 2.3. Eternidad
 - 2.4. Inmutabilidad e inmortalidad
 - 2.5. Incomprehensibilidad

La distinción de atributos de primera y segunda clase se relaciona con la cuestión de la determinación de la esencia física y la esencia metafísica de Dios, es decir, qué predicados divinos constituyen una y otra y de qué modo. Éste es un tema que Mimbela aborda en la Disputación Tercera, sobre el constitutivo de la esencia divina, donde se distinguen diversos tipos de predicados y a la vez distintos criterios sostenidos por los teólogos. En primer lugar, Mimbela acepta que hay predicados que llama “de primera clase” y son aquellos que, sea en Dios o sea en la creatura, siempre corresponden necesariamente a su esencia: ente, sustancia, espíritu, inteligencia, voluntad⁴, y otros que llama “de segunda clase” o predicados

⁴ Cf. 15v, 92/6. Se cita por folio, el número correlativo de párrafo (mío) y el propio del Ms, que se reinicia en cada disputación.

especiales, que se dan en Dios o fuera de Dios, pero no constituyen propiamente su definición específica, aunque por cierto se deriven de ella (por ejemplo la justicia).

En segundo lugar Mimbela considera otra distinción de los predicados, según que ellos representen perfecciones absolutamente simples o no. Las primeras son las que de sí no indican ninguna imperfección ni distinción⁵. En tercer lugar distingue predicados que indican perfecciones absolutas (que son necesarias) y predicados que indican perfecciones relativas. Sintéticamente, para nuestro profesor, las perfecciones absolutas constituyen la esencia física de Dios⁶ y las perfecciones absolutamente simples su esencia metafísica⁷.

Las perfecciones divinas del primer grupo, entonces, son las que se relacionan inmediatamente con su esencia metafísica. Debe decirse que estas perfecciones inmediatamente conexas con la esencia no son atributos en sentido estricto que - como se verá enseguida- tienen una significación más restringida. La unidad, la infinitud, la vida y la subsistencia son perfecciones cuya conceptualización se sigue de la consideración conjunta de la esencia metafísica y la física, pero, a la vez, requieren ser confrontadas con las relaciones⁸.

2. Las relaciones divinas

Es, podríamos decir, un tema central en la teología sistemática y constituye un pivote entre el Tratado de Dios Uno y el de Dios Trino. Una explicación en términos de teología especulativa debe presentar las procesiones divinas (dogma de fe) en un marco conceptual adecuado para mostrar su racionalidad (aunque en los límites del *mysterium fidei* trinitario). La categoría filosófica usada para el caso es la de relación, pero desde luego, profundamente resignificada. En el *Tractatus* hay dos momentos expositivos en que las relaciones divinas son tratadas especialmente, si bien dentro de los marcos respectivos, es decir, no como un tema en sí mismo, lo que no corresponde al *Tractatus*, dedicado a Dios como uno. Pero la exposición debe ser coherente con el tratado trinitario y por eso en éste se adelantan y resuelven las cuestiones teóricas, afirmando una doctrina que debe ser asumida como

⁵ Cf. 32v, 194/107.

⁶ Cf. 20v. 120/34.

⁷ Cf. 22, 130/44.

⁸ Un análisis preliminar de las disputaciones respectivas en “El *Tractatus de divina essentia...*” cit.

preliminar al tratar concretamente la Trinidad. Por eso las relaciones divinas aparecen cuando el marco expositivo lo exige y en ese momento adquieren visibilidad. El primero es la dilucidación del constitutivo de la esencia divina (disputación tercera); el segundo, la exposición general sistemática de los atributos divinos (disputación séptima). En ambos casos se les dedica un apartado o sección y algunas otras referencias. En ambos casos expondré brevemente el contenido de la disputación y luego en especial los textos relevantes sobre las relaciones divinas.

2. 1. El tema en la Disputación Tercera

2.1.1. Contexto

La Disputación Tercera trata el constitutivo de la esencia divina. La exposición se nuclea en siete secciones, que comienzan con las nociones previas y van desarrollando las preguntas pertinentes al problema. La Sección primera inicia el tratamiento del tema con cinco prenotados. La afirmación central es que hay en Dios algunos predicados esenciales que dondequiera se encuentren, sea en Dios o fuera de Dios, se dan en la esencia, como Ente, Sustancia, Espíritu, Inteligente, Volitivo, etc. (15v, 92), expresada al término del 4º prenotado. La Sección Segunda refuta a los teólogos para quienes la esencia metafísica de Dios deben ser aquellos predicados que no son comunes a la creatura, porque Dios difiere de todo lo que no es Dios (16v, 95/9). La Sección Tercera refuta brevemente a otro grupo de teólogos para quienes la esencia de Dios consiste en uno de sus predicados, afirmando en la única conclusión (segunda del elenco para la totalidad de la Disputación), que la esencia de Dios no consiste en ninguno de los predicados especiales que se cuentan en la segunda clase (18, 104). Dedicada toda la Sección Cuarta a la resolución de los argumentos contrarios, expuestos en cinco objeciones con instancias.

En la Sección Quinta pasa a la exposición de su propia posición sobre este tema, enunciando la primera conclusión: “Las perfecciones divinas absolutas necesarias pertenecen a la esencia física de Dios, pero no las relativas (21v, 120). La Sección Sexta expone la segunda conclusión que completa el tema: “La esencia metafísica de Dios, metafísicamente considerada, indica toda perfección absolutamente simple” (22, 124). Dedicada la Sección Séptima a la resolución de los argumentos contrarios, que son cinco, de los cuales el más interesante me parece el cuarto, porque opera con distinciones limitativas de la analogía entre las proposiciones válidas para la creatura y las válidas para Dios.

2.1.2. Los textos de Mimbela sobre las relaciones divinas

El tema aparece por primera vez en la Sección 5ª donde Mimbela expone sus conclusiones, y la primera es que las relaciones no integran la esencia física de Dios, tema que es objeto de disputas con adhesiones bastante parejas como el mismo profesor reconoce⁹.

La doctrina sustentada se apoya en cuatro pruebas y respuesta a objeciones. La primera prueba¹⁰ es que Dios es realmente sus perfecciones absolutas necesarias pero no las relativas (paternidad, filiación y espiración pasiva). En este caso se usa un argumento por analogía con la esencia de las creaturas. Además, la diferencia entre ambas clases de perfecciones es que las absolutas se identifican con todas las personas colectivamente tomadas y con cada una; en cambio la especificidad de cada persona depende de su relación, y es distinta y no comunicable. Este tema será objeto de un largo tratamiento en la disputación séptima.

La segunda prueba¹¹ es indirecta y por contraposición: la inclusión de las relaciones en la esencia física de Dios impediría que las personas divinas se

⁹ 20v,120/34. “Sea la primera conclusión. Todas las divinas perfecciones absolutas necesarias, son de la esencia física de Dios, pero no las relativas. Es decir, que la esencia de Dios, considerada de parte del objeto incluye todos y cada uno de los predicados absolutos, necesarios, pero las relaciones no pertenecen a la esencia de Dios. Ésta [conclusión] es contra Aureolo, Cayetano, Báñez, Valenti, [21] y otros a los cuales parece apoyar Godoy, quienes afirman que la esencia física de Dios incluye también los predicados relativos. Por nuestra sentencia están el P. Silas, Molina, Platel, Vázquez, Montoya y otros en general. La conclusión, en cuanto pone la esencia física en el conjunto de todos los predicados absolutos es de tal modo verdadera que no hay quien la contradiga; por lo cual la dificultad se refiere a la exclusión de las relaciones. Que efectivamente deben ser excluidas”.

¹⁰ 21, 121/35. “Se prueba 1º porque la esencia física de Dios debe ser realmente lo mismo que todo aquello que es realmente Dios, esto se da en las perfecciones absolutas necesarias, pero no en las relativas; luego. La mayor es cierta, pues así como la esencia física de hombre debe ser, y es realmente lo mismo que todo aquello que es realmente el hombre, así la esencia física de Dios debe ser y es realmente lo mismo que todo aquello que es realmente Dios. La menor es [verdadera] en cuanto a ambas partes; pues todas las perfecciones divinas absolutas se identifican no solo con todas las personas divinas colectivamente tomadas, sino también con cada una. Al contrario en cambio sucede con las perfecciones relativas, porque cada una de las personas individuales no se identifica con las perfecciones relativas de las otras”.

¹¹ 21, 122/36. “Se prueba 2º. Si las perfecciones relativas fuesen de la esencia física de Dios, ninguna persona sería físicamente Dios; luego. Se prueba el antecedente. Ninguna persona

identificaran con Dios, porque ninguna de relación se identifica con las otras dos. Como se ve, el problema especial planteado implica la necesidad de considerar en forma muy cuidadosa la conexión entre esencia y relación, y no –como sucede en metafísica- entre sustancia y relación (como predicado accidental adyacente). Lo que implica no sólo una cierta absolutización del concepto mismo, sino su profunda transformación significativa. La tercera prueba¹² es una reformulación de la anterior: todas las personas se identifican totalmente con la Deidad, pero no con las otras. La cuarta¹³, a continuación, es similar: ninguna persona es individualmente común a las tres. En definitiva, la reconstrucción del lugar de las relaciones divinas en el cuadro sistemático de los atributos divinos, identificados a su vez como perfecciones divinas, está totalmente condicionado por la necesidad de responder no sólo al dogma trinitario en general, sino también a los documentos eclesiásticos que lo expresan, como se verá en varios pasos luego.

La doctrina se completa con la resolución a cinco objeciones. La primera objeta a la primera parte de la conclusión (sobre los predicados comunes, que integran la esencia física divina) y las otras a la segunda, la más debatida, como ya se adelantó.

La primera objeción¹⁴ es que no todos los predicados absolutos integran la esencia física de Dios, precisamente porque ella es común a las tres personas, es decir, que

puede ser físicamente Dios, si no es físicamente todo lo que es Dios; pero si las relaciones fuesen parte de la esencia física de Dios, ninguna persona sería todo lo que es físicamente Dios; luego. La menor es evidente, porque ninguna persona individual se identifica con todas las relaciones; luego ninguna persona es todo, etc. Se confirma por la prioridad de origen del Padre en relación al Hijo. El Padre está perfectamente constituido en su ser Dios, de otro modo el Hijo no sería Dios de Dios; luego por aquella anterioridad tiene el todo constitutivo de la Deidad; pero [esto] no se entiende de la filiación ni de la espiración pasiva; luego las relaciones no pertenecen a la esencia física de Dios”.

¹² 21, 123/37. “Se prueba 3°. Cualquier persona divina es íntegramente Dios; luego tiene consigo íntegramente identificada la Deidad; pero ninguna persona divina tiene identificadas en sí todas las relaciones divinas; luego ninguna persona divina corresponde a la deidad íntegra”.

¹³ *Ibid.*, “Se prueba 4°. La esencia física de Dios es física e individualmente común a las tres personas; pero ninguna persona es individualmente común a las tres; luego no es la esencia física de Dios. La mayor es cierta, y así los Santos Padres por eso usan estas tres expresiones: predicados absolutos, esenciales, comunes”.

¹⁴ 21, 124/38. “Objetas 1° contra la primera parte. La esencia física de Dios es común a las tres personas, pero todos los predicados absolutos no son físicamente comunes; luego. La

“personalidad trina” es predicado absoluto pero no es común a las tres personas. Mimbela distingue el antecedente de la prueba: si el Padre no es físicamente común a los tres, ni entonces personalidad en sentido sustantivo, lo niego; en sentido adjetivo y denotativo, concede el antecedente y niega la consecuencia¹⁵. Quiere decir que el Padre –por ejemplo– se identifica realmente con la trinidad o personalidad trina (sentido sustantivo) pero **no denota** la identificación con los tres (sentido adjetivo). Esta distinción que aparece aquí por primera vez, será muy recurrida para solucionar los problemas planteados sobre las conexiones de los atributos con la esencia y de los atributos entre sí, y se relaciona estrechamente con la doctrina de la distinción virtual entre los atributos, que sostiene Mimbela y un numeroso grupo de jesuitas, contra tomistas y escotistas como se verá y cuya justificación se basa en la necesidad de explicar y justificar los llamados “predicados contradictorios” de la divinidad, que deben aceptarse por fe.

La segunda objeción¹⁶ niega que las relaciones no se incluyan en la esencia física de Dios, postulando que la Deidad es una pero también trina (de fe) por lo cual las

Deidad es físicamente común a las tres [personas] y la personalidad trina es predicado absoluto; pero estos predicados no son comunes [21v] a las tres personas; luego. Se prueba la menor, porque el Padre -por ejemplo- no es físicamente las tres [personas], ni la personalidad trina; luego este predicado, aunque absoluto, no es físicamente común”.

¹⁵ 21v, 125/39. “Explico la solución. El Padre (digo lo mismo del Hijo y del Espíritu Santo) es físicamente común a los tres y trina personalidad en sentido sustantivo, porque así sólo significa que el Padre se identifica realmente con la comunidad de tres, y con la trina personalidad, lo que es verdad. Pero el Padre no es físicamente común a los tres, ni personalidad trina en sentido adjetivo, porque no denota la identificación con los tres, comunicándose con los tres; ni tampoco personal, porque estas denominaciones son propias de los predicados absolutos en cuanto virtualmente distintos de los relativos. Pero que esas denominaciones no correspondan al Padre, ni a las demás personas, no es porque no se identifiquen con ellas, sino porque en razón de la distinción virtual competen sólo a los predicados separados, y tampoco pueden verificarse de los relativos en sentido real”.

¹⁶ 21v, 126/40. “Objetas 2º contra la segunda parte. La Deidad es una de modo tal que a la vez es trina; pero ser trina se da por las relaciones; luego también pertenecen a la Deidad, y por consiguiente a la esencia física de Dios. Distingo la mayor en cuanto a su segunda parte: de modo que es trino exigitiva y necesariamente, pero fuera de la esencia, lo concedo; formalmente, constitutivamente o reteniendo en sí la Trinidad dentro de la esencia, niego la mayor y concedida la menor, niego la consecuencia. Dices: la Deidad es esencialmente trina, luego la Trinidad pertenece a la esencia de dios. Distingo el antecedente: tomando el “esencialmente” como necesario, concedo; como predicado perteneciente a la esencia, lo

relaciones pertenecen por sí a la Deidad y por eso mismo a su esencia física. Mimbela responde distinguiendo el sentido de “esencialmente perteneciente”, pues una cosa es que Dios sea esencialmente trino en el sentido de “necesariamente” y otra que ese predicado integre la esencia física del modo como ha sido definida anteriormente.

La tercera objeción¹⁷ es que Dios es esencialmente subsistente pero no subsistencia absoluta y por tanto debe ser relativa y entonces las relaciones integran la esencia. Es una variante de la anterior que repite el uso de “esencialmente” en el sentido de “integrante esencial” mientras que Mimbela lo interpreta como “necesariamente”.

La cuarta objeción¹⁸ afirma que las relaciones son física y realmente la esencia de Dios, lo que debe aceptarse si –como el proponente- se acepta la distinción

niego. En este doble sentido puede y suele tomarse el término “esencialmente”, pero las personas, no en el segundo sentido sino en el primero, corresponden a la esencia [divina].”

¹⁷ 21v, 127/41. “Objetas 3°. Dios es esencialmente subsistente, pero no subsistencia absoluta; luego [es] relativa; por tanto las relaciones corresponden a la esencia. Respondo distinguiendo la mayor: es esencialmente subsistente, tomado “esencialmente” como necesario, concedo; como predicado dentro de la esencia, lo niego, porque Dios tomando “esencialmente” como predicado correspondiente a la esencia, es sólo la Deidad, aunque tomado como predicado necesario sea también subsistente con subsistencia relativa. Dices: si Dios, por imposible, fuese una [sola] persona, ella correspondería a la esencia de Dios; luego también la triple persona correspondería. Niego la consecuencia, con Muniesa: la disparidad está dada [22] en el N. 35, porque la esencia debe ser lo mismo que aquello que también realmente es Dios, lo que en aquel caso imposible sucedería, pero no sucede así ahora”.

¹⁸ 22, 128/41. “Objetas 4°. Las relaciones son física y realmente lo mismo que la esencia de Dios; luego son la esencia de Dios. Se confirma: es de la esencia de Dios como virtualmente distinta de las relaciones, el ser realmente lo mismo que las relaciones; luego también es ser relaciones. Concedido el antecedente, niego la consecuencia. Pues así como no vale que: las relaciones son lo mismo que los predicados absolutos, luego son predicados absolutos; tampoco vale aquel modo de razonar. La razón es que en el antecedente se toma en sentido puramente idéntico, pero en el consecuente en sentido cuasi adjetivo, denotativo y formal, que es más propio de los [predicados] absolutos como virtualmente distintos de los relativos. En cuanto a la confirmación, concedido el antecedente, niego la consecuencia por la razón dada aquí”.

virtual entre esencia y relaciones¹⁹. Mimbela recurre a una distinción un tanto barroca y por analogía: las relaciones son realmente **lo mismo** que los predicados absolutos (porque son la Deidad) pero **no son** predicados absolutos. La diferencia entre ser lo mismo y ser parece forzada en cuanto tal, pero Mimbela le da un giro lingüístico -diríamos- que la hace más aceptable: en el antecedente el objetante toma ambas expresiones como idénticas, pero en el consecuente no. En realidad ésta es la interpretación que Mimbela considera válida en la expresión del objetante, pero no es lo que quiso decir, sino al contrario, el objetante propone paridad denotativa en ambos casos.

Finalmente la quinta objeción²⁰ parte de la identificación -en el ámbito de lo divino- entre las personas (relaciones) y los predicados que pertenecen a la esencia física, por lo cual resulta lógica la inclusión. Mimbela recurre otra vez al giro lingüístico y sostiene que hay un pasaje de nivel lógico. Sin embargo es discutible la analogía que plantea el ejemplo, porque “las relaciones son realmente sabiduría, etc...” no es lo mismo que “el hombre es especie”; y si bien Mimbela da vuelta el ejemplo, subsiste a mi modo de ver el hecho de que la menor “sabiduría, etc., pertenecen a la esencia física de Dios” no puede equipararse a “el hombre es especie” como segundo-intencional. Con todo, puede considerarse una respuesta aceptable la apelación a que sabiduría, etc. son partes “formales” de la esencia física, si bien a costa de introducir una distinción que no se había planteado y que tampoco se fundamenta, aunque pueda ser tópicamente válida en cuanto doctrina común entre los teólogos.

¹⁹ La distinción virtual que propone Mimbela, en efecto, expresa identidad real y sólo distinción a los efectos de salvar las predicaciones contradictorias que deben aceptarse por fe (“el Padre es Dios”, “el Hijo es Dios”, “El Padre no es el Hijo”)

²⁰ 22, 129/43. “Objetas 5º, las relaciones son realmente sabiduría, omnipotencia, etc.; pero sabiduría, omnipotencia, etc., pertenece a la esencia física de Dios; luego también las relaciones. Concedidas las premisas, niego la consecuencia; que no vale por la variación de los supuestos, como varían en este silogismo: *el hombre es especie; pero Pedro es hombre; luego es especie*, en el cual el término “hombre” se toma segundo-intencionalmente en la mayor, pero primo-intencionalmente en la menor, por lo cual el silogismo no concluye. De este modo sucede en el silogismo presentado, en el cual en la mayor se habla en sentido real e idéntico, pero en la menor en sentido formal; porque la sabiduría, la omnipotencia, etc., son partes formales de la esencia física y por lo tanto no hay consecuencia”.

2.2. El tema en la disputación séptima

2.2.1. Contexto

La Disputación Séptima trata los atributos de Dios en general, en cuatro secciones. La Sección primera rechaza la teoría de la emanación de los atributos a partir de la esencia, con una conclusión negativa: “los atributos de Dios no emanan de [su] esencia” (50, 323/110), resolviendo a continuación algunas objeciones. La Sección Segunda trata la inclusión de los atributos y Mimbela expone su enseñanza nucleada en cuatro conclusiones. 1ª: cualquiera de los atributos, por su diferencia, incluye formalmente algunos conceptos trascendentes como Ente, Verdadero, Bueno y predicados como divino, perfecto, existente y similares (51v, 334/121), lo cual debe también entenderse de las relaciones (o sea. de las personas divinas): 2ª: la esencia de Dios, tanto física como metafísica, incluye formalmente todos los atributos (52, 335/122), tomando atributos por perfecciones absolutas necesarias; 3ª: cualquier atributo separadamente considerado no incluye formalmente toda la esencia de Dios (52, 336/123); 4ª: la esencia no incluye formalmente las relaciones, ni las relaciones incluyen la esencia (52, 337/124).

La Sección Tercera trata la distinción de los atributos entre sí y se desarrolla en cinco Sub-secciones. 1ª: rechaza la distinción de los Escotistas; 2ª: defiende la distinción virtual en Dios, exponiendo la segunda conclusión de la sección: entre las perfecciones divinas absolutas y relativas se da distinción virtual (54v, 356/143); 3ª: plantea si se da distinción virtual entre los predicados o atributos absolutos de Dios y concluye negativamente; 4ª: pregunta si los predicados libres se distinguen virtualmente de los necesarios, y responde también negativamente; 5ª: indaga si, puesta la distinción virtual, se dan precisiones objetivas, y responde también negativamente, solucionando algunas objeciones.

La Sección Cuarta y última trata sobre la trascendencia y la predicación de los atributos, exponiendo el tema a través de cuatro afirmaciones. 1ª: los predicados Omnipotencia, Sabiduría, Voluntad y otros que exigen la voluntad no son trascendentes (62v, 415/201). 2ª: la eternidad y la inmensidad no son trascendentes y por tanto no se puede decir “tres inmensos o eternos” sustantivamente, ni tres inmensidades y eternidades abstractamente (62v-63, 416/202): 3ª: no es trascendente la aseidad y ente necesario (63, 417/203); 4ª: existencia, ente, cosa, uno, verdadero, bueno, perfecto, quiddidad y otros similares son trascendentes, y por tanto se pueden admitir tres sustancias, incluso sustantivas y abstractamente tres existencias relativas

realmente distintas (63, 418/204). A partir de esto se explica cómo pueden predicarse los absolutos, conforme tres afirmaciones. 1ª: la esencia se predica de los atributos singulares, y un atributo se predica de otro al menos en sentido real (63,420/206); 2ª: la esencia adecuadamente tomada puede predicarse esencialmente de los atributos singulares, y formalmente, sea que los atributos se toman en concreto o en abstracto (63v, 421); 3ª: un atributo concretamente tomado se predica en sentido formal de otro (63v, 422)/208).

2.2.2. Los textos de Mimbela sobre las relaciones divinas

La primera referencia a nuestro tema se da en el contexto de la producción de los atributos y el rechazo de la emanación a partir de la esencia, concretamente al impugnar la doctrina de Esparza²¹. Este teólogo, en ese contexto, afirma que los predicados relativos existen en Dios como principio virtual, y entre la Deidad y los relativos hay subsistencia común no mutua y por eso las personas no se identifican con la Deidad en la predicación. Aunque Mimbela rechaza que esto pruebe la emanación propuesta por Esparza a partir de los relativos, acepta implícitamente la conexión de la subsistencia no mutua, pero no que se trate de un principio virtual. Al contrario, éste será un punto de disputa no negociable: no aceptar sino las distinciones virtuales imprescindibles y nunca en el sentido de que impliquen un sentido de principio (y por tanto de un principiado) en el seno de la divinidad. Es decir, que la producción intra-divina de las relaciones no puede expresarse por una categoría que implique dependencia.

El primero de los dos pasos más importantes sobre las relaciones divinas en esta disputación es la Sección 2ª sobre la inclusión de los atributos. Aquí se expone la

²¹ 50, 324/111. “Pero como en el P. Esparza, Libro 1º sobre Dios, cuestión 41, artículo 1º se presenta una nueva doctrina de la emanación de los atributos partir de la esencia, corresponde explicarla e impugnarla. Afirma pues que todos los [predicados] relativos existen en la Deidad como principio virtual, porque en la Deidad se dan tres en los cuales se puede encontrar razón de principio. En primer lugar es por sí [50v] o virtualmente indistinta de la aseidad. Además, la aseidad o divinidad es virtualmente distinta de los relativos. Finalmente, la Deidad conviene a la prioridad de los relativos en la subsistencia común no mutua, porque vale: “este predicado es paternidad; luego es Deidad”. Pero no vale: “este predicado -por ejemplo-filiación es Deidad, luego es paternidad”. A partir de los cuales concluye que estos tres constituyen la Deidad en ser principio virtual de los relativos; y la misma doctrina se puede aplicar a la esencia respecto a los atributos”.

conclusión más importante del profesor: la esencia no incluye formalmente las relaciones, ni las relaciones la esencia, contra tomistas y escotistas, y hace valer las conclusiones anteriores sobre la esencia divina, en especial porque la inclusión exigiría la distinción real, algo inaceptable²². Y además las personas se identificarían en la esencia y en las relaciones²³.

La inclusión (o no inclusión) se plantea también con respecto a tres aspectos: la predicación concreta y abstracta, a la inclusión formal y a la cognoscibilidad. En los tres casos el tema se expone a partir de objeciones. Con respecto a los concretos y abstractos²⁴, sostiene que las propiedades de Dios tomadas en concreto, es decir, las

²² 52, 337/124. “Sea la 4ª conclusión. La esencia no incluye formalmente las relaciones, ni las relaciones la esencia. Es contra los tomistas, y en cuanto a la segunda parte contra el Doctor Eximio y Ruiz. Ambas artes de la conclusión quedan probadas por lo dicho en la 2ª disputación sobre la esencia. Con todo, se prueba la segunda parte. En el Padre hay algo indistinto del Padre, que también es indistinto del hijo, luego la relación de paternidad excluye formalmente de sí aquello en lo que el Padre es indistinto del hijo, es decir, la esencia. [...] De la inclusión formal de la esencia en las relaciones se seguiría que las relaciones se distinguen realmente, y se distinguiría realmente la esencia. Arriaga discute esta amplia paridad”.

²³ 52, 338/125. “Se confirma 2º [1º]. Si las relaciones incluyeran formalmente la esencia se seguiría que las personas se identifican no solo en la naturaleza sino también en las relaciones. Se prueba: porque las personas se identifican en aquello que formalmente es la naturaleza; pero las personas mismas formalmente son naturaleza; luego. Se confirma 2º, en el hijo, alguna perfección es formalmente producida; luego la relación se distingue formalmente de la naturaleza. Se confirma 3º: Padre dice algo que no dice hijo; pero este algo no es la esencia que es común al Padre y al hijo; luego hay algo sobreañadido a la esencia que es común. La menor consta; pues el concepto de naturaleza es un concepto predicado común; en cambio el concepto de paternidad no lo es, lo que basta para la distinción formal, lo mismo que para la exclusión formal”.

²⁴ 52v, 339/126. “Objetas 1º. Santo Tomás, cuestión 33, dice que lo común de Dios se incluye en el concepto de los propios; pero la esencia es común; luego se incluye en las relaciones, nombre que se entiende como los más propios. Se confirma con él mismo al decir: los nombres concretos en Dios dicen lo mismo que los abstractos, pero de diverso modo: según el Padre, que es concreto, dice la esencia; luego también la paternidad, que es abstracto. Respondo: Santo Tomás, como se ve por el contexto, habla de las propiedades de Dios tomadas en concreto, es decir, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que sin duda incluyen la esencia. Con respecto a la confirmación, digo que es verdad que los concretos puramente lógicos, como son Ente y entidad existente, y existencia, dicen totalmente lo mismo que los abstractos, y de ellos habla el Santo Doctor en la confirmación aducida; en cambio no [habla]

de las tres personas individualmente consideradas, se incluyen en la esencia divina y en ese sentido interpreta la posición de Tomás de Aquino, quien no habla de los concretos y abstractos como físicos (Padre y paternidad)

La segunda cuestión²⁵ es la inclusión formal de las relaciones en Dios, lo que Mimbela niega, pero el objetante afirma sobre el principio -defendido por los Santos Padres- de que todo lo que está en Dios es esencialmente Dios; a lo cual responde con la distinción entre decirse formalmente e incluirse formalmente. Lo mismo vale para el argumento del objetante presentado lingüísticamente²⁶, es decir, como predicación: un atributo puede expresar formalmente la perfección de todos, pero eso no signifique que se defina por los demás, lo que además, es falso.

Finalmente, la tercera cuestión es la conexión entre conocimiento e inclusión y el argumento del contrario procede por analogía: el conocimiento perfecto de un atributo implica el de la esencia, y lo mismo vale para las relaciones. Mimbela responde con una distinción: es diferente conocer la esencia de Dios como término del conocimiento -lo cual concede- que como constitutivo formal de dicho conocimiento, lo que niega²⁷.

de los concretos y abstractos como físicos, como son Padre y paternidad. Por tanto, distinguida la mayor conforme a esta doctrina, y concedida la menor, niego la consecuencia”.

²⁵ 52v, 340/127. “Objetas 2º. Si la paternidad, por ejemplo, no incluyera formalmente la Deidad, ni fuera formalmente Dios por su propio concepto, y según los dichos de los Santos Padres, cualquier cosa que esté en Dios debe ser esencialmente Dios. [...] Concedido íntegramente el silogismo, niego la consecuencia [...] La razón es: para que cualquier relación y atributo sean formalmente ente por sí, increado, divino, es suficiente que de ese concepto también pueda existir y diga formalmente real identidad suya con cualquier predicado divino, lo que es verdad; pero para que incluya formalmente la Deidad no es necesario que se defina por ella, lo que es falso”.

²⁶ 52v, 341/128. “Objetas 3º. Cualquier atributo y relación es formalmente ente por sí, e infinito en todo género, como dije antes; luego expresa formalmente la infinitud en todo género; luego dice formalmente lo que la esencia dice, y en consecuencia cualquier atributo incluye formalmente todas las perfecciones divinas. Concedido el entimema, niego la consecuencia, porque para que la omnipotencia -por ejemplo- exprese formalmente la perfección de todos los atributos basta que haya formalmente real identidad suya con toda perfección divina, porque para esto tanto vale cuanto sea formalmente todas las perfecciones; también para que la omnipotencia misma incluya formalmente la Deidad u otras perfecciones, sería necesario que se definiera por ellas, lo que es falso”.

²⁷ 52v, 342/129. “Objetas 4º. El que conoce perfectamente la omnipotencia -por ejemplo- también conoce la esencia de Dios; luego porque se incluye en la omnipotencia. El mismo

El segundo paso importante es la Sección 3ª sobre la distinción de los atributos entre sí, muy amplia y dividida en cinco subsecciones.

La Subsección 1ª rechaza la distinción de los escotistas y en este contexto se introduce el tema como un elemento argumentativo. Los escotistas niegan la distinción virtual y aceptan la formal aduciendo la inseparabilidad de las perfecciones. Mimbela responde con el caso contrario de las relaciones, inseparables pero distintas²⁸.

Una precisión de Mimbela es importante y será reiterada en otros lugares del *Tractatus*; la distinción virtual entre la Deidad y las relaciones se distingue de la distinción formal de los escotistas en que ésta es una verdadera distinción a partir de la naturaleza de la cosa e implica que en la realidad uno no es el otro; pero la distinción virtual no es una verdadera distinción en el sentido de que no elimina ninguna identidad objetiva (54, 350/137). Por eso, es una distinción que no introduce diferencias reales ni formales, y su objetivo, como ya se dijo, es dar razón de las predicaciones contradictorias que deben aceptarse por fe. Diríamos entonces que es un recurso *ad hoc* que no modifica epistémicamente la doctrina de Dios uno.

La doctrina de Mimbela se completa con las precisiones formuladas al responder dos objeciones. La primera es que debe haber distinción formal en Dios porque la Deidad no es formalmente producida y la filiación sí. La respuesta de Mimbela es totalmente previsible: para explicarlo basta la distinción virtual porque —y ésta es la precisión— es extrínseca al objeto y sólo señala discrepancia en nuestros conceptos²⁹.

argumento puede hacerse con las relaciones. Distingo el antecedente: conoce la esencia de Dios como término de identidad, concedo; como radicado formalmente constitutivo de la omnipotencia o definidor de ella, niego el antecedente y la consecuencia. Así, quien conoce perfectamente al Padre, también conoce [53] al Hijo, porque el hijo se incluye en el Padre”.

²⁸ 53v, 349/136. “Si para fortalecer la doctrina [negar la distinción virtual y aceptar la distinción formal] se recurre a la inseparabilidad de estas perfecciones, en contra 1º, tres divinas personas no son sólo tres formalidades, sino también tres realidades, es decir, tres perfecciones realmente distintas; pero son inseparables, como la omnipotencia y la justicia; luego esto es señal de que esta inseparabilidad no se refiere a la razón de distinción formal”.

²⁹ 54, 351/133. “Objetas 1º. En la realidad la Deidad no es formalmente producida, y la filiación es formalmente producida; luego en la realidad la Deidad no es formalmente la filiación; por lo tanto se distinguen formalmente en la realidad. Se prueban ambas consecuencias: el conocimiento de la Deidad no expresa la filiación con la expresión de la

Otra precisión (al responder a la segunda objeción: misericordia y justicia no se distinguen realmente en Dios pero sí formalmente porque no castiga por misericordia) es que entre las perfecciones divinas no hay ninguna distinción porque sólo se refieren a la verificación de los contradictorios³⁰; es decir –y como lo sostendrá en la subsección siguiente- la aceptación de cualquier tipo de distinción debe ser siempre restringida a lo imprescindible para salvar la fe, principio que Mimbela reitera en numerosos pasos.

La subsección 2ª defiende argumentativamente en su segunda conclusión la distinción virtual entre las perfecciones divinas absolutas y relativas (las relaciones o procesiones) con los argumentos que ya se han adelantado: por principio debe negarse toda distinción divina porque va contra la absoluta simplicidad de Dios; por tanto, sólo deben admitirse aquellas distinciones imprescindibles y en el grado menor, es decir, que de ningún modo impliquen distinciones en la realidad. La menor distinción que salva lo exigido por la fe y da razón de las predicaciones contradictorias entre los relativos divinos es la distinción virtual, luego ella es la única a ser admitida³¹. Es que, retomando las críticas anteriores a la distinción por la

filiación. La Deidad prescinde formalmente de la filiación; luego si la Deidad no es producida formalmente en la realidad y la filiación es producida formalmente en la realidad, serán formalmente distintas en la realidad. El argumento prueba la distinción real de la filiación con respecto a la Deidad. Respondo negando la consecuencia, y del mismo modo la paridad común. La razón es que como la distinción de razón es puramente extrínseca al objeto, no se recusa entre los predicados divinos, porque a partir de ella no se deduce ninguna distinción objetiva, sino solamente una discrepancia en nuestros conceptos. Con el nombre de distinción formal por la naturaleza de la cosa se significa alguna discrepancia en el objeto, que como choca con la divina simplicidad, debe ser totalmente rechazada en Dios”.

³⁰ 54, 353/140. “Respondo explicando aquel antecedente: no son en cuanto al comunicarse, esto es, las relaciones de algún modo se distinguen realmente del comunicarse de la Deidad, lo niego; sin ninguna distinción se relacionan en cuanto a la verificación de las contradictorias como si se distinguieran realmente, concedo el antecedente y niego la consecuencia que, si probara algo, probaría la distinción real, pero como las relaciones comunican realmente, de lo cual solo se arguye que ahí haya distinción virtual, que es equivalencia de verdades [54v] distintas en cuanto al cometido de infringir contradictorias”.

³¹ 54v, 3456/143. “Sea la 2ª conclusión: entre las perfecciones divinas absolutas y relativas se da distinción virtual. Se prueba porque para verificar lo que enseña la fe acerca de esas perfecciones, no basta la distinción de sola razón, ni la distinción por la naturaliza de la cosa, como que ellas se verifican en sentido real absoluto, y aunque bastara, no se da, como veremos; luego se requiere la distinción virtual. Se prueba el antecedente en cuanto a la distinción de razón: porque antes de toda consideración de nuestro intelecto, es de fe que la

naturaleza de la cosa y la formal, ellas no sólo no son necesarias para salvar los contradictorios, sino que tampoco lo hacen correctamente, ya que de aceptar sus argumentos, debería concluirse que hay distinción real, lo que es inaceptable³².

Sin embargo, aun la distinción virtual no parece satisfacer a algunos teólogos jesuitas que intentan salvar las contradictorias sin recurrir a ninguna distinción. Mimbela discute largamente con Platel, quien niega la distinción virtual entre la Esencia y las relaciones negando que las llamadas “contradictorias” lo sean realmente porque no hay identidad de predicación³³. Mimbela acepta la primera afirmación de Platel: las proposiciones sobre la Trinidad no son propiamente contradictorias, pues de lo contrario el sistema sería inconsistente. El problema, estrictamente, que todos intentan resolver es cómo o porqué las proposiciones que afirman y niegan (con verdad) algo de un tercero no son contradictorias. Y en esto Mimbela considera que los argumentos de Platel, basados en la consideración del modo de predicar, no son adecuados, por exceso o por defecto. Por exceso porque si la Esencia se predicara como dice Platel la proposición “La Esencia es Hijo” no sería verdadera porque el nombre sería tomado en toda su realidad de las tres Personas (55v, 361/148). Y por defecto porque si la Esencia se toma en sentido contracto (expresando –por ejemplo- Padre) es v verdad decir “el Padre no es el Hijo” pero también puede significar que el Padre se distingue del Hijo no sólo por la

Esencia es el hijo, y el Padre realmente no es el Hijo. Además, la Esencia se comunica a las tres personas, y ninguna persona se comunica. Que la filiación es Deidad, y que no paternidad. Que la espiración pasiva es producida y que la deidad no es producida; pero como ésta se verifica realmente en la cosa, e independientemente de nuestros conceptos, las perfecciones absolutas y las relativas se distinguen más que formalmente por el modo de concebir; luego”.

³² Cf. 55, 357/144.

³³ 55, 358/145. “Nuestro Platel, en su *Sinopsis*, niega la distinción virtual entre la Esencia y las relaciones, e intenta salvar las que se llaman contradictorias sin esta distinción. Aporta muchos argumentos a su favor, que pueden reducirse a estas tres proposiciones: 1º: que estas proposiciones: *La Esencia es hijo*, *El Padre no es el hijo* no son contradictorias; 2ª que la razón por la cual no son contradictorias es que no predicán lo mismo de lo mismo realmente; 3ª que no predicán lo mismo de lo mismo adecuadamente, porque la Esencia absoluta, o lo que este término expresa no sólo es realmente Padre, sino también Hijo y Espíritu Santo, y así tomadas en sentido absoluto del mismo modo lo que realmente debe distinguirse realmente del Padre, que realmente no es el Hijo ni el Espíritu Santo, y de ese modo se toma en la primera proposición “La Esencia es hijo” y así es verdadera, porque la Esencia que realmente es Padre, Hijo y Espíritu Santo, es realmente Hijo”.

paternidad sino también por la naturaleza, lo que es falso (55v, 362/142). En síntesis, concluye Mimbela, no se puede afirmar que la Esencia se distingue de las relaciones del mismo modo que ellas se distinguen entre sí, sino de otro modo que es la distinción virtual³⁴.

Las objeciones a la doctrina de la distinción virtual se formulan, como es de suponer, desde las teorías de las distinciones formal y *ex natura rei*, y tienen una estructura argumentativa: aceptada la distinción virtual, se debe aceptar la formal (o incluso la real), o no se da la virtual; por lo tanto el proponente debe aceptar que se da **también** la formal y *ex natura rei*. En primer lugar que la propia distinción virtual implicaría la formal, porque lo que es verdad sobre la distinción de la Esencia y la paternidad –por ejemplo- es verdad no sólo virtualmente sino también formalmente (55v, 364/151, 1ª objeción). La solución de Mimbela es que si “formalmente” se refiere al conjunto “virtualmente distinta” lo acepta (56, 365/152 y 366/153); pero es claro que el objetante no lo interpreta así, por lo cual en realidad no hay una respuesta. Ni puede haberla porque los marcos teóricos de ambas posiciones son diversos, aunque cada una de las distinciones es un recurso teórico para explicar las predicaciones que aparecen como contradictorias, si se las considera en términos estrictamente lógicos.

En segundo lugar porque toda distinción, cualquiera sea, se configura como tal por la negación de alguna identidad, y eso es inevitable. Mimbela insiste en que la distinción virtual es negación de identidad, en efecto, pero no porque formalmente uno no sea el otro, sino en razón del modo como se verifican los contradictorios (56, 367/154).

En tercer lugar el objetante usa el argumento de Mimbela llevándolo a sus últimas consecuencias, dos de las cuales muestran contradicción. La primera

³⁴ 55v, 363/150. “Argumento así contra Platel: o la Esencia se distingue por el mismo modo por el cual la filiación se distingue de la paternidad, o no. No se puede afirmar lo primero, porque sería poner tanta distinción entre naturaleza y filiación cuanta se da entre filiación y paternidad; por lo cual, si de la filiación se dice verdaderamente que no es Padre, así también se diría que no es Deidad. Si lo segundo, es decir que la esencia no se distingue de la filiación, ni de la paternidad ni de la espiración, del modo que se distinguen las personas entre sí; luego se verificaría de las personas algo, es decir, que realmente se distinguen entre sí, que no se verifica de la Esencia. Y ésta es la distinción virtual que admitimos en Dios, para salvar aquellas proposiciones, cuya claridad no puede hacer relucir Platel ni otros”.

consecuencia es que había algo divino realmente distinto del constitutivo de la Deidad, porque algo realmente distinto de la paternidad, el Verbo, es divino (56, 368/155). La segunda es que se daría distinción virtual donde no la hay (no la admite el proponente) o bien ella no consiste en justificar los contradictorios³⁵. Las dos respuestas de Mimbela se apoyan en la distinción de los modos de predicar. En el primer caso: admite que algo divino se niega con verdad de la Deidad en sentido adjetivo o denegatorio, pero no sustantivo que -según Mimbela- es el sentido del oponente (56v, 370/157), aunque esto no queda muy claro; pero en todo caso se trata de una negación, aun cuando se discuta de qué tipo. En el segundo caso distingue entre el sentido idéntico y el denominativo y adjetivo³⁶, suponiendo que este último no es una predicación de identidad aun cuando se use el mismo verbo “es”. Estas distinciones *ad hoc*, como es claro no puede configurar un sistema lógico en el que la aplicación de cada una de ellas quede sistemáticamente establecida. Al hilo de la controversia, se usan o no se usan ciertas distinciones que pueden salvar argumentativamente la propia posición, pero no pueden derribar la del contrario. Esta situación es propia de la forma disputativa, que puede prolongarse indefinidamente y por eso cada autor la concluye donde le parece oportuno, como en este caso, comprendiendo que la cuestión en definitiva queda irresuelta.

En la Subsección 3ª, que plantea si se da distinción virtual entre los predicados absolutos de Dios y cuya conclusión es negativa (57, 372/159), vuelve a aparecer la justificación de la distinción virtual para las relaciones, como contraejemplo: no puede haber distinción virtual donde no hay distinción respecto a un tercero, como

³⁵ 56v, 369/156. “Secunda consecuencia, es decir, se da la distinción virtual donde no se da. [...] Se prueba la menor: en estas proposiciones “el constitutivo de la Deidad es realmente Verbo”, “El constitutivo de la Deidad no es realmente distinto del Padre y el Espíritu Santo”; luego también del Verbo -y realmente distinto del Padre y el Espíritu Santo- se verifican contradictorios; luego se concluye: o se da la distinción virtual donde no se da, o la distinción virtual no consiste en la capacidad para los contradictorios”.

³⁶ 56v, 371/158. “En cuanto a la segunda prueba, concedida la mayor, niego la menor. Para probarlo afirmo que estas proposiciones son verdaderas y no contradictorias, porque no tienen el mismo sentido. La segunda, sea *el constitutivo de la Deidad no es realmente distinto del Padre y el Espíritu Santo*, procede en sentido denominativo y adjetivo, la primera en cambio, es decir, *el constitutivo de la Deidad es realmente el Verbo*, procede en sentido puramente idéntico. Añádase que de aquellas proposiciones no puede inferirse [57] la distinción virtual entre el Verbo, y distinto del Padre, y el hijo realmente, sino entre el constitutivo de la Deidad y el Verbo realmente distinto del Padre y el Espíritu Santo, sino entre la naturaleza y el Verbo, distinción que es la conclusión”.

es el caso de las relaciones trinitarias, según se ha visto (57, 372/159). En primer lugar porque la oposición de contradictorios distingue realmente los extremos (el Padre del Hijo) y esto no sucede en el caso de los predicados divinos absolutos (57, 373/160). Segundo, porque los predicados contradictorios implican distinción real al menos mediata o en un tercero, en aquellos entre los cuales se verifican (57, 374/161). En las argumentaciones que siguen hay algunas precisiones nuevas. Una relación (por ejemplo la paternidad) no se identifica adecuadamente con la Esencia porque no se identifica con todo aquello con lo cual la Esencia se identifica (por ejemplo, la filiación) y esto implica que se salvan los contradictorios con los predicados identificados, lo que no sucede con los predicados absolutos (57v, 377/164).

Aquí vuelve a reafirmar nuestro profesor lo que podría llamarse “la navaja de Miombela”: las distinciones sólo pueden aceptarse restrictivamente, no siendo éste el caso, los predicados absolutos no se distinguen de ningún modo, y sólo se distinguen con la menor distinción (la virtual) los relativos³⁷. Sin embargo el oponente insiste en que sí se verifican contradictorios entre los predicados absolutos porque –vinculándolos a las relaciones– el Verbo procede por intelecto y no por voluntad y el Espíritu Santo a la inversa, conforme la doctrina cristiana que se remonta a los Santos Padres como Anastasio y Cirilo (58v, 385/172). La cuestión del origen de las procesiones no era pacífica entre los teólogos y Mimbela prefiere soslayarla, mediante una distinción que aclara el sentido aceptable de la afirmación del oponente: se verifica contradicción en sentido formal, pero no en sentido real (59, 386/173). Vale aquí lo dicho antes sobre las distinciones *ad hoc*. Mimbela incluye aún otra instancia del oponente: el Espíritu Santo de ningún modo es Hijo y si ambos fuesen producidos por el intelecto y la voluntad no habría razón para que uno fuera más Hijo que el otro. Otra vez Mimbela evita la controversia sobre las procesiones y considera que no es el lugar de tratarlo³⁸.

³⁷ 58, 379/166. “[...] A esta razón se suma otra más general: la distinción virtual no debe ser admitida sino por necesidad de la fe de admitir las contradictorias; pero la intelección y la volición necesarias de Dios no nos constriñen a admitir contradictorias en razón de la fe; luego no se distinguen”.

³⁸ 59, 387/174. “Insistes: la segunda persona de la Trinidad, en sentido real y formal es el Verbo y el Hijo; el Espíritu Santo en ningún sentido es Verbo ni Hijo; pero si ambos fueran producidos por el intelecto y la voluntad en sentido real absoluto, y si ambos recibieran la naturaleza del Padre, por fuera de su procesión formal, por la procesión ambos serían Verbo e Hijo, o al menos no habría razón por la cual uno más que otro fuese Verbo e Hijo; luego. Concedida la mayor, niego la menor, porque el Verbo no es Hijo porque proceda por intelecto

En la Subsección 4ª, que plantea si los predicados libres se distinguen virtualmente de los necesarios hay una breve referencia a las relaciones y la defensa de la distinción virtual: ella infiere el misterio de la Trinidad sin defectibilidad virtual, porque verifica las contradictorias, así la defectibilidad virtual salva el misterio de la libertad divina sin distinción virtual tomada de las contradictorias (60, 395/182).

La Subsección 5ª y última de esta tercera Sección, pregunta si puesta la distinción virtual se da precisión objetiva, lo que se niega. Hay aquí un complejo tratamiento del tema en relación al conocimiento, que si bien toma como referencia nuestro asunto, lo excede en muchos aspectos por lo cual me limitaré a una breve reseña de las conexiones temáticas más importantes. Mimbela afirma una distinción entre estas dos proposiciones verdaderas “la Esencia no es producida” y “la Filiación es producida” en cuanto al término del conocimiento porque la Esencia se conoce por su propio conocimiento, y la Filiación no se conoce por el conocimiento de la Esencia (60v, 400/187). Al hilo de las objeciones se precisa este criterio. A la 1ª objeción: si la Esencia objetiva no prescindiera de las relaciones, conocida ella se conocerían las relaciones, lo que sucede (61, 401/138), responde que efectivamente conocido Dios como uno no se conoce la Trinidad en sentido físico, pero sí se la conoce imperfectamente, es decir, no pudiendo dar razones de ella; y esto no es excepcional ni absurdo pues muchas veces conocemos cosas de las cuales no podemos dar razón o definir las (61, 402/189).

Sin embargo, es dudoso qué se alcanza exactamente en la predicación cuando se afirman algunas proposiciones verdaderas de la Deidad, como “la naturaleza se comunica” (refiriéndose al Padre, cuestión sobre la cual Mimbela registra una considerable discusión dentro de su propia escuela. Personalmente concede que la proposición se refiere a la paternidad, sea que indique que lo que se afirma de una perfección no se afirma de otra, o que se afirme de ambos y se verifique sólo de uno de los términos (61v, 407/173). Y en síntesis, debe decirse que como la paternidad

e intelección. Y esto es claro, porque en nosotros el amor, como especie impresa y hábito preceden a otros en cuanto al intelecto y sin embargo no son el Verbo. Por lo cual consta que la razón de Verbo, así como la de Hijo, no puede tomarse de que la segunda persona proceda por el intelecto, sino de otra razón, es decir, de un tal modo especial de proceder, modo que es la procesión misma o personalidad del Verbo. Pero en qué consiste este modo de proceder, por el cual el Verbo se constituye Hijo, es otro asunto”.

se identifica con la natura, es la natura y no la relación lo que se comunica (61v, 409/195).

Las últimas referencias a la problemática de las relaciones divinas se hallan en la Sección 4^a, referida a la trascendencia³⁹ y predicación de los atributos. Precisamente se trata de explicar por qué las relaciones no son trascendentes. El primer argumento es de autoridad; el Credo Atanasiano⁴⁰, cuya afirmación de tres personas pero no tres dioses se justifica argumentativamente a lo largo de la sección. En primer lugar acepta un cierto modo de hablar habitual de “tres sabios” o “tres omnipotentes”, en el sentido de “tres que tienen sabiduría y omnipotencia” porque no se multiplican las perfecciones absolutas sino las relativas, pero tomadas en otro sentido son falsas (62, 412/198).

Mimbela expone su doctrina en cuatro asertos: 1º: los predicados de omnipotencia, sabiduría, voluntad y otros que exigen la voluntad no son trascendentes, y en esto convienen todos (62v, 415/201); 2º: la eternidad y la inmensidad no son trascendentes, y por lo tanto no puede decirse tres inmensos, o sustantivamente eternos, ni tres inmensidades y eternidades en abstracto; es común a todos los Padres (62v/63, 416/202); 3º: la aseidad y el ser necesario no son trascendentes (63, 417/203)⁴¹; 4º: existencia, ente, cosa, uno, verdadero, perfecto,

³⁹ Mimbela explica aquí el sentido de este término: 62, 410/196. [...] “Considerada teológicamente, trascendencia significa un predicado difundido en todas las líneas de las perfecciones divinas, y no sólo en alguna comunicación física fundada en la identidad real; pero también como se multiplica en las perfecciones singulares. Por lo cual la dificultad consiste en que se conozca qué predicados absolutos se comunican así con las demás perfecciones, para la pluralidad de ellas y también en ella se multiplican, para que estas proposiciones sean verdaderas en sentido subjetivo”. Más adelante explica con cierta adhesión el criterio de Borrul: son predicados trascendentes aquellos cuya multiplicación es inevitable; en cambio los demás a los cuales se niega la multiplicación, no son trascendentes, a lo que añade la regla general de no dar por discernidos estos predicados, sino dice- que deben ser inferidos por una razón especial de los predicados. Pero disiente en cuanto a la determinación de los predicados trascendentes (62v, 413/199 y 414/200).

⁴⁰ 62, 411/197. “En el Símbolo Atanasiano tenemos: ‘Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, y sin embargo no tres dioses sino que es un solo Dios’. Pues la Deidad se comunica físicamente a los tres, pero se comunica en sentido lógico, esto no significa que se multiplique en ellos [...]”.

⁴¹ Precisa aquí el sentido: “La razón es que estos predicados pueden entenderse coherentemente en el Credo, en las palabras ‘Increado el Padre, increado el Hijo, increado el

quidad y otras semejantes son trascendentes, y por tanto se pueden admitir tres subsistentes, incluso sustantivamente, y en sentido abstracto tres existencias relativas realmente distintas (63, 418/204).

En cuanto a la predicación mutua de los atributos, hay una regla general: la Esencia se predica de los atributos y cada uno de ellos de los otros, al menos en sentido real (420/206) y por lo tanto es válido decir “la justicia es misericordia” y “la Esencia es filiación” con la restricción expuesta por Suárez: lo que puede predicarse en el contexto de Dios uno no es igual con las relaciones, por eso la paternidad no puede predicarse de la filiación o a la inversa.

3. Discusión y final

Debemos ahora sintetizar la doctrina expuesta en función de los cuatro ejes anotados al comienzo: 1) la concepción de las relaciones divinas como atributos divinos; 2) la analogía de soluciones en ambos casos; 3) la consideración de la diversa clase de atributos y dentro de ellos, a cuál corresponderían análogamente las relaciones divinas; 4) el límite de la explicación racional (filosófico-teológica) de las procesiones, dentro del marco del *mysterium Trinitatis*.

Con respecto al primer punto, la consideración de las relaciones como atributos parece coherente con el criterio teórico de un Tratado de Dios Uno, porque en ese marco y conforme a la tradición escolástica compartida, hay tres ejes temáticos: existencia, esencia y atributos. No correspondiendo a los dos primeros, sólo cuadra el tercero. Por otra parte, también dentro del marco de dicho tratado, los atributos se consideran perfecciones, lo que también es coherente en el sentido de que todo lo que se diga de Dios debe ser una perfección.

Sin embargo este planteo supone dos asunciones al menos problemáticas. La primera, considerar “relaciones” a lo que técnicamente la teología de la Trinidad llama “procesiones” término que designa el proceso por el cual se producen (aunque esta palabra también es impropia) el Hijo y el Espíritu Santo. Esta terminología supone una profunda transformación del concepto filosófico de relación, que ya había adelantado Escoto al hablar de las relaciones subsistentes para designar a las

Espíritu Santo; no tres increados, sino un increado’. La palabra ‘increado’ se entiende como ente por sí y ente necesario” (ibíd.).

personas divinas. Está claro que el problema aparece porque el otro concepto más o menos conexo, el de sustancia, no puede ser aplicado a las personas porque implicaría hablar de tres sustancias divinas, y en cuanto sustancia se entiende como naturaleza, se llegaría al triteísmo. Pero, como se ha visto, esta categoría conceptual ha sido resignificada de tal modo que ha perdido la mayor parte (si no todo) el significado filosófico del concepto, por lo cual casi nada de lo que se dice en filosofía sobre la categoría relación resulta aplicable. Tal vez lo único que se salva es la existencia de los términos y el fundamento, sólo que jugando de modo completamente diferente, porque la Esencia divina no es propiamente fundamento de la relación paternidad o filiación en el sentido de los fundamentos de las relaciones filosóficamente consideradas.

La segunda asunción es considerar las relaciones como predicados y por tanto como perfecciones, o que también tiene sus dificultades, pues resulta por lo menos extraño considerar que ser Hijo es una perfección de Dios como ser justo. Precisamente por eso en este tratado se hace un doble sistema teórico de atributos, resultando la compleja clasificación que se ha mencionado al comienzo. En mi concepto, la opción de lograr un sistema que incluya Dios Uno y Dios Trino conduce a este necesario reduccionismo.

El segundo eje problemático, que se deriva de lo anterior, es la necesidad de lograr un tratamiento análogo de los atributos absolutos y relativos, lo cual sólo se logra a medias, como se ha visto. Las causas de esta deficiente analogía son, a mi modo de ver, principalmente dos: la primera, que mientras los predicados absolutos pueden explicarse para la Deidad a partir de las construcciones metafísicas con las salvedades relativas a la predicación eminential e infinita, esto no es posible para las relaciones. La segunda es que mientras los predicados absolutos y en general las perfecciones, entendidas como “nombres de Dios” tienen una base bíblica diríamos débil, que admite una exégesis metafórica y han sido desarrollados en el marco de una teología simbólica (por ejemplo en Dionisio y sus continuadores medievales), las personas divinas no son “nombres divinos” y su consideración como “atributos” debe ser mediada por una construcción puramente teórica (como es la teología escolástica) pero al mismo tiempo compatible con los textos bíblicos que deben ser entendidos en sentido literal, con consideración además de los documentos dogmáticos y de las autoridades eclesíásticas patrísticas y monacales.

El tercer eje, como es claro, ya ha sido, se deriva del primero. Hay que decir que la construcción de Mimbela soslaya el problema de ubicar sistemáticamente las

perfecciones relativas, y de hecho no tienen un lugar sistemático en su clasificación. Podríamos decir que las relaciones divinas son presentadas transversalmente, como un eje diferente. Esta estrategia, que en la redacción determina su aparición recurrente pero nunca tratándolas unitaria y sistemáticamente, tiene sin duda la ventaja de no comprometer anticipadamente cuestiones en definitiva ajenas al tratado de Dios Trino, que no se ocupa en directo de las perfecciones de la Deidad, lo cual constituye sin duda una fortaleza de la opción. Pero su debilidad es que –por la misma razón– tampoco aporta al tema trinitario una construcción realmente útil para la consideración de las procesiones como personas de una misma esencia, que es el punto central de este dogma básico del Cristianismo.

Finalmente, parece también claro que en todo este tratamiento (y lo mismo sucede con los teólogos escolásticos de doctrina ortodoxa) hay que lograr un delicado equilibrio entre la exposición justificatoria del dogma y la salvaguarda de su misterio. Desde los primeros pasos de la teología sistemática, un punto estaba claro: la exposición teórica de los misterios de la fe no puede –ni debe– pretender una argumentación probatoria, pues dejarían de ser misterios; pero sí debe justificar la racionalidad de dichas creencias místicas, en el sentido de que no son absurdas. Es decir, debe demostrar (en sentido fuerte, si es posible) que **no** hay razones determinantes en contra. Este principio dará lugar a la hoy llamada Teología Fundamental, antes conocida como Apologética. Es en este marco que se unifican los tratamientos para ambos tratados, aprovechando las construcciones metafísicas y teológico-naturales de los tratados sobre la existencia, esencia y atributos de Dios en cuanto uno. En ese sentido puede decirse que Mimbela recoge esta concepción heredada sobre la presentación argumentativa de los dogmas de fe, y por eso las relaciones divinas, no siendo tema específico del tratado, ni tampoco objeto de una parte sistemática suya, ocupan en él un lugar central.

Recibido: 30/04/2016
Aceptado: 01/06/2016

**Las procesiones divinas:
estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial**

Celina A. Lértora Mendoza

Resumen. Desde el siglo XIII al XVII la doctrina de las relaciones divinas se desarrolla, se amplifica y finalmente se estandariza en un número limitado, aunque considerable, de soluciones que ya desde el siglo XVI pueden considerarse irreconciliables, y sin que aumenten en forma significativa los nuevos argumentos. Pero sin duda la última etapa de las controversias muestra el método disputativo teológico en su máximo esplendor, y también el máximo esfuerzo por hacer uso de conceptos y argumentos filosóficos para aplicarlos analógicamente, marcando en forma estricta la posibilidad y los límites del lenguaje filosófico aplicado a la teología.

Este *corpus*, elaborado en Europa, se transmite rápidamente a América, donde encontramos numerosos testimonios de las controversias teológicas *De Deo*. Se presentará un caso que puede considerarse paradigmático tanto del *status quaestionis* final como de la *translatio* americana. Del profesor neogranadino Mateo de Mimbela se conserva un tratado *De divina essentia et attributis* en un Ms colombiano. Puede considerarse que representa el estado final de las discusiones de la primera y segunda escolástica sobre el tema, expuesto con profusa mención de las líneas disputativas: el tomismo, el escotismo y las variantes dentro del grupo jesuita.

Palabras clave: teología sistemática – segunda escolástica – relaciones divinas – escuela jesuita – Mateo de Mimbela.

**The divine processions:
state of the subject in the late seventeenth century in a colonial text**

Celina A. Lértora Mendoza

Abstract. From the thirteenth to the seventeenth century, the doctrine of divine relations is developed, amplified and finally standardized in a limited, though considerable, number of solutions that, since the sixteenth century, can be considered irreconcilable, and without significantly increasing the new arguments. But without a doubt the last stage of the controversies shows the theological disputative method in its maximum splendor, and also the maximum effort to make use of philosophical concepts and arguments to apply them analogically, marking in strict form the possibility and the limits of the philosophical language applied to theology.

This *corpus*, made in Europe, is quickly transmitted to America, where we find numerous testimonies of *De Deo* controversies. A case that can be considered paradigmatic of both the final *quaestionis* status and the American *translatio* will be presented. From the neogranadino teacher Mateo de Mimbela a treaty *De divina essentia et attributis* is preserved in a Colombian Ms. It can be considered that it represents the final state of the discussions of the first and second scholastic on the subject, exposed with profuse mention of the disputative lines: Thomism, Scotism and variants within the Jesuit group.

Keywords: systematic theology - second scholasticism - divine relations - Jesuit school - Mateo de Mimbela.

**El tema de Dios antes y ahora:
Xavier Zubiri y la existencia religada**

Dulce María Santiago

Introducción

Si bien la reflexión sobre Dios es tan antigua como el pensamiento humano y podemos encontrar esta temática en la primitiva filosofía griega, la manera de abordar el problema ha ido variando a través de la historia: ubicado en el grado más alto de la reflexión metafísica, en la Teodicea, durante la filosofía clásica cristiana dio lugar a las tradicionales “pruebas” de la existencia de Dios, como bien decía San Pablo en Romanos I.

Tenemos de este modo las famosas “cinco vías de Santo Tomás” que nos llevan desde el mundo de las cosas creadas al Ser Increado –Dios– como **Causa** del mundo. Es una argumentación *a posteriori*, del efecto a la causa.

Pero además es posible otra manera de llegar a Dios: La vía apriorística del “argumento ontológico” que “desde San Anselmo hasta Brentano”¹ pretende demostrar su existencia partiendo de la *idea* que el hombre tiene de él. Esta vía recogida por Descartes y Leibniz –entre otros- ha sido el recurso preferido por el pensamiento moderno en general: la idea de Dios (Ser perfecto, posible) implica la necesidad de la existencia, si no, no sería Dios. Y aunque Kant ataca el argumento ontológico en su *Crítica a la razón pura*, Dios sigue presente, se tiene la certeza de que Dios existe, aunque no sea posible una demostración racional, una teología; Dios está...

Así, Dios deja de ser objeto de la razón y el tema de Dios va desapareciendo de la filosofía dando lugar a lo que Martín Buber llama la *ausencia de Dios*. El problema de Dios es alejado del pensamiento filosófico. También Julián Marías

¹ Julián Marías, *El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo*. En *San Anselmo y el insensato y otros estudios de Teología*, Madrid, Revista de Occidente, 1944. p. 77.

habla del “olvido del tema de Dios”² en la filosofía actual: Negado en el positivismo, ignorado en el neokantismo; en la filosofía de la vida, Nietzsche sólo constata su muerte. La fenomenología también elude el tema. Apenas Max Scheler y Ortega –en *Dios a la vista*– atisban el problema. Heidegger tampoco lo explicita. Por eso, Julián Marías denomina a esta situación “**inminencia eludida** del problema de Dios”³ y sentencia que: “La suerte intelectual de nuestra filosofía, y en suma su verdad, se cifran en su modo de enfrentarse con el problema de Dios”⁴. A pesar de esta valoración del panorama espiritual reconoce que el único intento de abordar el problema es el espléndido ensayo de su maestro Zubiri titulado *En torno al problema de Dios* publicado en 1935 en la Revista de Occidente. Según Marías “es lo más importante que ha dicho la filosofía acerca del problema de Dios, desde Gatry hasta hoy”⁵.

El pensamiento de Xavier Zubiri

Considerado por sus pares el último gran metafísico, Zubiri (1898-1983) pretendió hacer filosofía con toda la profundidad y el rigor que le fueron posibles, pero “a la altura de los tiempos”. Por ello, según él, los avances del saber científico no podían quedar excluidos del filosofar, la filosofía tenía que hacerse cargo de los desafíos que la ciencia le planteaba (*Nuestra situación intelectual*).

Pero, como esa realidad es jerárquica, estratificada, evita el reduccionismo materialista del cientificismo: considera un error pensar que las estructuras trascendentales del ser penden sólo de la estructura de los electrones o de la materia inanimada. No es lo mismo la estructura dinámica de los fenómenos físicos, que la estructura dinámica de un ser vivo, o de una persona humana y mucho menos del conjunto entero de la historia y de la sociedad humana.

Zubiri pretende hacer una filosofía radical, que busca solucionar problemas *reales*. Se opone a hacer filosofía basándose en la autoridad; por eso, José Gaos decía que Zubiri no era discípulo de nadie aunque había recibido distintas

² Ob. cit. p. 83.

³ Ob. cit. p. 87.

⁴ Ob. cit. p. 88.

⁵ Ob. cit. p. 109.

influencias: el tomismo, el realismo crítico de Lovaina, el racio-vitalismo de Ortega, la fenomenología de Husserl la ontología de Heidegger, el realismo aristotélico.

Fue Heidegger quien le reveló la importancia fundamental de los filósofos griegos, particularmente de Aristóteles. El interés de Heidegger por Aristóteles se remontaba a 1907, cuando le regalaron una obra sobre un curso de Franz Brentano de 1862: *La significación múltiple del ser en Aristóteles*. Esta obra despertó en Heidegger un perpetuo interés por el Estagirita y por el tema del **ser**.

Zubiri procuró superar al “maestro del pensar” alemán con Aristóteles. Según Zubiri, para Aristóteles entender es sentir, es la vía de acceso a la realidad, por tanto la realidad se siente. Considera que la intelección humana es formalmente mera actualización de la realidad en la **inteligencia sentiente**.

Para Zubiri hay en el hombre una apertura a la realidad que no sólo se le actualiza en la inteligencia sentiente, sino que además se le impone: El poder de lo real lo religa a la realidad. La religación es un dato primario que surge de la realidad misma. A este poder lo llama deidad, no es Dios, sino la realidad en tanto religante. Este poder de lo real apunta al fundamento de la deidad. La religación no se agota ahí, sino que lanza a la persona a la búsqueda del fundamento de lo real, a la Realidad Absoluta que es Dios.

El tema de Dios

Es un tema de la edad temprana de Zubiri y su primer trabajo lo constituye *En torno al problema de Dios* (1935), publicado en su libro *Naturaleza, Historia, Dios* (1944). Zubiri **vivió** en torno al problema de Dios. El problema de Dios y las religiones han sido temas que lo preocuparon durante toda su vida. Su aporte fundamental al tema es el concepto de **religación**. Además, Dios constituye un problema para la cultura europea de su época. Después de Nietzsche ¿Cómo es posible pensar filosóficamente el problema de Dios?

En este sentido, su ensayo constituye una reflexión *renovada* sobre un tema antiguo: Zubiri ubica su objeto de análisis no en Dios en si mismo sino en “la posibilidad filosófica del problema de Dios”⁶. Si bien el tema tiene su historia (Las

⁶ Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1978. p. 363.

vías de Santo Tomás, el argumento ontológico de San Anselmo, etc.), para nuestro autor el problema de Dios no se reduce a las “pruebas” sino que “el problema surge más bien cuando se pone en claro el **supuesto** de toda “demostración”, lo mismo que toda “negación”, o incluso de todo “sentimiento” de la existencia de Dios”⁷.

A continuación establece una analogía con el problema del mundo “exterior” – negado por el idealismo, afirmado por un razonamiento en el realismo “crítico” y por una evidencia en el realismo “ingenuo”– que constituye no sólo un *hecho* y un *hecho* que se añade a otros hechos de conciencia, porque “la exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano”⁸ que sin las cosas no sería nada ya que el hombre está en el mundo y está “abierto” a las cosas. Por tanto, el mundo es un *constitutivum formale* y, por tanto, “un *necessarium* del ser del hombre en cuanto tal”⁹.

La cuestión del mundo remite a la cuestión de Dios: “Si hay Dios, lo habrá “además” de estas cosas substantes”¹⁰. Pero si no es un hecho evidente –como en el ontologismo de Rosmini o en idealismo hegeliano– habrá que averiguar primero “cuál sea el *organon* primario para llegar a Dios: el conocimiento o el sentimiento”¹¹. Y así la cuestión de Dios se retrotrae a la cuestión acerca del hombre”¹² y se plantea el tema de Dios en una dimensión humana.

Mientras que para Heidegger el hombre se encontraba “arrojado” en el mundo, para Zubiri “el hombre se encuentra implantado en el ser”¹³. Pero el hombre no se reduce a su existencia, a su vivir, no es sólo su vida, su existir, por eso dice citando a los teólogos escolásticos que “no es lo mismo “naturaleza” y “supuesto” y especialmente naturaleza y persona, aún entendiendo por naturaleza la naturaleza singular”¹⁴. Es la persona la que se encuentra implantada en el ser “para realizarse”¹⁵. Y esa realización del hombre que es persona consiste en un vivir **con**

⁷ Ob. cit. p. 364.

⁸ Ob. cit. p. 365

⁹ Ob. cit. p. 366

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*

¹² Ob. cit. p. 367.

¹³ Ob. cit. p. 369

¹⁴ *Ibi.*

¹⁵ Ob. cit. p. 370.

las cosas, **con** los demás y **con** nosotros mismos. Por ello, “el “con” designa uno de los caracteres ontológicos formales de la persona humana en cuanto tal, y, en su virtud, la vida de todo ser humano es, constitutivamente, “personal”¹⁶. Es una forma heideggeriana de expresar una materia de la filosofía clásica escolástica, moldes nuevos en contenidos viejos... Así vincula lo actual con lo clásico del pensamiento.

Según Zubiri, el “estar implantado en el ser” implica para el hombre una serie de consecuencias que son las siguientes: poder realizarse como persona; haber sido “enviado a la existencia”, lo cual conlleva una “misión”, que es la que “lo impulsa a vivir” y en lo cual “se apoya” y, ese apoyo “es lo que lo hacer ser”; por tanto, estamos atados a la vida, sin embargo, no es la vida la que nos ata. El hombre tiene que “hacer cosas” y tiene que “hacerse”. Entonces, “estamos obligados a existir porque previamente estamos **religados** a lo que nos hace existir. Este vínculo ontológico del ser humano es “religación”¹⁷. Ésta es la que nos ata al Fundamento. La existencia humana se encuentra así religada por su raíz. La religación es, entonces, una dimensión formalmente constitutiva de la existencia humana pero es también “el supuesto ontológico de toda revelación”¹⁸. Esta religación no pertenece a la naturaleza del hombre, sino a su **persona**.

Por eso, para nuestro pensador, la religión no es sentimiento, ni conocimiento, ni acto de obediencia, sino que es la “actualización del ser religado del hombre”¹⁹ y Dios es “aquello a que estamos religados en nuestro ser entero”²⁰. Por eso dice que “en la religación estamos “fundados” y la deidad es “lo fundante” en cuanto tal. Inclusive –agrega– el intento de negar toda realidad a lo fundante (ateísmo) es metafísicamente imposible en el ámbito de la deidad: el ateísmo es una posición negativa de la deidad”²¹.

Dios es, pues, “*ens fundamentale* o fundamentante, y la primera nota que lo caracteriza:”el atributo primario, quad nos, de la divinidad, es la fundamentalidad”²².

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ob cit.* p. 372.

¹⁸ *Ob. cit.* p. 374.

¹⁹ *Ob cit.* p. 374.

²⁰ *Ob. cit.* p. 375.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibid.*

Por eso, para Zubiri, “el problema de Dios es el problema de la religación”²³. Según esta conclusión, no hay una “facultad” que nos lleve a Dios: no hay un conocimiento puro de Dios, ni experiencia posible de Él, ni tampoco podemos hablar de un “método” para llegar a Dios, ni se puede –en rigor– hablar de una “relación” con Dios. Dice Zubiri: “no se trata de ningún **acto**, sino del **ser** del hombre”²⁴.

A continuación el filósofo español plantea la cuestión de Dios y el problema del *Ser*, para lo cual explicita que, por una parte, hay cosas (entes) que es lo que hay, y, por otra, hay lo que hace que haya cosas o entes (*ratio entis*)²⁵. El punto de partida lo constituye el “es” de las cosas para llegar a la existencia humana: “el entendimiento se encuentra no sólo con que “hay” cosas, sino también con eso otro que “hay”, lo que religa y fundamenta la existencia: Dios”²⁶. Dios no es lo que hay, sino lo que hace que haya algo. Por eso firma que “Dios está allende el ser”²⁷, ya que comprenderlo sería alojarlo en el ser. Sabemos así que hay Dios pero no lo conocemos, éste es ya un problema teológico.

La religación también le confiere al hombre su libertad: “No hay “libertad” sin “fundamento”²⁸ porque Dios no es un límite para la libertad humana sino que Él le confiere su libertad, el uso efectivo de esa libertad, su posibilidad de liberación de las cosas y lo que lo constituye como ser fundamentado: “En su primaria religación, el hombre cobra su libertad, su “relativo ser absoluto”²⁹.

Finalmente, Zubiri se pregunta por el fenómeno de ateísmo: ¿Qué es lo que lo hace posible? Su respuesta es: “El problema estará no en **descubrir** a Dios, sino en la posibilidad de **encubrirlo**”³⁰.

²³ Ob. cit. p. 376.

²⁴ Ob. cit. p. 378

²⁵ Zubiri aclara al pie de página: “Entiendo aquí por *ratio* algo anterior al concepto: es lo que da pie para formar el concepto en cuestión. En cierto modo podría, de momento, tomarse como equivalente de “sentido”. Preferiría, sin embargo llamarle idea, siempre que se distinga del concepto. El concepto es la noción que elaboramos al considerar la cosa dentro de una cierta *ratio*, sentido o idea”. Ob. cit. p. 382.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Ob. cit. p. 383.

²⁸ Ob. cit. p. 388.

²⁹ Ob. cit. p. 389.

³⁰ Ob. cit. p. 391.

El Ateísmo

Como existe la “posibilidad ontológica de “olvidar” la religación”³¹ –afirma Zubiri– como consecuencia se pierde la **fundamentalidad** de la existencia. Nuestro filósofo describe esta situación como una incapacidad del hombre para realizarse como persona. Esto ocurre, a su juicio, “en la medida en que se está disuelto en la complicación de la vida, se está próximo a sentirse desligado y a identificar su ser con su vida”. Por eso la existencia que se siente desligada es una existencia *atea*, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma”³². Entonces la posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado o desfundamentado. Y esto tiene en el fondo su motivo en lo que, siguiendo a San Juan, llama la soberbia de la vida: “El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo”³³. Éste se origina así en una actitud radicalmente vitalista: la vida que se basta a sí misma, que no se fundamenta sino en sí misma, es un “endiosamiento de la vida”³⁴. Podemos encontrar en este análisis de Zubiri mucha semejanza con la visión de San Anselmo sobre el insensato. Y esta época –nuestra época- es un “tiempo de ateísmo, es una época soberbia de su propio éxito”³⁵. Para Zubiri, entonces, ésta no es una época de crisis de las religiones, sino un problema de religión-irreligión, “época de la crisis de la intimidad”³⁶.

Pero como el hombre no puede carecer de un apoyo, lo busca en otro lado: la filosofía se convierte en un sustituto del verdadero fundamento, por eso la filosofía se ha convertido hoy en la religión del ateo, por ello: “En el fondo de gran parte de la Filosofía actual yace un subrepticio endiosamiento de la existencia”³⁷, sin embargo, Zubiri augura que llegará un momento en que el hombre “despierte como de un sueño encontrándose en Dios y cayendo en la cuenta de que su ateísmo no ha hecho sino estar en Dios”³⁸. Hace notar de este modo el **olvido** de la Filosofía actual que pasa por alto esta “religación” del hombre con su fundamento.

³¹ *Ibíd.*

³² *Ob. cit.* p. 392.

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ob. cit.* p. 394.

³⁶ *Ob. cit.* p. 395.

³⁷ *Ob. cit.* p. 395.

³⁸ *Ibíd.*

A modo de conclusión

Una posible interpretación conclusiva sobre este extraordinario ensayo de Zubiri, que ha sido considerado como un disparador del tema de Dios en el pensamiento filosófico contemporáneo, ya que ha regresado a Dios a la reflexión filosófica después de haber sido abandonado progresivamente a partir de la modernidad, nos permite preguntar por qué Zubiri habla de *Fundamento* o de *Fundamentación* y no de *Causa* ni de *Causalidad* como el pensamiento de la tradición antigua y medieval. Si nos atenemos a un clásico del léxico filosófico, el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora. Dice:

“El término ‘fundamento’ es usado en varios sentidos: como *principio* de algo, como *razón* de una realidad, inclusive como *mostración del origen* de una entidad determinada. Conviene, pues, cada vez que se utiliza dicha expresión, señalar previamente su significado principal y, si es necesario, sus significados secundarios. Lo más frecuente es utilizar el término “fundamento” en el sentido de “principio” y como designando algo distinto del origen... a veces, se distingue entre el fundamento material o real y el fundamento lógico o formal... material o real correspondería a la idea de causa, y el fundamento formal a la idea de razón. En los últimos tiempos ha sido frecuente utilizar el vocablo “fundamento” como expresión del principio que podría abarcar todos los principios particulares... Así, el fundamento puede designar *lo primero* a partir de lo cual toda existencia es fundamental”³⁹.

En cuanto al término **causa**, Ferrater Mora precisa:

“Causa significa originariamente aquella forma de ser por la cual se plantea un requerimiento a una cosa y se la hace objeto de acusación. Lo acusado es así el efecto de un agente causante, responsable de la transformación a que ha sido sometido”⁴⁰.

Y agrega luego refiriéndose a la causalidad aristotélico-escolástica: “Ésta era principalmente una causalidad ontológica y no, como lo fue luego, una causalidad física. Pues mientras la última se limita a dar razón de variaciones y de

³⁹ José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Bs. As., Ed. Sudamericana, 1958. p. 571.

⁴⁰ Ob. cit. p. 212.

desplazamientos, la primera pretende dar razón de las cosas mismas y concebir el ser de las cosas... Es, pues, comprensible que, como indica X. Zubiri, “no solamente no es la idea de causa la que dio origen a la ciencia moderna, sin que ésta tuvo su origen en el exquisito cuidado con que eliminó aquella” –y agrega Ferrater Mora– “de tal modo que si en la época moderna la física ha ofrecido casi enteramente el mencionado carácter, la metafísica no ha podido desconocer el sentido ontológico de la causa”⁴¹.

Conviene recordar, por su parte, que Xavier Zubiri había estudiado Física en Berlín (Alemania) entre 1929 y 1930 y se contactó con los grandes físicos Einstein y Max Plank, entre otros.

Y, por lo tanto conocía el tema y el problema de buena fuente. Por su parte, James Murphy sostiene en la Introducción a la obra de Max Plank *¿A dónde va la ciencia?*:

“Plank puede aducir, y así lo hace Einstein, que no es el principio de causalidad como tal lo que se derrumba en la física moderna, sino más bien su fórmula tradicional. El principio de causalidad es una cosa, pero la forma como ha sido formulado por Aristóteles y los escolásticos, por Newton y por Kant, es otra. Aplicada a los acontecimientos naturales, sea en la esfera de la psiquis, sea en la material, la fórmula tradicional debe ser considerada como tosca y prematura”⁴².

Podríamos afirmar, en base a estas consideraciones, que muy probablemente Zubiri haya optado por eludir el término **causa**, o bien el de **causalidad** para referirse al tema de Dios y que, a fin de evitar equívocos, haya preferido hablar de **Fundamento** y de **fundamentalidad**.

Recibido 20/04/2016
Aceptado: 01/06/2016

⁴¹ Ob. cit. p. 213.

⁴² Max Plank, *¿A dónde va la ciencia?*, Bs. As. Ed. Losada, 1941. p. 30

**El tema de Dios antes y ahora:
Xavier Zubiri y la existencia religada**

Dulce María Santiago

Resumen-El problema de Dios no ha sido considerado de una manera unívoca a través del tiempo. En esta reflexión no sólo han variado las respuestas, sino también los planteos del problema, cuyo objeto –Dios– es en sí mismo problemático, ya que no es objeto de experiencia en sentido estricto. Las llamadas “pruebas” de la existencia de Dios, tanto las *a posteriori*, como las de Santo Tomás, como las *a priori*, como el argumento ontológico de San Anselmo, son propias de la época medieval.

El tema adquiere una dimensión nueva en la filosofía contemporánea: el filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983) lo retrotrae al tema del hombre. Parafraseando a Heidegger, Zubiri sostiene que la existencia humana no está “arrojada” en el mundo, sino que se encuentra “religada” por su raíz. La religión es, por ello, una dimensión constitutiva formalmente de la existencia humana y a lo que estamos religados lo llamamos Dios. Este es el supuesto fundamental, según el autor, para plantear el tema de Dios en la filosofía actual.

Palabras clave: Dios – religación – existencia religada – fundamento – causa.

**The theme of God before and now:
Xavier Zubiri and the religated existence**

Dulce María Santiago

Abstract. The problem of God has not been considered univocally through time. In this reflection, not only the answers have varied, but also the problem posed, whose object-God-is itself problematic, since it is not the object of experience in the strict sense. The so-called “proofs” of the existence of God, both *a posteriori*, as those of Santo Tomás, as *a priori*, as the ontological argument of San Anselmo, are typical of the medieval era.

The theme acquires a new dimension in contemporary philosophy: the Spanish philosopher Xavier Zubiri (1898-1983) brings it back to the subject of man. To paraphrase Heidegger, Zubiri argues that human existence is not "thrown" into the world, but that it is “rooted” by its root. Religion is, therefore, a formally constitutive dimension of human existence and what we are called we call God. This is the fundamental assumption, according to the author, to raise the theme of God in current philosophy.

Keywords: God - religation - religated existence - foundation - cause.

Autores

María Elisa Ladrón de Guevara

Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ha seguido estudios privados de Filosofía Medieval, especialmente sobre Tomás de Aquino y sus fuentes árabes. Miembro de un grupo de investigación dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza sobre el citado autor.

Celina A. Lértora Mendoza

Es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid (1981), Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas, España. Es Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Conicet. Ha sido y es profesora en varias universidades nacionales y profesora invitada en el extranjero. Ha participado en el Comité de Filosofía de la Comisión de Cultura del Arzobispado de Buenos Aires; en proyecto internacional de historia de la teología latinoamericana de la Universidad de Navarra y es miembro del Proyecto Teologanda sobre Teología Femenina Latinoamericana. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre su especialidad. Es Secretaria Académica de ISER.

Dulce María Santiago

Nació en Buenos Aires. Estudió la carrera de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde se recibió de profesora, licenciada y Doctora en Filosofía (2006). Es Docente –Profesora Titular– en la misma Universidad y en la Universidad Nacional Santo Tomás de Aquino: investigadora sobre Pensamiento Latinoamericano en la UNS (Universidad Nacional del Sur); especializada en temas culturales latinoamericanos sobre los que participó en numerosos congresos y publicó artículos. Publicó *El problema de la cultura* (2009) y numerosos capítulos de libros colectivos. Ha recibido las siguientes distinciones: 1ª Premio en Investigación en el Concurso “Fe y Cultura” de la diócesis de San Miguel (2007); ç Mención del Instituto de Integración del Saber de la Pontificia Universidad Católica Argentina por el proyecto de Investigación sobre “Ideas en torno al Bicentenario” (2007); Primer Premio del mismo Instituto por el libro colectivo *Cultura del diálogo e inclusión social, oportunidad para una Argentina bicentenario* (2009). Dictó un curso en La Habana (Cuba) para comunicadores sociales sobre *Antropología*

filosófica y cultural (2011) y numerosas conferencias y cursos sobre Pensamiento y Cultura Latinoamericana.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de ISER: iser.1968@yahoo.com.ar.

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir —**pegadas**— (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “*ibíd.*, pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “*ibíd.*”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “*Florença*” (para el portugués) se prefieren a “*Firenze*”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “*Leuven University Press*” **no** debe ser modificado por “*Louvain University Press*”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios: igual extensión que los artículos.

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas a la temática de la revista y de ISER Comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos internación ales en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Otras noticias que el autor considere de interés para la revista, cuya publicación será evaluada por los editores. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos históricos o contemporáneos de interés para la temática de la revista.** Seguirán las normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de manuscritos.

ÍNDICE

Artículos

María Elisa Ladrón de Guevara

Algunos aportes y desafíos del neoplatonismo a la noción tomista de creación	
Primera Parte	7
Resumen	127
Abstract	128

Celina A. Lértora Mendoza

Las procesiones divinas: estado del tema a fines del siglo XVII en un texto colonial	129
Resumen	155
Abstract	156

Dulce María Santiago

El tema de Dios antes y ahora: Xavier Zubiri y la existencia religada	157
Resumen	167
Abstract	168

	1
Autores	169

Normas para los autores	171
-------------------------	-----