

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CC.EE.

(Sección: FILOSOFÍA)

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE



**EL SER Y LA EXISTENCIA
ANALÍTICA DEL SER COMO ACTO Y
COMO HECHO**

Tesis de Doctorado dirigida por el Prof. Dr. D. Antonio Millán-Puelles
Catedrático de Ontología e Historia de los Sistemas Filosóficos

Madrid, 1987

ÍNDICE

[Índice](#)

[Abreviaturas de las obras de Tomás de Aquino](#)

[Presentación](#)

[PARTE I: LA CONSTITUCIÓN METAFÍSICA DE LA REALIDAD SEGÚN TOMÁS DE AQUINO](#)

[Capítulo I. Ente y ser](#)

[1.- Sentido nominal y participial del ente](#)

[2.- Estatuto ontológico del devenir](#)

[3.- Acto y potencia en el ente](#)

[Capítulo II. Esencia y ser](#)

[1.- La esencia, co-principio potencial](#)

[2.- El ser, co-principio actual](#)

[Capítulo III. La distinción entre esencia y ser](#)

[1.- El problema](#)

[2.- La tesis escotista. La distinción formal](#)

[3.- La tesis suarista. Distinción virtual](#)

[4.- La tesis kantiana y la influencia del racionalismo](#)

[5.- La tesis tomista. Distinción real](#)

[PARTE II: SER Y ESPÍRITU EN LA ONTOLOGÍA TOMISTA](#)

[SECCIÓN I. EL SER DEL ESPÍRITU](#)

[Capítulo I. La naturaleza simple](#)

[Capítulo II. El alma humana](#)

[1.- El estatuto físico del alma según Aristóteles. Inmaterialidad del alma humana](#)

[2.- La cuestión de la inmortalidad](#)

[SECCIÓN II. EL SER EN EL ESPÍRITU](#)

Capítulo I. El cumplimiento ontológico del acto de juzgar

Capítulo II. El radical incumplimiento de la simple aprehensión

Capítulo III. El acto de ser y el juzgar

Capítulo IV. La intencionalidad metafísica del discurso racional

PARTE III: EL ACTO PURO

Capítulo I. La efectualidad de lo compuesto

Capítulo II. La superación del predicamento

1.- Avicena

2.- Aristóteles

3.- Boecio

Capítulo III. La causa del ser

Capítulo IV. La participación del ser

Bibliografía

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO

Opuscula Philosophica	<i>Op.</i>
Compendium Theologiae	<i>Comp. Th.</i>
Summa Theologiae	<i>S. Th.</i>
Summa contra Gentiles	<i>SCG.</i>
Quaestiones disputatae De Potentia	<i>De Pot.</i>
Quaestiones disputatae De Veritate	<i>De Ver.</i>
Quaestiones disputatae De Malo	<i>Q. De malo</i>
Quaestio disputata De anima (única)	<i>Q. De anima</i>
Quaestio disputata De spiritualibus creaturiis (única)	<i>Q. De spir. creat.</i>
Quaestiones quodlibetales	<i>Quodl.</i>
In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis expositio	<i>In Metaph.</i>
In Libros Physicorum Aristotelis	<i>In Phys.</i>
In XII Libros Ethicorum Aristotelis	<i>In Eth.</i>
In Libros Perihermeneias	<i>In Perih.</i>
In Libros Analyticorum Posteriorum	<i>In Anal. Post.</i>
In IV Libros Sententiarum Petri Lombardi Commentaria	<i>In Sent.</i>
Commentarium in Boëtium de Trinitate	<i>In De Trin.</i>
Commentarium in Boëtium de Hebdomadibus	<i>In De hebd.</i>
Super Ioannis Evangelium commentaria	<i>In Ioann.</i>
Commentarium in Dionysium De divinis nominibus	<i>In div. nom.</i>

PRESENTACIÓN

Las ideas expuestas en este trabajo se apoyan básicamente en el convencimiento, compartido con una larga tradición de pensadores, de la principalidad de la Metafísica dentro del conjunto del saber humano. Entiendo que las grandes cuestiones que se ha planteado el hombre a lo largo de la historia adquieren relevancia teórica en la medida de su conexión más o menos directa con alguno de los temas recurrentes de la ciencia del ser. En este nivel de originariedad es central el planteamiento de la cuestión por el ser del ente. Considero con Heidegger que, mientras la Filosofía no renuncie al empeño de fundamentalidad que la caracteriza, dicha cuestión resulta inaplazable. Orillarla es privar al conocimiento filosófico de su vocación fundamental de sabiduría y prescindir de la Metafísica supone adular todo esfuerzo por entender a fondo la realidad.

Mi propósito aquí no es histórico ni meramente expositivo. He procurado pensar sobre una de las cuestiones centrales de la ciencia del ser y me he servido para ello de los instrumentos conceptuales que manejó Tomás de Aquino, uno de los clásicos tratadistas del tema. Lo aportado por este autor, más que un sistema de ideas cerrado sobre sí mismo, es un conjunto de claves doctrinales necesarias para integrar, a la luz de la fe cristiana, el vasto campo del saber humano, sin menoscabo alguno de éste y sin perjuicio para aquélla. La envergadura de este proyecto se hace particularmente manifiesta en el terreno de la Metafísica, sin excusar por ello la más alta dosis de exigencia teórica y de rigor analítico.

El asunto del que aquí se habla incide directamente en lo más vertebral de la Metafísica tal como la entiende Tomás de Aquino. Se trata de la *noción de ser como acto y de su distinción real de la esencia en el ente finito*. Para el Doctor de Aquino, el carácter más profundo y definitivo de la realidad es la índole de ente que tienen las cosas. Precisamente la

tarea de la Metafísica consiste en, haciendo pie en el conocimiento natural, ir desentrañando todo lo que sea posible la entidad. En qué consiste, para el ente, ser, y por qué hay ser y no más bien nada, según la clásica formulación heideggeriana: tal sería el tema de la Metafísica y en ello podría coincidir plenamente Heidegger con el Aquinatense.

Pues bien, la entidad, como constitutivo metafísico de la realidad, es un carácter de ésta, pero es también una estructura. Al análisis de esta estructura queda consagrado el esfuerzo principal de la presente investigación, toda vez que resultaría ilusorio pretender aquí un desarrollo exhaustivo de todas sus consecuencias filosóficas. En función de los resultados de dicho análisis, trato de mostrar también la intrínseca correlación teórica que se da entre la Ontología y la Teología filosófica en el seno de la Metafísica. Es este un punto que han visto con claridad, si bien desde ángulos diversos, Aristóteles, Suárez, Hegel, Heidegger, etc.

La noción tomista de *esse ut actus* y la tesis de su distinción real de la esencia en el seno del ente constituyen el principal eje discursivo de estas páginas y los puntos a mi juicio más interesantes y sugestivos del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. Suponen un importante esfuerzo por dar una respuesta madura y realista al problema de los universales, a la cuestión de la limitación metafísica de la inteligencia, de la trascendencia e inmanencia de Dios y de otros asuntos de semejante calibre filosófico. He procurado destacar la relevancia y centralidad de la noción del *esse ut actus* en el seno de la metafísica tomista y de toda su filosofía en general. La envergadura del asunto me obliga en muchos puntos a limitarme a indicaciones puntuales y desarrollos esporádicos pues, a fin de cuentas, sólo pretendo ensayar las bases de una ontología consciente de la centralidad e importancia de la aludida noción de *esse ut actus essentiae*.

Mi pretensión inicial –mucho más ambiciosa que el resultado final– incluía un tratamiento del acceso cognoscitivo al ser y la existencia. No obstante, ya en el desarrollo del proyecto me he dado cuenta de la imposibilidad de abordar con detenimiento ese asunto. El estudio del tipo de conocimiento que corresponde al ser y su dinámica concreta ofrece una serie de puntos de interés con vistas a completar el presente trabajo, pero la necesidad de ceñir mínimamente su propósito se impone en la forma de tener que limitarme, sobre ese particular, a un leve escorzo de las líneas directrices que habrán de orientar un análisis más pormenorizado en una futura investigación.

El estilo del discurso es dogmático –en la acepción técnica que tiene esta palabra, es decir, doctrinal– debido a la intención enteramente teórica que le anima. Quizá por ello carece de la agilidad que podría ser deseable,

aunque resulta también de la necesidad de hablar con un mínimo de cautela acerca de cosas que no son precisamente triviales.



PARTE I

LA CONSTITUCION METAFISICA DE LA REALIDAD SEGUN TOMAS DE AQUINO



CAPÍTULO I. ENTE Y SER

1.- Sentido nominal y participial del ente

Tiene gran tradición filosófica el modo de distinguir las ciencias por su objeto. Al tratar de las diversas disciplinas del hábito científico es clásico distinguir entre el asunto que cada una de las aborda –objeto material– y el modo de abordarlo –objeto formal–. A su vez, el modo incluye dos tipos fundamentales de consideración: el aspecto específico que del asunto general interesa a cada disciplina particular –objeto formal *quod*– y el instrumento epistémico del que se vale el científico en cada rama concreta –objeto formal *quo*–.

Pues bien, si aplicamos este esquema a la Metafísica según la mente de Tomás de Aquino, resultan principalmente tres afirmaciones:

1º) que el asunto del que la Metafísica se ocupa es la totalidad de lo real: todo ente¹;

2º) que el aspecto que de la realidad global destaca el metafísico es su índole de ente: *ens qua ens*;

3º) que una metodología adecuada a la disciplina metafísica ha de atender tanto a los datos que sobre la realidad la experiencia especialmente

¹ La expresión *ens commune* es utilizada por TOMÁS DE AQUINO para designar el objeto de la Metafísica (cfr. *S. Th.*, I q. 55, a. 1; cfr. también *In div. nom.*, c. V, lect. 2, n. 660). Pero su interpretación como una mera noción abstracta –*genus generalissimum*– por parte de la escolástica tardía y el racionalismo difiere completamente de la intención tomista. En efecto, dice TOMÁS DE AQUINO que “el ser común no es algo aparte de todas las cosas que son, más que en el intelecto” (*SCG.*, I, c. 26).

el *sensorio communis*– aporta, como a la cuidadosa elaboración racional de dichos datos².

Detengámonos en las dos primeras afirmaciones. La consideración del objeto material sigue en metafísica un criterio tan amplio que le permite incluir, además del ente real extramental e ideal³, el –si cabe decirlo así– “a modo de ente”, a saber, el ente de razón (*ens rationis*) o mero objeto⁴, en tanto que la inteligencia, sin juzgarlo así, lo concibe *ad instar entis realis*⁵. El sentido propio de la expresión genitiva “de razón”, no obstante, no es, tal como se usa en metafísica, el mismo que el aludido en el uso de la expresión “razón” en sentido matemático, es decir, como canon de proporción o medida algorítmica. Tampoco se puede decir que todo lo relativo a la razón en sentido noológico es, según la acepción que ahora nos interesa, “de razón”; no lo es el artefacto que surge de una operación racionalmente dirigida; tampoco lo es el objeto con el que se ocupa la razón o el pensamiento en general, ni siquiera la propia facultad racional en sentido antropológico. Ni la *ratio ratiocinante* ni la *ratio ratiocinata* representan adecuadamente el sentido propio de la expresión “de razón” tal como se entiende referida a las expresiones “ente de razón” o “relación de razón”, por ejemplo. La intención aludida en estas expresiones es su propia intencionalidad; en otras palabras, el contenido objetivo del ente de razón se agota en su propia objetividad y solamente en ella. Se le llama “ente” por llamarlo de alguna manera y por pura analogía con el ente real en cuanto a su modo de ser concebido, a saber, a semejanza de éste. Mas, en cuanto a su estatuto ontológico, habría que hablar más bien de equivocidad entre el ente real y el ente de razón, pues éste, propiamente, ni es ente ni es la absoluta nada: está como entre uno y otra. Es semejante a la nada –si cabe hablar de este modo– en cuanto que no es ente real, y se diferencia de ella en cuanto que es concebido a semejanza del ente real mientras que la nada es de suyo inconcebible, pues, como habrá ocasión de mostrar, la entidad es, además del carácter constitutivo de la realidad, la forma bajo la cual cualquier contenido mental es concebible.

La enorme plasticidad del objeto material de la Metafísica determina que ésta deba prolongarse, para alcanzar su perfecta compleción

² Aunque en su sentido más estricto el objeto formal *quo* estriba en el grado de abstracción (el tercero, para la Metafísica), he preferido referirme aquí a la metodología, tomándola, a su vez, en un sentido muy amplio.

³ Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, Ser ideal y ente de razón, en *La claridad en filosofía y otros estudios*, Madrid, 1958, pp. 83-103.

⁴ *Ens rationis est quod habet esse obiective in intellectu tantum*, en expresión de SUÁREZ (cfr. *Disputationes Metaphysicae* LIV).

⁵ *L.c.* y disp. I.

teorética, en una Teoría del Objeto⁶. Si se admite esta perspectiva, es necesario concluir que la investigación metafísica sobre el ente trascendental sólo ha tenido hasta ahora un desarrollo incipiente. No es el propósito de este trabajo completar dicha investigación, pero sí es menester que reparemos en la apertura trascendental del ente, al menos para prevenirnos de un grave equívoco, a la sazón el que se cometería al entender el ente como una noción vacía y abstracta en virtud de esa apertura trascendental que le caracteriza. Es verdad, en la consideración lógica, que la amplitud o *extensión* de un concepto va en detrimento de su articulación intensional, pero ello no significa que el de “lo ente” sea el más vacío y general de los conceptos. La dificultad para determinar la *comprensión* de “lo ente” no es más que un indicativo, entre otros, de que la correspondiente noción resulta, en el sentido más estrecho y riguroso del término, incomprehensible. Mas esto que aquí sólo dejo apuntado deberá ser objeto de un tratamiento más detenido en otro lugar⁷.

Aunque *in obliquo* pueda admitirse el estudio del ente de razón dentro de la materia de la ciencia del ser, su objeto propio –*in recto*– es el ente real y a él me referiré, en general, cuando hable de “ente”. Al mencionarlo como objeto propio o adecuado de la ciencia metafísica, aludo, por tanto, al ente como siendo *algo* y como siendo *real*. El carácter de “algo” expresado por el tecnicismo “aliquididad” (*aliud quid*) especifica del ente su distinción de los demás entes⁸. Como tal carácter compete a todo ente por el propio hecho de ser ente, se dice que pertenece al ente trascendental, o que es una de sus propiedades trascendentales. En otras palabras, la aliquididad es una propiedad consecutiva del ente en cuanto tal porque se incluye en todo ente y se sigue de su misma noción. Ello quiere decir que no se distingue del ente ni de las demás propiedades trascendentales suyas más que por una distinción de razón con fundamento real insuficiente o imperfecto. Desde el punto de vista trascendental, es por tanto realmente idéntico para algo “ser”, “ser-algo”, “ser-uno”, “ser-verdadero”, etc. ¿Y qué decir de la realidad? Es común entre los tomistas la opinión de que se trata de una noción trascendental convertible con la de ente. No es, en rigor, una propiedad consecutiva, ya que lo explícito en la

⁶ En esta línea se inscriben las aportaciones más maduras de la investigación metafísica y fenomenológica reciente, que en España tiene en el trabajo de A. MILLÁN-PUELLES sus frutos más serios.

⁷ Cfr. Parte II, sect. 2, c. I.

⁸ Afirma TOMÁS DE AQUINO: *Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente in quantum ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis (In De Trin. q. 4, a. 1). Si autem accipiatur negative, sic “aliquid” addit supra ens. Aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non-hoc: omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum (Op. De natura generis, c. II, n. 481).*

noción de realidad es lo mismo que lo concebido explícitamente en la de entidad y, como señala Millán-Puelles, no hay que hacer deducción alguna para que “lo que es” aparezca como “real”⁹. Sin embargo, la noción de realidad expone mejor un aspecto o formalidad de lo ente, que es precisamente su oposición al ente de razón, al pseudo-ente o mera apariencia de ente¹⁰.

La así llamada “metafísica realista” carece de sofisticados mecanismos de defensa contra el “cosismo” del que se la ha acusado vehementemente. El filósofo realista rechaza esas prevenciones como escrúpulos inútiles, sencillamente porque entiende que también es real un contenido noético. Lo único que queda excluido de la realidad es el ente de razón. Por decirlo con otras palabras, la índole “realidad” no contrapone el ente y el objeto intencional; el *esse intentionale* no se contradistingue del *esse reale* sino como un modo particular suyo. Este sólo excluye al ser “meramente” intencional (*esse obiective tantum*), a aquello que de ser solamente tiene la apariencia. El ser intencional tiene una realidad, aunque ésta sólo sea la mínima que quepa darse, a saber, la del accidente, y concretamente de la relación, que es el accidente de menor consistencia ontológica (*esse ad*). El ser intencional consiste en un puro referirse a otra cosa. Pero eso ya es ser algo real. La realidad, por ejemplo, de un concepto es una realidad ciertamente vicaria, consistente en un estar-por la esencia de lo concebido, a saber, en la suposición, que su propio modo de ser¹¹. Mas, con ser el mínimo, se trata ya de un modo real de ser. Lo que no es posible que sea es lo que meramente parece-que-es o aquello cuya índole se reduce a ser solamente dable como contenido mental, que es a lo que Millán-Puelles llama “objeto puro”. Pues bien, al decir que el objeto material de la Metafísica es todo ente, se toma aquí la palabra “ente” en la acepción general de “cosa” (*res*), realidad, aquello que es o que tiene ser fuera de la apariencia, “realmente”, aunque sea un contenido mental (*noéma*) o el acto en el que éste comparece al sujeto (*noésis*).

Dice Aristóteles que la “Filosofía primera”¹² es el tratado de la sustancia primera (*proté ousía*)¹³, que es el ente real y concreto¹⁴. Sin

⁹ Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Madrid, 1984, p. 243.

¹⁰ *Si autem dicat ipsum quod habet esse manifestando in supposito illo unde est, sic “res” addit super ens, ut Avicenna dicit in Metaphysica sua (I, c. 6). Unaquaque enim res habet certitudinem, qua est id quod est (ibidem).*

¹¹ La *suppositio*, como modo de ser propio del *esse intentionale* (ser ideal) no debe ser confundida con la “supositalidad”, tal como la entiende SUÁREZ, a saber, como uno de los modos de la sustancia. Cfr. J. L. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, CSIC, 1949, pp. 209-222.

¹² Sólo en ARISTÓTELES se encuentra la denominación de “Filosofía Primera” (cfr. *Metaphysica*, VI, c. 1, 1026 a 24-30). Además de éste, consigna el Estagirita otros dos

embargo, cuando se dice que la Metafísica trata del ente precisamente en tanto que ente¹⁵, se añade a la primera acepción general un matiz reduplicativo, no necesariamente exigido por la forma nominal “ente” y que atañe directamente al asunto que aquí nos interesa desarrollar.

En efecto, en la primera consideración se subraya el carácter sustantivo o nominal del participio de presente *ens*, indicando que el objeto material de la Metafísica es toda la realidad, pues todas las cosas son entes, aunque de modo diverso. Por tener como tema todo el espectro posible del ente, no puede decirse que la Metafísica sea una ciencia particular. Hay que afirmar, por el contrario, que le corresponde con toda propiedad el nombre de “filosofía”, pues se abre a todo lo real sin restricción alguna, lo cual es propio de la “sabiduría”, si bien dicha apertura es según el modo de un “tender” al conocimiento de todas las cosas, tendencia que, en rigor, no puede alcanzar cumplimiento en una inteligencia limitada como la nuestra. Como decían los griegos, pretendemos ser sabios, pero siempre nos quedamos –y ciertamente no es poco– en filósofos. De este modo, la Metafísica es filosofía *proprie dicta*.

Al afirmar que el objeto material de la Metafísica es la totalidad de los entes no se debe pensar que está integrado por la suma de todos los objetos de las demás ciencias. La Metafísica no es un saber enciclopédico; no estudia todos los entes de uno en uno sino sólo bajo el aspecto en que es concebible la idea de “entidad” como carácter de “todos los entes”, según explica Millán-Puelles. En otras palabras, la Metafísica se funda en la idea de algo común que permite mentar a todos los entes de una sola vez. Por esta razón, la entidad es la formalidad del ente (el así llamado objeto formal *quod* de la Metafísica), pues pertenece a la generalidad de todos ellos y es puramente inteligible en ellos y, por ende, inmaterial. Esto no quiere decir que lo sensible y material no tenga entidad sino sólo que, como tal, la entidad no es, a su vez, sensible y material. De ahí que el carácter o índole

nombres: “metafísica” y “teología”. Comenta TOMÁS DE AQUINO: *Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualibet se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur (In Metaph. Proemium).*

¹³ Cfr. *o.c.*, VII, c. 1, 1028 a 13 ss.

¹⁴ “Aquello que antes que nada es ente, y no un determinado ente, sino un ente sin más, absolutamente, eso será la sustancia” (*l.c.*, 1028 a 29).

¹⁵ *Ibid.*, IV, c. 1, 1003 a 21.

de ente pueda ser una forma común tanto a lo sensible como a lo inteligible¹⁶.

El objeto formal de la Metafísica es el aspecto especial que del tema general “ente” compete a esta ciencia destacar. Dicho aspecto o formalidad es precisamente la índole misma de la “entidad”. En otras palabras, el cometido propio del metafísico es desentrañar el contenido que la entidad añade o aporta a la realidad. (Al distinguir aquí entre entidad y realidad, no se desprecia lo mencionado anteriormente a propósito de la identidad trascendental entre ente y *res*. Muy al contrario, se insiste en que se trata de dos caracteres idénticos, pero mientras que la noción de “cosa” resalta su oposición al no-ente, la de “ente” hace destacar una dimensión estructural de la que trataré a continuación). Ese escorzo que de la realidad expone su índole de ente es lo que constituye el interés peculiar de la ciencia del ser y es lo que de modo habitual se señala mediante la expresión “ente en cuanto ente”. En concreto por esta formalidad es por lo que la Metafísica se puede distinguir más eficazmente de las demás disciplinas científicas. Todas ellas se ocupan con alguna porción de realidad o con algún aspecto de la realidad global. Pero solamente la Filosofía (y de modo muy particular la Metafísica) se interesa por la realidad en su dimensión más radical y, a su vez, más básica o común: por el ente, justo en cuanto que es ente (*ens qua ens*). En la consideración del objeto formal, por tanto, el ente es tomado en cuanto tal, en su carácter de ente.

La Metafísica, aunque acoge en su tema todas las cosas, no es ni la suma ni la síntesis de todas las ciencias (como pretendía el pensamiento ilustrado) sino un saber de rango distinto y superior, pues estudia un aspecto propio y específico del ente que los demás saberes presuponen o soslayan, a saber, la entidad misma del ente, el ser de las cosas, que es aquello en lo que todo ente comunica. El metafísico procura determinar en qué consiste para el ente, no ser tal cosa, sino, simplemente, ser.

De aquí procede la clásica distinción entre *ens ut nomen* y *ens ut participium*. No se trata de dos entes distintos sino de dos posibles modos de considerar el mismo ente. El primero de ellos hace referencia a lo que en la Escolástica se designa como *res*, noción trascendentalmente idéntica con la de ente, mientras que el segundo implica al primero y le añade la consideración específicamente metafísica de la estructura potencia-acto.

El ente tomado como sustantivo (*ens nominaliter sumptum*) indica aquello a lo que compete ser –actual o posible– mientras que el ente en su

¹⁶ Cfr. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1972, 9ª ed, pp. 425-426.

sentido estructural (*ens participialiter sumptum*) se refiere a lo que está siendo de modo actual y concreto, al igual que por viviente puede entenderse tanto aquello cuyo acto propio es vivir como aquello que vive en acto.

El ente que estudia la Metafísica es el *ens ut nomen* –por su mayor generalidad– pero connotando también al *ens ut participium*. Tomado como sustantivo, ente significa sujeto que tiene el ser (*quod esse habet*). Por ello, significa el sujeto, pero también co-significa el acto de ser. Ente designa, por tanto, en Metafísica, algo que es (*id quod est*). Ello no puede pretender ser una definición esencial del ente. El metafísico no maneja un concepto adecuado y completo, sino que parte de esta noción general, mediante la cual procede a estudiar los modos diversos de tener el ser (predicamentos), y a descubrir el carácter propio de la noción de *esse ut actus*, la cual, mediante la *reductio ad fundamentum*, le conduce a un planteamiento etiológico de la entidad. Ahí es donde encuentra su lugar el estudio filosófico de Dios.

Pues bien, la noción general del *ens ut participium*, en tanto que remite a una consideración de tipo estructural, nos ofrece el material necesario para comenzar a hurgar en el asunto de la complejidad metafísica de la realidad. La voz “ente” procede del participio presente latino *ens* y del griego *tó ón*, por flexión del infinitivo *esse* (*eínai*, en griego), que significa “ser”. El nombre *ens* significa, por tanto, *esse habens* (lo que tiene ser)¹⁷, de manera que se deriva del infinitivo verbal *esse*¹⁸, del mismo modo que todo participio –esto es, lo que participa o toma parte en la acción verbal– deriva de su correspondiente infinitivo. En castellano, la versión sustantivada del infinitivo se obtiene anteponiéndole un artículo determinado o indeterminado (*el ser, un ser*); tal es el sentido del *ens ut nomen*.

Pero si nos fijamos en la forma estrictamente verbal del participio de presente, observamos que se compone como de dos elementos, a saber, de un sujeto y de una acción ejecutada por ese sujeto. Ambos elementos, en la forma verbal del participio, resultan inseparables, si bien nosotros podemos distinguirlos por el análisis lógico-gramatical. Del mismo modo que cuando pensamos en “amante” no podemos separar la idea de un cierto sujeto –capaz de entender y querer– de la acción de amar que éste protagoniza, tampoco podemos separar el sujeto de la “acción de ser”

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Perih.*, lect. 5, n. 20.

¹⁸ *Ens dicitur quasi esse habens* (*In XII Metaph.*, lect. 1, n. 2419).

ejercida por aquel cuando hablamos de “ente”¹⁹. Ente es, así, algo-que-ejerce-el-ser, del mismo modo que amante es alguien que ama o corredor alguien que corre²⁰. La distinción real entre sujeto y forma, o entre sujeto y acto ejecutado por él, la podemos ver explícitamente aludida en estas palabras de Tomás de Aquino: *ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus*²¹. Ente significa, entonces, el acto de ser, del mismo modo que amante (participio de amar), significa el acto de amar ejercido actual o posiblemente por un sujeto, que es indirectamente co-aprehendido con el acto de ser. Por ello la distinción entre *ens* y *esse* pertenece al tipo de la que se da entre sujeto y forma, que es una distinción real. En la cosa que tiene ser es posible considerar directamente la cosa e indirectamente el ser por ella tenido, así como el amante ha sido tomado concretamente por el sujeto mismo que ejerce el acto de amar, aunque no lo ejercite actualmente: se entiende que lo posee en “acto primero”. En este mismo sentido se toma comúnmente el término *ens*, es decir, como designando el sujeto que ejerce el acto de ser. Por ello, el *ens participialiter sumptum* se refiere principalmente al acto de ser del ente (*actus essendi, esse*), en tanto que el *ens nominaliter sumptum* menciona directamente al sujeto.

No obstante es claro que en ambos casos cada término co-significa al otro²². Como dice Tomás de Aquino, el verbo “es”, al designar la actualidad radical del ente, connota la composición de esencia y ser, aunque sólo designe directamente al acto de ser. Esta forma verbal acusa en un ente que su esencia existe. Y la palabra *ens*, tomada como sustantivo, aunque designa *in recto* a la esencia, connota oblicuamente al acto de ser, puesto que significa “una cosa que tiene (actual o posiblemente) el acto de

¹⁹ *Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia (In IV Metaph., lect. 2, n. 558).*

²⁰ *Sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens, sive quod est, sit, inquantum participat actum essendi (In De hebd., lect. 2, n. 23).*

²¹ *Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit (ibidem).*

²² *Ideo autem dicit (Philosophus) quod hoc verbum est cosignificat compositionem (essentiae et esse), quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis, vel accidentalis, inde est quod volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid... Et ideo ex consequenti hoc verbum est significat compositionem (In I Perih., lect. 5, n. 20).*

ser”. No es posible, por tanto, concebir el ente abstrayendo por entero uno u otro de estos dos aspectos.

... ..

Sobre la noción primaria y general del ente como aquello que es o como, valga la expresión, lo “essehaciente” o “tenedor” de ser²³, la indagación metafísica descubre dos co-principios: uno tiene el papel de potencia y otro el de acto. En la fórmula expresiva de la noción común de ente como “lo que es”, tenemos, por una parte, un “lo que”, esto es, la sustancia que, como dice Tomás de Aquino, es el receptor propio del ser²⁴, y por otra, el “es” que esa sustancia recibe. En efecto, descubrimos que en el ente hay un “algo”, un sujeto, y también un acto ejercido por ese sujeto. Lo primero es la esencia o modo de ser del ente, en virtud del cual éste es *lo que* es; el segundo es el *esse* o acto de ser, en virtud del cual el ente *es*, es ente. Por un lado, el ente es; mas no es *el* ser, no lo agota, simplemente lo posee: tiene ser (*habens esse*)²⁵. Justo por ello, el ente no es *simpliciter* sino *secundum quid*: además de ser es “algo” (*quid*): tiene el acto de ser recibido y, en la misma medida, limitado por un modo concreto de ser que actualiza o realiza, pues todo lo que se recibe es recibido según la capacidad limitada del recipiente²⁶.

... ..

En resumen, de la primera inspección metafísica de la noción de ente como participio podemos extraer dos conclusiones:

²³ *Omne quod est, esse habet* (*De Pot.*, q. 7, a. 2).

²⁴ *Manifestum est... quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse* (*SCG.*, II, c. 55).

²⁵ *Ens non est suum esse, sed est habens esse* (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, sol. 1).

²⁶ *Quod est in altero est in eo per modum recipientis* (*SCG.*, I, c. 43). Dice a este propósito el Ferrariense: *Cum esse non posset limitari per differentias formales, eo quod nihil ipso actualis sit, necesse est, si ad gradum aliquem determinari debeat, ut per susceptivum determinetur, non enim potest aliquid commune multiplicari realiter, nisi aut per differentias aut per susceptivum. Si ergo ponatur nullum habere realem susceptivum, et cum hoc non est per differentias divisibile, oportet ut ad nullum gradum essendi sit limitatum; et, per consequens, oportet ut sit purum esse et infinitum. Ideam autem realiter, non fit realiter suimet susceptivum, et per consequens habet receptivum tantum secundum modum intelligendi* (*SILVESTRE FERRARA, Comment. in II CG, c. 52*).

1º) que el ente no es el ser; tiene ser, y

2º) que el ente se estructura por dos co-principios inseparables pero distinguibles, al menos con distinción de razón *cum fundamento in re maior*²⁷.

2.- Estatuto ontológico del devenir

Las nociones de acto y potencia surgen en el lenguaje aristotélico para explicar la realidad del movimiento frente al monismo inmovilista defendido por la escuela de Elea. Parménides pensó que los sentidos nos engañan cuando nos proporcionan una imagen de la realidad en constante devenir. Sólo la inteligencia es capaz de mostrarnos que la realidad es inmóvil, estable y que el devenir es pura apariencia, no-ser. A Aristóteles, en cambio, le parece insuficiente la dicotomía ser/no-ser para explicar lo real en toda su amplitud. Es menester, para dar cuenta global de la realidad, poder explicar categorías como el ser-ya y el no-ser-todavía, es decir, el haber llegado a ser y el poder llegar a ser. Para ello inaugura el Estagirita la noción de “ente en potencia”, que estaría entre el ser y el no-ser absolutos: sería un no-ente relativo. No-ente porque todavía no ha llegado a ser lo que será o puede llegar a ser. Y relativo porque no es una nada absoluta ni se da, si cupiera hablar así, como enteramente inexistente, sino como un no-ser de algo que es, aunque en otro sentido. Por decirlo de otro modo, cabe un no-ser sincategoremático, o sea, que se dé en algún sujeto que, desde otro punto de vista, es. Tal no-ser relativo no es pura negación sino privación de algo debido o proporcionado a la naturaleza del ente en que se da. Justamente esa privación constituye el fundamento ontológico de la realidad y necesidad (relativa) del movimiento. La finitud o incompleción de lo real se manifiesta también en su mutabilidad. Mas como la imperfección –que es inacabamiento, privación de plenitud– se da en todo el ámbito de lo real al que tenemos ordinariamente acceso, habrá que concluir con Aristóteles no sólo que el movimiento es real (que hay cosas que se mueven), sino que es una dimensión fundamental de la realidad. El ente en potencia o “no-ser relativo”, como fundamento de la mutabilidad, viene a llenar con Aristóteles el hueco que en la doctrina eleática había dejado el *logos* entre el ser y el no ser tras rechazar el conocimiento

²⁷ Virtual con base perfecta en la realidad transubjetiva.

sensible como *doxa*²⁸, uno de cuyos testimonios más originarios es precisamente el cambio y devenir de lo real.

No obstante, es preciso reivindicar la parte de verdad que tiene la intuición original de Parménides: el carácter del ente (y esto lo reconoce Aristóteles) no es, en cuanto tal, sensible ni mutable. Cuando se dice que la índole de ente no es algo sensible no se quiere decir que lo sensible no sea ente sino que no agota el repertorio de la entidad, y que la índole de ente que lo sensible tiene no es, a su vez, sensible sino inteligible²⁹. De igual manera, tampoco es mutable la índole de ente que lo mutable tiene. Esa índole es lo que en el cambio no cambia, pues es lo que tienen en común los mismos términos del cambio y lo que hace que éste sea posible como tal. De ahí que no sea imposible la existencia de algo inmutable³⁰. Parménides tendría razón al decir que es imposible concebir que el no-ente sea³¹ si aquí el no-ente sólo pudiese ser tomado en sentido radical y absoluto. Pero no es éste el caso del “ente en potencia” aristotélico.

De algún modo, toda la realidad que fenoménicamente se da como mutable es ente en este sentido aristotélico. Aunque la índole de ente no es ella misma mutable, lo mutable es ente porque para poder mutar es menester ser³². Por tanto, para que algo pueda ser sometido al cambio, es preciso que tenga ser, que sea ente, si bien no de modo perfecto. Hace falta que en parte sea y en parte no sea; que tenga ser y, si cabe hablar así, que tenga cierta “falta” o privación de ser, ya que para poder cambiar se necesita carecer de aquello que con el cambio se obtiene. El ente móvil se da como tal en cuanto capaz de adquirir un nuevo modo de ser del que todavía carece. Por ello decimos que no es enteramente perfecto, en tanto que no está ontológicamente acabado (*per-factum*). El ser mutable en cierto modo es y en cierto modo no es; no es puro ser –puesto que “adolesce” de alguna carencia o falta– ni tampoco puro no-ser, pues la nada no puede cambiar³³. Es lo que expresa Agustín de Hipona cuando se refiere a la trascendencia de Dios sobre las criaturas como inmutabilidad frente al

²⁸ Cfr. PARMENIDES, fragmentos 8, 9 y 19 en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1960, 6ª ed.

²⁹ *Ibid.*, fr. 3.

³⁰ ARISTÓTELES llama precisamente Motor Inmóvil a lo que es el principio radical de todo movimiento.

³¹ Fr. 6.

³² Cfr. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos...*, p. 426.

³³ Como dice HEGEL, la nada no tiene ninguna determinación: “El ser, lo inmediato indeterminado es, en rigor, nada” (*Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Lasson, 1970, tomo I, p. 67).

devenir³⁴. El ser variable, por ende, incluye ser pero también incluye el no ser aquello que no ha llegado a ser todavía, es decir, incluye el no tener todavía la formalidad o modo de ser que alcanzará al final de la variación.

Aristóteles, digo, examina el movimiento como un carácter fundamental de la realidad: en la misma medida en que ésta es plural, es cambiante, se halla sometida al devenir espacio-temporal. Mas, ¿en qué consiste, cabalmente, el devenir? Justamente en el advenimiento de sucesivas formalidades en el mismo sujeto que deviene. El movimiento o, en general, todo cambio (*kínesis*) consiste en que una determinada formalidad –ya accidental, ya sustancial– es adquirida por un ente que antes no la poseía.

Para precisar bien la índole ontológica del devenir habría que aclarar, en primer término, que se trata de un accidente. Esto significa que no puede subsistir en sí mismo sino que necesita un sujeto en el que darse. A su vez, la condición de este darse en un sujeto es precisamente que el sujeto no “consista” en su movimiento ni en el darse en él tal movimiento. La comprobación de la distinción real entre el movimiento y el ente móvil como una especie de la distinción real entre sujeto y forma incluye, por tanto, una refutación explícita de la tesis del dinamicismo radical sostenida por Heráclito³⁵ y su escuela y, en nuestro tiempo, por Hegel y Bergson³⁶. En efecto, el movimiento y el sujeto en el que éste se da, sin ser enteramente ajenos, son realmente distintos, y ello es precisamente la condición de que pueda hablarse de movimiento de un ente o de “ente móvil”. El sujeto del movimiento es un ente móvil en el sentido de que es mutable, capaz de mudar, esto es, susceptible de movimiento, mas no de serlo sino, propiamente, de tenerlo³⁷. Tal es el sentido cabal de la anterior afirmación de que lo mutable es ente: para cambiar hay que ser. En otras

³⁴ *Et inspexi cetera infra te* –habla dirigiéndose a Dios– *et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam ab(s) te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est quod incommutabiliter manet* (*Confessiones*, VII, c. 9).

³⁵ Cfr. fr. 12 y 91, en DIELS, *o.c.*

³⁶ “La afirmación de un absoluto o puro devenir, o sea, de un devenir ab-suelto, desligado de todo sujeto de él, es la afirmación de un imposible, no la afirmación de algo real. La tesis de un absoluto devenir es una pura o absoluta contradicción. Ni siquiera es el devenir de la contradicción, el ir viniendo ésta a hacerse realidad (Hegel), sino la contradicción del devenir, su más absoluta o pura negación. Por el contrario, la tesis de que en todo devenir hay realmente un sujeto es una tesis que expresa algo necesario, no sólo para que haya algún devenir real, sino para que realmente lo entendamos. Tanto en su ‘ser’ como en su ‘poder ser entendido’, el devenir implica algún sujeto que se encuentra sujeto al devenir, y, en su ser entendido, implica, además de ese sujeto que deviene, otro sujeto real, el que entiende o comprende el hecho del devenir” (MILLÁN-PUELLES, *Léxico...*, pp. 427-428).

³⁷ *Ibidem*.

palabras, para que haya movimiento es preciso que éste se dé en algo que, a su vez, no lo es, que se dé en la forma de un evento que le acaece. En efecto, para afirmar que “todo fluye” –en el sentido de que todo es cambio y sólo el cambio es– habría que admitir que el ser no es anterior al cambio sino a la inversa, que el cambio precede a todo ser y, con ello, que lo que cambia no es (por tanto, que lo que es no es) o que, en definitiva, no hay cambio alguno. Como ambas conclusiones son contradictorias –entre sí y respecto del punto de partida– hay que afirmar entonces que el ser precede al cambio o, lo que es lo mismo, que es el ser el que cambia o sufre la mutación y, por ende, que todo cambio implica la permanencia de un sujeto que, siendo antes esto o aquello, pasa luego a ser tal otro sin dejar, empero, de ser él mismo.

Si seguimos profundizando en la descripción del estatuto ontológico del devenir, advertimos que este acontecimiento de un sujeto en el que el devenir formalmente consiste es un modo de ser que entra dentro del predicamento “acción” o “pasión”, dependiendo de si ese sujeto es activo o pasivo, a saber, si produce el movimiento o lo padece, si lo causa o simplemente lo acusa. En relación a esta doble perspectiva, podemos considerar cuatro situaciones lógicamente distintas del sujeto respecto del movimiento:

- a) el que lo causa en otro y no en sí mismo;
- b) el que lo acusa en sí mismo causándolo, a su vez, en otro sujeto;
- c) el que lo causa y acusa en sí mismo y no en otro sujeto. Y, por último,
- d) el que solamente lo acusa en otro sujeto y no en sí.

Los supuestos a) y d) corresponden al Motor Inmóvil y al sujeto meramente cognoscitivo del movimiento, respectivamente. Mas como en ellos el movimiento no se da real y propiamente sino de modo intencional respecto de otro sujeto –en el primer caso causándolo y en el último sólo re-conociéndolo en otro³⁸–, detengámonos a considerar el sujeto activo y pasivo tal como se contempla en los supuestos b) y c). La situación descrita en b) es la de lo que en Filosofía se suele llamar “motor movido” o “motor intermedio”, a saber, aquel ente que, además de acusar en sí mismo la

³⁸ En rigor habría que admitir que en el supuesto d) –el del sujeto meramente cognoscitivo del movimiento– también se verifica cierta mutación, pues todo conocimiento, por modesto que éste sea, supone en su sujeto un enriquecimiento, si bien no de modo material, sí realmente con la forma intencional de lo conocido, lo cual, en este contexto, debe interpretarse como un cambio accidental de tipo cualitativo.

influencia motiva de otro ente –y justo en la medida en que padece ese influjo– mueve, a la vez, a otros. Ciertamente la razón de “motor” no es la misma que la de “movido” ya que, referidas ambas al hecho del movimiento, la una se da en su sujeto activo y la otra en el pasivo: no es lo mismo para un ente mover que ser movido. Aún así, cabe la posibilidad de que el mismo ente mueva y sea movido, de que las índoles de motor y movido se den, de hecho, en el mismo ente –bien que no como puras índoles– según diferentes respectos. De todas maneras, ¿es posible que se den en el mismo sujeto respecto de sí propio, tal como se describe en la situación c)? Es decir, ¿cabe la posibilidad de que un ente sea “motor” de sí mismo, o “movido” por él mismo? Parece que ésta sería la condición para poder hablar de automovimiento, por ejemplo, en los seres vivientes; éstos tendrían en sí mismos el principio de su propio movimiento. ¿Mas no sería esto algo tan contradictorio como la *causa sui*? La dificultad queda obviada al advertir que en los seres vivos la índole de automóvil viene dada por la propiedad que en ellos se da de que alguna de sus partes mueve a otra, sin que pueda una parte moverse a sí propia enteramente, lo cual no excluye que la parte motora sea, a su vez, movida por algo externo al organismo viviente³⁹.

En todo ente que acusa en sí mismo el movimiento, es decir, en todo ente móvil, ya sea un motor movido ya un semoviente, y con independencia de que, además, lo cause en sí mismo o en otro, ese acontecimiento suyo que llamamos movimiento constituye, a su vez, el fundamento de una relación de razón que cabe establecer entre su término inicial y su término final. El término *a quo* es el ente que todavía no ha adquirido la formalidad por cuya prosecución tiene objeto el cambio, y el término *ad quem* es el mismo ente en tanto que ya la ha adquirido. Como se ve, es un tipo muy caracterizado de relación, ya que los términos relativos no son entes distintos, sino dos situaciones diversas del mismo ente, y el *fundamentum relationis* es un hecho que le acontece –o sea, el movimiento mismo– realmente distinto de él puesto que, como hemos visto, la propia índole de ente no es mutable (es menester ser para poder cambiar). La primera de esas situaciones es inestable y provisional, mientras que la segunda es estable y refleja un cierto acabamiento o perfección. Pues bien, ambas situaciones del mismo *ens qua mobile* son las que Aristóteles denomina potencia y acto. En general, se dice de algo que “está en potencia” cuando puede (*potest*) llegar a ser otra cosa o, sin dejar de ser lo que es, adquirir o perder formalidades accidentales. En el primer caso, el ente móvil está en potencia de un cambio sustancial; en el segundo, de un cambio accidental.

³⁹ Cfr. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos...*, p. 550.

Como se ve, esta situación del ente en tanto que está en potencia no supone ningún añadido o determinación ontológica positiva, sino más bien una manifestación de su indeterminación formal y, por ende, de su inacabamiento y finitud. En efecto, se dice potencial algo que todavía no es lo que puede llegar a ser: *potentia est quando res nondum est*. Sin embargo, se dice de algo que “está en acto”, en general, cuando ya es lo que puede ser: *actus est quando res iam est*. El acto es la perfección, realización o acabamiento de la potencia, la situación subsiguiente y con respecto a la cual es relativa la potencia⁴⁰.

El movimiento es entendido por Aristóteles como la actualización de una determinada potencia, el paso de la potencia al acto. Hay diversos tipos de movimiento: el de un sujeto a otro distinto o el de un sujeto que está en una situación concreta al mismo sujeto en otra situación distinta; dentro del primero se cuentan la generación y la corrupción, que no son propiamente mutaciones sino cambios instantáneos, dado que no implican tránsito con momentos intermedios distintos de los términos relativos. Y dentro del segundo tipo se encuentran los movimientos locales o de traslación, la alteración de cualidades y los cambios de magnitud (aumento o disminución), a todos los cuales se denomina con propiedad mutaciones. Mas cualquiera que sea el tipo de cambio o mutación, siempre se puede distinguir la potencia (momento inicial del cambio) y el acto como su término final. Tomás de Aquino caracteriza el movimiento –siguiendo en esto a Aristóteles– como el acto del móvil en cuanto que móvil⁴¹; y la tradición aristotélica ha acuñado dos filosofemas en los que se advierte claramente la centralidad que el acto y la potencia tienen en la explicación metafísica del movimiento:

1. *Actus entis in potentia quatenus in potentia*, versión latina de la descripción que del movimiento o *kinesis* hace Aristóteles en la *Física: entelekheia ontos en dynamein he en dynamein*⁴². Este consiste ontológicamente en un acto o acontecimiento dado en un ente que le hace de sujeto y con respecto al cual dicho ente está en potencia. Y precisamente en razón de que está en potencia le acontece ese acto al ente en potencia. En tanto que al ente, ya actualizado como tal, le falta, sin embargo, algo

⁴⁰ Se suele también distinguir entre potencia activa (capacidad de obrar) y pasiva (aptitud para “padecer” la influencia activa de otro); y entre acto primero (capacidad operativa ontológicamente asimilada) y acto segundo (ejecución o ejercicio de un acto primero). Pero por ahora no nos interesa entrar aquí en más detalles.

⁴¹ *Motus est actus ipsius mobilis in quantum mobile est (In I Sent., d. 19, q. 2, a. 2)*. Vid. también *In III Phys.*, lect. 2, n. 284.

⁴² “Acto de un ente en potencia, en tanto que está en potencia” (*Física*, III, c. 1, 201 a 10). Vid. también TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 9, a. 1, ad 1m y *De Pot.*, q. 10, a. 1.

más, se considera que es móvil; es decir, que, desde otro punto de vista, todavía está en potencia: “su movimiento no le hace ser en acto un ente, afirma Millán-Puelles, sino tan sólo un ente en acto de movimiento”⁴³ y, aunque en él se dé completamente el acto de moverse, también se da completamente, mientras subsiste el movimiento, la potencia de llegar a la situación terminal del movimiento hacia la cual se dirige y, por ello mismo, la potencia de continuar moviéndose. Por tanto, el ente móvil en movimiento está enteramente en potencia de alcanzar el término de su movimiento y de “quemar” las etapas que le distancian todavía de él. El móvil está en acto y en potencia de movimiento. Por ello, aunque el acto implique perfección de suyo irrestricta, hay un acto que incluye necesariamente potencialidad. Tal es el acto del movimiento.

2. *Actus imperfectus et imperfecti*⁴⁴. El movimiento es un acto imperfecto en la medida en que lo hay mientras no se ha logrado la formalidad hacia la que tiende el ente móvil en movimiento. Es decir, se trata de un acto de tal índole que sólo se da cuando no está acabado. Sólo hay perfección o “acto perfecto” cuando deja de haber movimiento. Y es “de lo imperfecto” en tanto que lo que cambia es un ente que está en potencia de tal o cual formalidad. En definitiva, el movimiento es un acto incompleto de algo incompleto, de algo a lo que algo le falta.

... ..

Por todo ello, puede considerarse con verdad que el movimiento – haciendo abstracción de sus distintos tipos– consiste ontológicamente en el “hacerse” (*feri*) del ente móvil en tanto que perfectible. Tal es el sentido clásico del término “devenir”. El ente que deviene no es el devenir del ente; el devenir no es la “consistencia” del ente que deviene sino un acontecimiento suyo que delata, cabalmente, dos aspectos distintos aunque

⁴³ MILLÁN-PUELLES, *Léxico...*, p. 432.

⁴⁴ Acto incompleto de algo incompleto o imperfecto. *Oportet quod motus sit actus quidam... sed est actus imperfectus. Et huius causa est, quia illud cuius est actus, est imperfectum, et hoc est ens possibile sive ens potentia. Si enim esset actus perfectus, tolleretur totam potentiam, quae est in materia ad aliquid determinatum. Unde actus perfecti non sunt actus existentis in potentia, sed existentis in actu. Motus autem ita est existentis in potentia, quod non tollit ab eo potentiam. Quamdiu enim est motus, remanet potentia in mobili ad id quod intendit per motum. Sed solum potentia quae erat ad moveri tollitur per motum; et tamen non totaliter; quia id quod movetur, adhuc in potentia est ad moveri, quia omne quod movetur, movebitur, propter divisionem motus continui, ut probatur in sexto Physicorum. Unde relinquitur, quod motus est actus existentis in potentia; et sic est actus imperfectus et imperfecti (In XI Metaph., lect. 9 n. 2305).*

complementarios: la entidad del ente que deviene y su indigencia o precariedad ontológica.

Si el movimiento es un carácter esencial de la realidad finita y además se entiende como el fundamento (*actus motoris*) de la peculiar relación entre dos estados distintos del mismo ente móvil (uno actual y otro potencial, *actus mobilis y via ad terminum*), se sigue de ello que todo ente real finito es un híbrido *sui generis* de potencia y acto. Tal es la base de la primera prueba *–prima et manifestior via⁴⁵–* que ofrece Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios: la realidad universal del movimiento exige la existencia de un primer motor inmóvil. Es racionalmente necesario que exista un acto puro, es decir, un acto sumamente perfecto (en el sentido de que no carece de nada), aunque lo que nos encontramos en la realidad accesible a nuestra experiencia son siempre entes donde el acto – perfección– se encuentra mezclado con potencia y, por ende, lastrados de imperfección; los actos con que nos encontramos son siempre actos finitos, perfecciones limitadas.

3.- Acto y potencia en el ente

La experiencia del movimiento no sería en absoluto inteligible sin considerarla en función del acto y de la potencia. Hemos visto, en efecto, que el movimiento es una actividad que funda la relación entre dos situaciones –inicial y final– del ente móvil. Ahora bien, ¿es posible lograr una explicación cabal del movimiento considerando alguna de esas dos situaciones tomadas aisladamente? Veámoslo. Si el móvil se transforma en otra cosa distinta de lo que era, ¿cabe que se produzca la transformación en virtud de lo que el móvil es al comenzar el cambio, es decir, enteramente en razón del término inicial de éste? Parece que no, pues según lo que es, el ente no tiene por qué cambiar: es y basta. No se puede hallar en lo que es el móvil el fundamento de su cambio. Mas, ¿encontraremos esa razón suficiente en lo que el ente no es? En otras palabras, ¿está el fundamento de determinación del cambio en el término final de éste, es decir, en lo que el ente todavía no es? Parece que tampoco, pues lo que no es no puede dar razón del ser (del cambio).

⁴⁵ Cfr. *S. Th.*, I q. 2 a. 3.

De esta suerte, el cambio no puede proceder del puro ser o del puro no-ser, sino que tiene que proceder de lo que el ente móvil, precisamente en tanto que tal, *puede* llegar a ser. Mas aquello que el ente puede llegar a ser no cabe decir ni que sea del todo ni que en absoluto no sea. Entre el ser que es y el no-ser que no es se da un término medio: el poder ser (*posse*) o, lo que el lenguaje filosófico ha acuñado con el nombre de “ente en potencia”. Como se dijo, tal es, en Aristóteles, el fundamento ontológico del devenir de lo real: la capacidad que tienen los entes de ser completados, no en el orden del ser que ya tienen, sino en el orden de las formas que les conviene con arreglo a su propia naturaleza y de las que todavía carecen.

Hay que aclarar que el sentido que debe darse a la expresión “acto perfecto”, y que se advierte en la formulación tomista del movimiento, no es exactamente el mismo que el de la expresión “acto puro”, que será objeto de un análisis posterior. En concreto, como explica Millán-Puelles⁴⁶, no se puede decir que todo acto perfecto sea consecuencia de un acto imperfecto anterior o, lo que es lo mismo, no es necesario que todo acto sea fruto de una transformación. De ser esto necesario, ser sería lo mismo que haber-llegado-a-ser y el estar siendo de algo exigiría el no-haberlo-sido-antes; pero ello nos obligaría a admitir que también el no-ser equivale a no-haber-llegado-a-ser, lo cual es incompatible con el hecho de que ahora no son cosas que antes han sido. En ese supuesto, también ocurriría que, como el haber-llegado-a-ser provoca invariablemente el ser que no se puede extinguir, tendríamos que afirmar el absurdo de que lo que deja de ser continúa siendo.

Por ende, ser no puede ser equivalente a haber-llegado-a-ser. Y si esto es así, no es indispensable que todo acto vaya precedido de un cambio. Cabe, por tanto, la posibilidad de un acto cuya índole no consista ni en ser tras no haber sido antes, ni en algo que es después de haber llegado a ser y, por ello, después de no haber sido. A tal acto se le denomina filosóficamente “acto puro”, ya que ni supone ni se compone con potencia pasiva ninguna que le sea anterior o simultánea; esto es así porque la potencia pasiva no puede dejar de darse en lo que resulta de la transformación, y toda unión de acto con potencia pasiva presupone en el ser que la posee un cambio o, al menos, la correspondiente posibilidad, es decir, la índole de mutable. En caso de que exista, por eso mismo, no cabe que el acto puro se componga con potencia pasiva y es preciso que sea inmóvil e inmutable, lo cual implica que no ha de faltarle nada, que de ninguna manera puede estar en potencia de recibir alguna determinación que le complete. Como se puede apreciar, es distinto el sentido del acto

⁴⁶ *Fundamentos...*, p. 449 in fine.

puro al del acto perfecto en la fórmula tomista: éste se refiere a la formalidad adquirida con el cambio cuando éste se ha consumado, es el acto del cual nada queda por hacer; es todo acto que no es en sí mismo un cambio, aunque proceda de él. El acto en el que consiste el término final de un cambio se llama perfecto (íntegro, concluso) no porque carezca de toda imperfección o limitación, sino, en rigor, por oposición al acto del cambio o movimiento, por ser algo enteramente dado, como anota Millán-Puelles.

... ..

La relación existente entre el acto y la potencia en el seno del ente finito es la misma que la que se da entre lo perfecto y lo imperfecto⁴⁷. En sentido estricto, el acto es determinación, acabamiento, perfección; la potencia, por el contrario, imperfección, determinabilidad e indigencia. La potencia se contrapone al acto como lo imperfecto a lo perfecto. La oposición entre ambos es, con todo, de contrariedad, no de contradicción, en la medida en que no cabe excluir que en un mismo ente se den perfecciones unidas a ciertas “faltas” o imperfecciones. Por esta razón, aunque el acto dice irrestricción de suyo (por ser perfección positiva), *de facto* nos lo encontramos lastrado de imperfección y restringido por la potencia en los seres finitos.

El acto no puede ser limitado por sí mismo. Toda limitación es un modo de imperfección; la limitación es en lo limitado por ella una restricción de su expansividad ontológica y, por ello, de su perfección actual. Si admitimos que el acto es perfección, pensar un acto que se limite a sí propio supondría admitir un dislate semejante a una expansión que se pudiese autorrestringir. El acto no puede ser limitado por sí mismo sino que ha de serlo por la potencia en la que es recibido (*quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). El acto es de suyo perfección; en el ente finito, es el acabamiento ontológico subsiguiente a un proceso; por ello, cuando detectamos entes que son imperfectos (que no son el acto puro) hemos de advertir que no lo son por ser actos sino por estar penetrados de potencia y recibidos en ella. Afirma Tomás de Aquino que el acto, como perfección, sólo puede ser limitado por la potencia, que es una “capacidad” de perfección⁴⁸.

⁴⁷ *Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse (...)* *Unumquodque perfectum est in quantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus* (SCG., I c. 28).

⁴⁸ Sobre la restricción de la forma por la materia, del tipo de la del acto por la potencia, cfr. *S. Th.*, I, q. 7, a. 1: *Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam*

En este texto se señala un nuevo aspecto de la potencia, que no es un mero “no ser todavía”: no ser todavía es todavía no ser nada; *a fortiori*, no ser nada. La potencia no es absoluta y radical negación, sino un peculiar tipo de privación que, aplicado al ente, resulta como un coeficiente de reducción de su perfección o actualidad ontológica; siendo imperfecta, no aniquila sin embargo la perfección ontológica del ente en que se da aún manifestando su limitación y finitud: no le hace al ente no ser, sino “susceptible” de ser más. En terminología escolástica, la potencia podría designarse como una *capacitas essendi*. Tampoco la potencia se reduce propiamente a ser una simple privación de acto, sino que es una capacidad real de perfección que se da en algo que de algún modo está ya en acto⁴⁹. La noción tomista de esencia como *potentia essendi* parte, evidentemente, de la aristotélica de privación como principio de cambio⁵⁰. Pero le añade la consideración positiva de la susceptibilidad. Todo ello conduce a dos comprobaciones:

1. La distinción real del acto y la potencia en el seno del ente, semejante a la que se da entre dos estados o situaciones distintas en un mismo sujeto, en aplicación del principio de no-contradicción: para un mismo ente no es idéntico estar en potencia que en acto respecto de algo. Aunque en un ente pueda haber actualidades y potencialidades de modo simultáneo, nunca el mismo ente puede estar a la vez en potencia y en acto respecto de lo mismo y en el mismo sentido. No son idénticos la potencia y el acto por la misma razón que no es idéntico el tener y el carecer, aunque uno y el mismo ente pueda tener ciertas formalidades y carecer de otras.

No obstante, el acto y la potencia no son realidades completas, sino aspectos o co-principios que se dan en las cosas reales. Como el objeto adecuado a nuestro entendimiento es el ente completo tal como lo encontramos en la realidad, hay cierta dificultad para hablar de sus co-

eius amplitudo contrahitur; unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.

⁴⁹ Vid. lo que dice MILLÁN-PUELLES a este propósito: “La privación o carencia de algún modo de ser es necesaria para toda transformación, porque el sujeto de ésta no cambiaría en modo alguno si no adquiriese ninguna novedad, es decir, algo que antes del cambio no tuviera; pero la falta o privación de algún modo de ser presupone algún ser, ya que tan sólo se da en algo existente, no en el no-ser absoluto o pura nada. Así, por ejemplo, la ignorancia se da en el ignorante y, aunque éste adolece de este defecto o falta, no se reduce a un absoluto no-ser. Y la enfermedad no se da suelta o aislada, sino precisamente *en* el enfermo, de tal modo y manera que sin éste no puede haber ninguna enfermedad; mas tampoco es posible enfermo alguno que no posea ningún ser, ni a su vez la curación sería posible si el sujeto de ella no existiese con ciertas determinaciones positivas” (*Léxico...*, p. 242).

⁵⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, I, c. 7, 190 b 2.

principios metafísicos, que nunca se dan aisladamente ni, claro está, son partes en sentido material⁵¹. Por ello, aún entendiendo que el acto y la potencia son situaciones realmente distintas de las cosas, no pueden ser representadas por la imaginación, que tiende a figurar la potencia como una realidad ya constituida aunque vacía, en espera de recibir su acto. El acto y la potencia no pueden ser imaginado. Sólo pueden ser aprehendidos por el entendimiento, puesto que son principios transfísicos.

2. Por otra parte, debe colegirse de los planteamientos anteriores la prioridad del acto sobre la potencia. Esta prioridad tiene varios niveles:

- En cuanto a la perfección. Es más perfecto lo que está completo, acabado, hecho (*factum*) –a saber, el acto– que lo que todavía está haciéndose o lo que puede llegar a ser. Como veíamos, el acto dice razón de perfección⁵², y la potencia de limitación e imperfección. De ello se sigue que la potencia está ordenada al acto como a su fin. Lo hemos visto también al examinar el movimiento.

- Prioridad gnoseológica. También el acto es anterior a la potencia en el orden gnoseológico o del conocimiento. Toda potencia se conoce en relación a su acto propio, ya que ella no es más que capacidad de recibir, tener o producir una perfección. En efecto, dice Tomás de Aquino que las cosas se conocen en tanto que están en acto, de suerte que la actualidad de algo es como una cierta luz en él⁵³; mas ello no implica que el acto pueda ser definido, pues es un principio simple⁵⁴. La prioridad gnoseológica del acto sobre la potencia se funda en la naturaleza misma de la potencia, que no es otra cosa que capacidad susceptible de acto.

- El acto ostenta cierta primacía causal sobre la potencia, en tanto que nada obra sino en cuanto está en acto y nada padece sino en cuanto está en potencia (*nihil agitur nisi in actu, nihil patitur nisi in potentia*): ser efecto o ser causado es ser sujeto pasivo de la influencia causal de otro; cabalmente, recibir un acto con respecto al cual se está en potencia. En cambio, obrar es ejercer un influjo real en otro, lo cual sólo puede efectuarse si se posee en acto la perfección que se quiere comunicar. La

⁵¹ Como hemos visto, aunque la índole de ente no rehuye el darse en cosas materiales, la entidad misma, sin embargo, no es de suyo material.

⁵² *Omnis actio perfectio quaedam est (S.Th, I, q. 5, a. 3).*

⁵³ *Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu et ideo ipsa actualitas res est quoddam lumen ipsius (In De causis, lect. 6, n. 168).*

⁵⁴ *Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sint in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest (In IX Metaph., lect. 5, n. 1826).*

prioridad del acto sobre la potencia es, en cierta manera, de la misma especie que la prioridad de la causa sobre el efecto.

.....

Siendo realmente distintos la potencia y el acto, están entrelazados en el seno del mismo ente. Como quedó dicho, su peculiar relación es la que se da entre lo imperfecto y lo perfecto, entre un sujeto pasivo y la determinación que recibe, entre lo que limita (al recibir) y lo limitado (al ser recibido). Sin embargo, la razón formal de potencia pasiva como capacidad de recibir un acto no es homogénea sino que se encuentra realizada en diversos niveles metafísicos, como corresponde a la índole analógica⁵⁵ de las nociones de potencia y acto. En este sentido, cabe señalar tres tipos fundamentales de potencia pasiva o susceptible en relación a sus actos correspondientes:

- a) materia prima - forma sustancial
- b) sustancia - accidente
- c) esencia - ser.

En el primer nivel –el de las sustancias corpóreas– la materia prima es pasiva respecto de la forma sustancial; es el sustrato último de todo cuerpo, en virtud del cual éste es propiamente cuerpo. Es común a todos los cuerpos por ser idéntica en todos ellos. La forma sustancial determina a la materia prima para constituir un determinado tipo de sustancia corpórea. Este sustrato último es, de suyo, pura potencia pasiva, pura determinabilidad o capacidad receptiva y, por ello, carente de toda actualidad. En esa misma medida (por su indeterminación total) es enteramente incognoscible y, por supuesto, irrepresentable, aunque inteligible como co-principio potencial pasivo de los cuerpos, distinto de la forma en virtud de la cual un cuerpo es tal y no otro; por la materia, un cuerpo es cuerpo. La forma es el primer acto que adviene a la materia.

En el segundo nivel, la sustancia, ya físicamente constituida por la materia prima y la forma sustancial, pasa, a su vez, a ser sujeto pasivo con

⁵⁵ *Patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune (SCG., II, c. 54 in fine).*

respecto a las determinaciones correspondientes a las formas accidentales. En relación con ellas es como su causa material *in qua*: aquello donde se reciben. Las sustancias son pasivas respecto de las formas accidentales. Pero al contrario que la materia prima, la sustancia primera es ya un sujeto constituido en acto por la forma sustancial, aunque ella misma es potencial, a su vez, en relación a los accidentes.



CAPÍTULO II. ESENCIA Y SER

1.- La esencia, co-principio potencial

BIBLIOTECA VIRTUAL

La inteligencia metafísica es capaz de discernir un nivel aún más profundo y radical de la potencia, que ya no remite meramente al ámbito de lo físico y de lo cosmológico, sino que afecta directamente a la constitución metafísica de toda la realidad, al ente en cuanto ente. Remontando los niveles anteriores, la inteligencia descubre la esencia como aquel constitutivo último hasta donde llega a dar de sí la índole analógica de la potencia. Dice el Doctor de Aquino que la composición de materia y forma no es de la misma naturaleza que la de esencia y ser, aunque ambas son composiciones de potencia y acto⁵⁶.

Tomás de Aquino suele utilizar los términos *quidditas vel natura rei* como sinónimos de esencia. Comencemos por aclarar la terminología. Hay varios *modi significandi para una misma res significata*.

- *Esencia* es aquello por lo que y en lo que el ente tiene ser; aquello que hace al ente ser tal y no otro⁵⁷, lo que determina específicamente al acto de ser en la forma de hacerle ser-tal-ente.

⁵⁶ *Nec est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu (SCG., II, c. 54). Perfectio autem formae potest dupliciter considerari: uno modo secundum ipsam formam; alio modo secundum quod subiectum participat formam... Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse praeter materiam aut subiectum, sed quia alia est consideratio eius secundum rationem speciei suae et alia secundum quod participatur in subiecto (S. Th., I-IIae, q. 51, a. 1).*

⁵⁷ *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse (Op. De ente et essentia, c. 1).* Como explica también N. DEL PRADO, se llama esencia a aquello por lo que y en lo que la cosa tiene ser: *Dicitur essentia secundum quod per illud et in illo res habet esse (De veritate fundamentali philosophiae christianae, Friburgo, 1911, c. I,*

- La *quidditas* añade a la esencia el matiz de la consideración lógica: es lo aludido en una definición esencial (*quod significatur per definitionem*)⁵⁸. En efecto, cuando tratamos de definir algo nos preguntamos “qué es” (*quid est*), a saber, cuál es su esencia. Como explica Del Prado, al definir algo designamos “aquello que es la cosa”⁵⁹.

- La *naturalitas* es lo mismo que la esencia, pero explicita de ella la capacidad dinámica; la designa como principio de operaciones propias de un ente (*operari sequitur esse et modus operandi sequitur modum essendi*). Explica Del Prado que, en la medida en que una cosa no puede ser ajena a su operación propia, se llama naturaleza a aquello en virtud de lo cual algo se ordena a esa operación propia suya⁶⁰. Dice Tomás de Aquino que la naturaleza es aquello que de algún modo puede ser entendido acerca de una cosa⁶¹. En efecto, también suele interpretarse corrientemente que “la naturaleza” de algo es su contenido más profundo e inteligible y, por ello, lo menos aparente a los sentidos.

- En tanto que conocida, la esencia se presenta como referible o predicable de muchos porque se da realizada en muchos individuos. Este carácter es el que denota el “concepto” universal (*unum in multis et de multis*).

Sin embargo, lo que connota propia y directamente la noción de esencia es la potencia inmediata y relativa al acto de ser (*potentia essendi*,

n. 1, p. 8). *Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur in quantum est talis vel talis naturae* (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9m).

⁵⁸ *Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid res est, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus frequenter nominat “quod quid erat esse”, idest hoc per quod aliquid habet esse quid (...) Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur* (*Op. De ente et essentiae*, c. 1).

⁵⁹ *Dicitur quod definitio est oratio significans quod quid est res; definitio enim quidditatem rei significat* (o.c., c. 1, n. 1, p. 7).

⁶⁰ *Dicitur quoque natura secundum quod per illud res habet ordinem ad propriam operationem, cum nulla res propria operatione destituatur* (*ibid.*, p. 8).

⁶¹ *Virtus enim rei proportionatur essentiae eius* (*S. Th.*, I, q. 7, a. 2). *Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum modum illorum quatuor modorum, quod Boetius in libro “De duabus naturis” assignat; secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quocumque modo capi potest. Non enim res est intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam: et sic etiam dicit Philosophus in quinto “Metaphysicae”, quod omnis substantia est natura* (*Op. De ente...*, c. 1).

capacitas essendi)⁶², en comunión con el cual integra la específica modalidad predicamental que llamamos “sustancia” o sustancia primera. La esencia es la que determina a cada sustancia en su modo concreto de ejercer o realizar el ser, tanto en las sustancias corpóreas como en los entes inmateriales. La esencia de los cuerpos está constituida físicamente; pero aunque en ellos se incluye la materia prima como un componente esencial, es la forma sustancial –como principio determinante de la esencia– la que limita y recibe el acto de ser. La materia, a su vez, restringe la forma a unas determinadas condiciones y así, de alguna manera, puede considerarse que también restringe al ser, al ente material. Pero es en virtud de la forma como los cuerpos se hacen susceptibles de ser; en las sustancias, la forma limita y restringe al ser, recibéndolo⁶³. Dice Tomás de Aquino que la forma sustancial es en los cuerpos principio de su ser en tanto que completa, junto con la materia, la sustancia, haciéndola así sujeto adecuado para recibir el ser⁶⁴. Afirma también que igual que la materia prima está en potencia para recibir la forma sustancial, la naturaleza a la que tal materia pertenece está ella misma en potencia con respecto al acto de ser que le hace ser un “ente”⁶⁵.

Todas estas consideraciones son válidamente aplicables *mutatis mutandis* a las sustancias espirituales⁶⁶, físicamente simples, teniendo en cuenta que en ellas la forma sustancial y las formas accidentales son su único constitutivo esencial; su modo de ser es puramente formal, en el sentido de que se excluye toda composición o componibilidad con materia. Ciertamente, las sustancias intelectuales o inteligencias puras son más perfectas que los cuerpos, pues en ellas la forma no se compone con materia prima que, por ser pura susceptibilidad –potencia pasiva– es un

⁶² *Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, sicut “quo curritur” est ipse actus currendi... Et quia omne quod non habet aliquid a se est possibile respectu illius, huiusmodi quidditas erit possibile respectu illius esse... Et ita in tali quidditati inveniatur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus eius (In I Sent., d. 8, q. 5, a. 2).*

⁶³ *Per formam substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse (SCG., II, c. 55).*

⁶⁴ *Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse sicut diaphanum est aeri principium lucenti, quia facit eum proprium subiectum lucis. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo denominatur ens (ibid., c. 54).*

⁶⁵ *Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva eius (Q. De spir. creat., a. 1, resp.). Vid también De Pot., q. 3, a. 4, resp.*

⁶⁶ *Et modo intelligo in angelis compositionem potentiae et actus et de quo est et quod est et similiter in anima (In I Sent., d. 8, q. 5, a. 2).*

coeficiente de limitación e imperfección para los entes que la tienen como principio esencial; y así, son más simples que los cuerpos (por ello, más perfectas). Pero ello no significa que las sustancias intelectuales sean sumamente perfectas –actos puros– pues no por ser más simples que los cuerpos van a ser absolutamente simples. Aunque en ellas no hay materia, la forma sustancial se compone con el ser y es potencial con respecto a él⁶⁷. Si bien carecen de la susceptibilidad de la materia prima, hay en ellas distinción entre su ser y su modo de ser como entre el acto y la potencia⁶⁸. Por ello las inteligencias son finitas⁶⁹. Pero esto lo desarrollaremos en su momento. Lo que actualiza la forma de una sustancia intelectual no es, a su vez, una forma más perfecta⁷⁰, sino algo que, siendo a modo de forma⁷¹, no es tal, a saber, el acto de ser⁷².

... ..

BIBLIOTECA VIRTUAL

ARQUIVO

En resumen, tanto las sustancias corpóreas (cuya esencia está compuesta de materia y forma) como las intelectuales (cuya esencia es físicamente simple)⁷³ están ellas mismas, a su vez, en potencia respecto del ser⁷⁴. La esencia, por tanto, es el modo de ser (*modus essendi*) o aquello por lo que el ente es “algo”, tal cosa, “lo que es”⁷⁵. Limita al ente a ser *tal* ente, pero no le hace, propiamente, ser, sino -ser-de-tal-modo.

⁶⁷ *Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participat esse; quia etiam ipsa vita, vel quicquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius. Esse autem participatur finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia: non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est, et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est (S. Th., I, q. 75, a. 5).*

⁶⁸ *Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia (SCG., II, c. 53).*

⁶⁹ *Illud, quo anima est formaliter, non est aliqua forma quae sit pars essentiae eius, sed ipsum suum esse (In II Sent., d. 17, q. 1, a. 2). Cfr. también ALBERTO MAGNO, De Processu rerum a Prima Causa, II, tract. 2, c. 18).*

⁷⁰ *Forma non habet sic esse per aliam formam (Q. De spir. creat., a. 1, ad 5m).*

⁷¹ *Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam (De Pot., q. 7, a. 2, ad 9m).*

⁷² *Forma subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse (Op. De subst. sep., c. 6).*

⁷³ *Si ergo in angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae... Dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habet, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae (Quodl., II, q. 2, a. 1).*

⁷⁴ *Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum (SCG., II, c. 53).*

⁷⁵ Cfr. *Op. De ente...*, c. 1, l.c.

Como dice Tomás de Aquino, todos los entes finitos que no son *el* ser, o sea, que no son *simpliciter* o *per suam essentiam*, lo “tienen” recibido en algo que no lo es, en virtud de lo cual el ente es tal cosa; este receptor o habitáculo del ser por el cual el ente es limitado a ser-tal (*receptum, participatum, habitum*) es justamente la esencia⁷⁶, que es el co-principio potencial del ente. Tal principio es inteligible pero no imaginable.

Del modo como la potencia remite al acto en virtud del cual tiene sentido, así la consideración de la esencia como *potentia essendi* nos conduce a la del ser como *actus essendi*.

2.- El ser, co-principio actual

El ente se dice tal en relación al ser⁷⁷ como a su acto⁷⁸. La multiplicidad de los entes, al tiempo que revela una gran diversidad de perfecciones formales, muestra una perfección común a todos ellos, que es el ser. Paradójicamente, el ser es lo común a todo ente (*in quo omnes communicant*) y, al mismo tiempo, lo más radical e íntimo a cada uno⁷⁹.

El ser, por una parte, trasciende cualquier otra perfección (no se reduce a ninguna de ellas); es una perfección distinta y superior a todas las demás. Y, por otra parte, es como la condición y forma de todas ellas. Son innumerables los lugares en que Tomás de Aquino alude a este carácter del ser como perfección fundamental de toda la realidad, debido a su índole actual. Traigamos, a modo de reseña, algunos tópicos:

- El ser es lo más perfecto de todo⁸⁰.

⁷⁶ *Omne igitur quod est post primum ens, cum non sint suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum (Q. De spir. creat., a. 1).*

⁷⁷ *Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis (De Ver., q. 1, a. 1, resp.). Vid también In I Perih., lect. 5, n. 71.*

⁷⁸ *Esse actus est (SCG., I, c. 38). Esse est actus entis (De Ver., q. 10, a. 8, ad 12m). Esse idem est quod actus entis (Quodl., XII, q. 1, a. 1, ad 1m) y en muchos más lugares.*

⁷⁹ *Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus, et interior omnibus aliis effectibus (De Pot., q. 3, a. 7, resp.). Vid. también Comp. Th., I, c. 68.*

⁸⁰ *Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens, cum enim dico esse hominis vel equi, vel*

- El ser es la actualidad de todos los actos y, por ende, la perfección de todas las perfecciones⁸¹.
- El ser es el acto de lo que existe en tanto que es ente⁸².
- El ser es la actualidad de todo lo real⁸³.
- El ser es lo más íntimo de la cosa⁸⁴.
- Nada hay más formal y simple que el ser⁸⁵.

En los filosofemas que integran esta breve muestra se aprecia la centralidad de la noción de *esse ut actus* dentro del marco de la investigación metafísica llevada a cabo por Tomás de Aquino, la cual, no sin motivo, es aludida por la historiografía filosófica con el merecido título de “Metafísica del ser”.

El ser, por tanto, para Tomás de Aquino, es la perfección más radical de todo ente y fundamento de todas las demás. Trasciende cualquier otra perfección porque se halla realizado en todas ellas, aunque de modo análogo. El ser es la condición de todo acto y, a su vez, todo acto lo presupone y manifiesta de modo distinto. Entidades tan diversas entre sí

cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse (S. Th., I, q. 4, a. 1, ad 3m). Esse secundum Dionysium est nobilius quam alia quae consequuntur esse; unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo, quod excedit in aliquo de consequentibus esse, quamvis secundum aliud possit esse minus nobile (In I Sent., d. 17, q. 1, a. 2 ad 3m).

⁸¹ *Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum; quod ex hoc patet, quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur... Sed per hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc dico esse, est actualitas omnium actuum et propter hoc, est perfectio omnium perfectionum (De Pot., q. 7, a. 2).*

⁸² *Esse est actus existentis, in quantum est ens (In I Sent., d. 19, q. 2, a. 2).*

⁸³ *Esse est actualitas omnis rei (S. Th., I, q. 5, a. 1). Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus, ipse autem nihil participat (Q. De anima, a. 6, ad 2m). Esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas et humanitas significamus in actu, nisi prout eam significamus esse (S. Th., I, q. 3, a. 4).*

⁸⁴ *Esse est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur, unde et remanet illis remotis (In II Sent., d. 1, q. 1, a. 4). Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus (Q. De anima, a. 9). Vid. también S. Th., I, q. 8, a. 1, y Quodl., XII, q. 5, a. 5.*

⁸⁵ *Nihil est formalius et simplicius quam esse (SCG., I, c. 23). Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse (S. Th., I, q. 7, a. 1). Ipsum esse sit formalissimum inter omnia (Q. De anima, a. 1 ad 17m).*

como son el intelecto humano⁸⁶, un tamaño, un vegetal, la vida⁸⁷, el bien⁸⁸, la verdad⁸⁹, una acción⁹⁰ o cualquier otra cosa⁹¹ tienen sin embargo en común el participar del ser, aunque, lógicamente, en diversos grados.

Toda la riqueza ontológica que un ente posee o es capaz de poseer proviene de su *actus essendi*, pues cualquier perfección es predicable de algo en tanto que es ente, y se es ente por el acto de ser, de igual manera que cualquier defecto o imperfección conviene a un ente en la medida en que, de algún modo, no es⁹². La comunicación en el ser, unida a la diversidad en el modo de poseerlo y ejercerlo, es manifestación de que todos los entes están realmente compuestos de un acto (el acto de ser, que sintetiza eminentemente todas las perfecciones posibles) y de una potencia (la esencia) que los limita a un determinado modo de ser.

De la misma manera en que todos los individuos de una misma especie tienen en común el realizar una misma forma sustancial –acto en el ámbito de la esencia– que hace que sean individuos de tal especie (por ejemplo, árboles), así también todos los entes tienen en común, por ser entes, el tener un acto de ser. Tener el ser es común a todo ente, aunque,

⁸⁶ *Primo cadit in intellectu ens; secundo, quod ens non est illud ens* (principio de no-contradicción), *et sic secundo apprehendimus divisionem* (S. Th., I, q. 11, a. 2, ad 4m). Vid. también *In I Metaph.*, lect. 2, n. 46.

⁸⁷ *Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus* (S. Th., I, q. 4, a. 1, ad 3m). Vid. también q. 7, a. 1 y I-IIae, q. 2, a. 5, ad 2m.

⁸⁸ *Ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est et similiter perfectio* (S. Th., I, q. 20, a. 2). *Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habet esse, tamen essentiae rei creatae non est ipsum esse. Et ideo non sequitur, quod res creata sit bona per suam essentiam. Bonitas rei creatae non est ipsa essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse eius, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem* (q. 6, a. 3, ad 2m). *Vita, scientia et alia huiusmodi, sic appetitur quoddam esse. Et sic nihil est appetibile nisi ens: et per consequens nihil est bonum nisi ens* (q. 5, a. 2, ad 4m). Vid. también q. 4, a. 1, ad 3m, q. 5, a. 1, y *Quodl.*, c. II, q. 5, a. 1.

⁸⁹ Dice TOMÁS DE AQUINO: “Una cosa incluye su quiddidad y su *esse*; la verdad se fundamenta más en el ser de la cosa que en su quiddidad misma. Pues, en efecto, el nombre *ens* se deriva de *esse*, de tal modo que la adecuación, en la que la verdad consiste, se logra por una especie de asimilación del intelecto al ser de la cosa, a través de la operación misma por la cual la acepta como es” (en su misma esencia) (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol.). Vid. también *In De Trin.*, lect. 2, q. 1, a. 3, resp.

⁹⁰ *También actuar y ser sujeto paciente son, en cierto modo, cosas* (*In I Perih.*, lect. 5). Vid. también *SCG.*, III, c. 69.

⁹¹ *Omnis res est per hoc quod habet esse* (*SCG.*, I, c. 22). *Omnes nobilitas cuiusque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis* (c. 28).

⁹² *Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest rei secundum quod aliquo modo non est* (*ibidem*).

como se ha dicho, ello no justifica la logicización del *esse commune* pues, al igual que para un árbol el ser-árbol no es una mera determinación lógica, tampoco lo es para el ente el acto de ser. Ciertamente que tanto la determinación formal “árbol” como la índole de ente, por su universalidad, pueden ser susceptibles de tratamiento lógico, mas ello no implica que éste sea su único tratamiento posible; tanto “árbol” como “ente” son, ciertamente, nociones universales, pero no por ello son únicamente “universales” (conceptos) sino determinaciones reales de las cosas. Es necesario mantener el *ens commune* en el adecuado marco de consideración metafísica que le corresponde, si se quiere captar realmente la entraña misma de su sentido⁹³. Tomás de Aquino admite la legitimidad de una consideración *quoad nos* del *esse*, pero rechaza de modo explícito la pretendida exclusividad de ésta para preservar el estudio del *ens qua ens* del riesgo de un inmanentismo logicista⁹⁴. Si la forma sustancial de árbol se diese separada de los individuos que la realizan, incluiría en plenitud todas las perfecciones que los árboles tienen limitadamente en magnitud e intensidad; si la encontramos restringida –como de hecho acontece– ello se debe a la potencia que la recibe y coarta, a saber, la *materia quantitate signata* que la individúa en cada árbol concreto⁹⁵. Análogamente, el acto de ser se encuentra limitado en cada ente por la esencia a ser un determinado ente, con lo cual queda degradada la plenitud de perfección que el ser tendría en caso de que se diese de modo separado y puro. En principio, no es absurda la posibilidad de que exista un ser máximamente perfecto e irrestricto⁹⁶. Del tránsito desde la mera posibilidad a la realidad, e incluso a la necesidad de tal ser, nos ocuparemos en su momento. No obstante, hay que reseñar una diferencia sustantiva entre el acto de ser y las formas

⁹³ *Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei... Sed philosophus qui existentiam quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinseca, non comprehendit sub quod quid era esse (In VII Metaph., lect. 17, n. 1658).*

⁹⁴ *Ipsium esse est extra genus notitiae (De Ver., q. 3, a. 3, ad 8m). Hoc enim ipsum quod est esse non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis (In II Anal. Post., lect. 6, n. 4).*

⁹⁵ Cfr. *Op. De ente...*, c. 2.

⁹⁶ “El ser es de suyo ilimitado, o, en otras palabras, el ser es de suyo perfecto, la perfección es de suyo total. No es posible dudar de esta verdad. Si el ser en cuanto ser fuera limitado, habría que decir, ya que el límite es una carencia en el ser, que, en cuanto ser, el ser es menos ser, lo cual es absurdo. Si lo perfecto en cuanto perfecto no fuera total, lo perfecto en cuanto perfecto sería imperfecto, lo que también es absurdo. Siendo el ser, de suyo, ilimitado, lo que le es más natural es la ilimitación, la perfección, lo absoluto; y el ser, cada ser, todo ser, debe comprenderse ante todo por lo infinito. Así pues, si hay un ser raro y paradójico, ante el cual la razón debe rebelarse, es el ser finito, a causa de la carencia de un elemento que sería más simple poseer: la plenitud” (Ch. LEMAITRE, *Le Métaphysicien*, París, 1924, p. 29).

sustanciales y accidentales de los entes –que también son actos– en tanto que determinaciones categoriales, relativas al modo de ser.

Aún en el hipotético caso de que dichas determinaciones existiesen separadas de toda potencialidad, de ninguna manera gozarían más que de su propia perfección peculiar, esto es, la de un modo concreto de ser. Siguiendo con el ejemplo anterior, la arboreidad o la blancura, en sí mismas consideradas, poseerían toda la perfección pensable de cualquier árbol o de cualquier blanco, pero nada más; la arboreidad o la blancura en sí serían arboreidad o blancura perfectas, pero no la perfección en sí. Se les llama perfección categorial porque son las específicas de un modo determinado o categoría de ser (ser árbol, ser blanco), a diferencia de las perfecciones trascendentales⁹⁷, como lo son la unidad, verdad, bondad, belleza, realidad, que se llaman así porque trascienden todo modo determinado y concreto de ser, constituyéndose como características o accidentes de todo ente por el hecho de ser ente (*passiones vel affectiones entis qua ens*)⁹⁸, derivadas de modo lógico de la noción máximamente universal del *ens qua ens* y metafísicamente convertibles cada una de ellas entre sí, con el conjunto de todas ellas y con la perfección misma del ser⁹⁹.

Una determinación categorial, por otro lado, no puede revestir ulteriores perfecciones exclusivas de otras especies. Lo árbol o lo blanco pueden poseer, como mucho, toda la perfección que, como árbol o como blanco cabe tener; pero no la perfección propia de otros muchos seres (hombre, amarillo, etc.). Sin embargo, el acto de ser y las perfecciones trascendentales que constituyen como su ornato ontológico, están incluidas de suyo, aunque de modo implícito, en las perfecciones de todas las categorías reales o posibles¹⁰⁰ como su condición de posibilidad. Mas están incluidas de un modo intensivo y eminencial, no extensivamente. El ser no es la suma aritmética de todas las perfecciones posibles, sino una perfección superior, de índole distinta –trascendental, en sentido

⁹⁷ En la terminología escolástica se llaman perfecciones “puras” o “simplemente simples” (*simpliciter simplices*), en el sentido de que no se componen, de suyo, con nada que limite su perfección o actualidad.

⁹⁸ *Praedicamenta addunt supra ens, quae ad invicem dividuntur secundum specialem modum quem unumquodque supra ens addit. Si autem per additamentum ipsum non dicatur aliquis specialis modus entis habens in se aliquam oppositionem, quod se habet ex additione tali ad ens, in aequo erit cum ente* (*Op. De natura generis*, c. 2, n. 479).

⁹⁹ *Sunt autem sex transcendentia, videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur* (*ibid.*, n. 478).

¹⁰⁰ *Alio modo, esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae decem generibus continentur* (*Quodl.*, IX, q. 2, a. 2). *Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi* (*S. Th.*, q. 4, a. 1, ad 3m).

aristotélico— y de modo mucho más intenso e íntimo. Es para algo mucho más íntimo el ser que su mismo ser-lo que es. De todo ello se sigue que el ser es acto en sentido pleno y propio, fundamentalmente por dos razones:

1. Porque es condición y actualidad de todas las demás determinaciones actuales del ente (*actualitas omnium actuum et etiam formarum*).

2. Porque no incluye, de suyo, limitación alguna. Todas las demás determinaciones formales —ya sean formas sustanciales o accidentales— constituyen al ente desde el punto de vista categorial, como modos particulares de ser. El acto de ser (*actus essendi, esse*) constituye el ente *qua* ente, es decir, desde el punto de vista metafísico y trascendental.

Las formas, al establecerse como modos particulares de ser, limitan al mismo ser (*ipsum esse*) y son, así, como potencia pasiva respecto de él; y no obstante son acto primeros en su respectivo nivel particular. Aún así, todavía están en potencia respecto del acto de ser que las actualiza a ellas. El nivel máximo de actualidad y, por ello, de perfección en el ámbito de lo categorial, lo ocupan las formas sustanciales; pero en cuanto trascendemos ese nivel y entramos en el terreno de la consideración estrictamente metafísica del ente en cuanto ente, nos encontramos con que las formas, siendo actos primeros en su orden con respecto a la materia prima (o las formas accidentales respecto de las sustancias primeras —materia segunda—), no son el acto último o la íntima raíz de su perfección; ésta sólo puede ser el *esse*, en cuanto que es la condición de que las formas constituyan con él, no solamente “tales” entidades, sino simplemente “entes”, pues ente no se dice por ser tal-ente, es decir, por tener tal forma, sino por ser: por tener, ejercer o participar el acto de ser (*ens sumitur ab actu essendi*)¹⁰¹.

En definitiva, el acto de ser es el acto radical del ente o, en otras palabras, el acto último del ente en cuanto ente. Las formas, siendo actos categorialmente, están también en potencia desde el punto de vista metafísico-trascendental con respecto al acto de ser. Las formas son en el ente por el *actus essendi*; por él tienen ser, pero no son sin más (*simpliciter*) sino según un determinado modo (*secundum quid*), de tal manera que, en este sentido, limitan al *esse* en el ente como la potencia al acto, en general. (El *esse* puede entenderse como el acto último del *ens qua ens* porque todas las cosas y cada una de sus perfecciones dependen de él. Como actos, en el orden categorial, las formas no son más que modo de ser

¹⁰¹ *Cum dicitur: diversum est esse et quod est, distinguitur actus essendi ab eo cui actus ille convenit. Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi (De Ver., q. 1, a. 1, ad 3m).*

que poseen limitadamente –por participación, *secundum quid*– el acto radical de ser sin el cual nada serían. Imposible, en efecto, ser árbol o ser blanco sin primera y radicalmente ser.)



CAPÍTULO III. LA DISTINCION ENTRE ESENCIA Y SER

1.- El problema

La cuestión que ahora nos toca examinar, visto que la esencia y el ser constituyen al ente trascendental, es decir, al ente en cuanto tal, es la del modo en que se conectan en la estructura íntima del ente. En concreto, se trata de ver si la esencia y el ser fundan una estructura meramente lógica o si, por el contrario, dan lugar a un compuesto metafísico, a un *synolon* real.

Todos los filósofos que se han detenido a considerar este asunto están de acuerdo en afirmar la distinción, al menos lógica o conceptual, entre esencia y ser (o existencia) en el ente. En efecto, es obvio que el “concepto” de esencia responde a una cuestión distinta de aquélla a la que responde el concepto de “existencia”. El primero satisface preguntas del tipo ¿qué es esto? (*quid sit*) mientras que el segundo aclara si eso que es tal cosa –que tiene tal o cual esencia– es o existe en la realidad extramental (*an sit*). Pero la distinción entre ambos aspectos o escorzos del ente, podemos decir, la distinción conceptual, es sólo el pródromo del problema. Además de servirnos para “entender” el ente en sus aspectos fundamentales, la esencia y el ser ¿constituyen dos principios intrínsecos del ente, al cual fundan cada uno a su modo? Es decir, ¿son realmente distintos? En este último caso, los “conceptos” de esencia y ser –o existencia– tendrían contenidos objetivos realmente diversos en el ente, aunque no por ello designarían realidades separables. (Todo lo realmente separable es necesariamente distinto en la realidad, pero no a la inversa.) Cabe la posibilidad de una distinción que no sea distensión o escisión. No todo distinguir es apartar, discriminar. La *diáiresis* dice razón de inidentidad mientras que la separación implica, además, la dicotomía o

fracción de parcelas (*partes extra partes*). La distinción cuya posibilidad aquí se plantea es una distinción real en sentido estricto, pues sobre la distinción de razón no parece haber duda. Se trata entonces de dilucidar si, amén de ser de razón, semejante estructura de esencia y ser es “meramente” de razón o no.

La cuestión que aquí se juega no es, evidentemente, la de ver si una esencia posible se distingue realmente de la existencia efectiva. Esto resulta obvio para cualquiera que se detenga a considerarlo, aún superficialmente. La discusión que nos ocupa no versa sobre los llamados “modos” o estados de la realidad, sino sobre sus principios constitutivos mismos. Por ello, al plantearnos aquí la posibilidad de la distinción real entre esencia y existencia nos referimos al ser actual del ente. Todo el problema que plantea la distinción es el de dilucidar si en el ente real y concreto se da una objetiva diversidad entre su esencia real o modo de ser determinado y su ser actual. Por tanto, si la existencia o ser actual añade algo al ente tomado como nombre; si es ontológicamente relevante y constitutivo para una esencia real ya completa como tal esencia el que podamos decir de ella que existe efectivamente. En definitiva, hay que ver si el ente es algo más que una esencia real en cuanto tal y, en caso de que así sea, qué papel juega en él la existencia efectiva.

Como puede apreciarse en una primera aproximación, el asunto no es baladí y no ha habido, de hecho, en la historia del pensamiento filosófico occidental, filósofo que no se haya ocupado, con mayor o menor extensión e interés, en buscar una solución. Nuestro propósito aquí no consiste tanto en ofrecer una colección exhaustiva de esos ensayos¹⁰² como en registrar de modo muy sumario y general las principales líneas de fuerza en torno a las que se hilvanan las diferentes posiciones temáticas respecto del problema aludido. Desde este punto de vista, no se pueden dejar de señalar las tres tesis escolásticas fundamentales, a saber, la de Scotus, la de Suárez y la de Tomás de Aquino.

2.- La tesis escotista. La distinción formal

¹⁰² La obra de G.M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus* sí que responde muy aceptablemente a este propósito, especialmente en lo que se refiere al período medieval (trad. castellana por V. GARCIA YEBRA, *La esencia del tomismo*, Madrid, 1953, 2ª ed, pp. 561 y ss.).

En uno de los pocos textos en que Duns Scotus se ocupa de este asunto, afirma abiertamente: *simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia*¹⁰³. Y en otro de estos escasos pasajes se dice que la distinción entre *essentia* y *esse* es de alguna manera accidental, aunque no sea verdaderamente accidental¹⁰⁴. No se puede hablar, en rigor, de una doctrina escotista acerca de la distinción entre esencia y ser (en el sentido de existencia efectiva), al menos partiendo de lo que actualmente ofrecen las fuentes. Scotus se limita a negar –eso sí, abiertamente, como se ve en el texto mencionado– la distinción real tomista, aunque, si se atiende al contexto significativo, más parece oponerse a la distinción real tal como la expone Gil de Roma (para quien esencia y existencia son físicamente separables) que a la propia doctrina del Doctor de Aquino, según explica Copleston¹⁰⁵.

Cabe, con todo, ensayar cuál sería la posición de Scotus en relación a este punto. Sus discípulos suelen aplicar aquí la llamada “distinción formal objetiva” (*a parte rei*) en una interpretación –parece que correcta– de esta doctrina del *Doctor Subtilis*. Se dice que la distinción formal escotista ocupa un lugar a medio camino entre la distinción real y la distinción virtual o meramente de razón: tiene un sentido más débil que la primera y un poco más fuerte que la segunda. Mas no se debe confundir con la *distinctio rationis cum fundamento in re*, tal como la entiende Tomás de Aquino. A la ya profusa diairética escolástica añade Scotus la *distinctio formalis a parte rei* en un sentido diverso del de la aludida distinción tomista: ésta se da entre aspectos objetivamente distintos de una misma realidad, mientras que aquélla se da siempre que el entendimiento discierne, en el seno del ente real (esencia), alguno de sus constituyentes formales (*formalitates*), objetivamente distintos entre sí y respecto del ente real en que se dan, aunque realmente inseparables del ente y entre sí. Como se ve, el fundamento de ambas distinciones no es el mismo, ya que no es la misma noción de *ens commune* la que tiene el Doctor Angélico y la del Doctor Sutil. En uno la noción de ente es análoga mientras que en el otro es unívoca: se predica siempre en el mismo sentido y significa invariablemente lo mismo, a saber, “que el ser está siempre determinado por la condición actual de su esencia; tal como es la esencia, tal es el ser (...) Una esencia existe justo en la medida en que es, y su existencia se define exactamente por el modo de ser que corresponde a esa esencia”¹⁰⁶. Como puede apreciarse, en una metafísica que identifica sin residuos la

¹⁰³ *Opus Oxoniense*, IV, d. 13, q. 1, n. 38, en la ed. de WADDING (Lyon 1639).

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, d. 3 n. 2: *est aliquo modo accidentalis, licet non sit vere accidentalis*.

¹⁰⁵ Cfr. F. COPLESTON, *A History of Philosophy*. Trad. castellana por J. C. GARCIA BORRON, Barcelona, 1974, vol. II, p. 489.

¹⁰⁶ Cfr. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1979, p. 139.

esencia con el ente real, no cabe una consideración estructural del ente. Pero más que una succión del *ens participialiter* en el *ens nominaliter sumptum*, lo que aquí se constata es una noción previa de esencia que goza de una omnímoda supremacía metafísica. El objeto de la metafísica es la esencia o naturaleza (*entitas naturae*), la cual puede tener un ser real extramental (*verum esse reale*) o bien un ser en el alma (*verum esse intelligibilis*) también real. El carácter de la existencia extramental no añade a la esencia nada metafísicamente relevante para ella. Por tanto, el metafísico debe hacer abstracción de la existencia extramental en razón de que su investigación versa sobre la esencia y sólo sobre ella, tanto si existe de ese modo como si no. Es más, aún en el caso de que considere una esencia existente, no la considera en tanto que existente, sino en tanto que esencia, pues la existencia no pertenece al objeto en cuanto que es escible¹⁰⁷. Cabe encontrar un antecedente de esta tesis en la doctrina aristotélica de la distinción –sin alcance ontológico– entre la cuestión *tí* (referente a *lo que una cosa es*) y la cuestión *oti* concerniente al hecho de que esa cosa es)¹⁰⁸.

Mas, ¿cuál es, propiamente, el estatuto metafísico de la esencia? En la metafísica escotista, la irrelevancia ontológica de la existencia se refleja, cabalmente, en el hecho de que la esencia es anterior y neutra respecto de la universalidad y la individualidad. Estas son determinaciones puramente lógicas del *ens commune*. La noción general de ente es la base real de todo ente, pero también es el *primum cognitum*, y constituye un universal abstracto y lógico. Aunque concreto en la realidad de cada cosa, es un género generalísimo y primigeniamente vacío. Esta comunidad o generalidad originaria del ente yace siempre intacta bajo todas las determinaciones ulteriores que puedan advenirle, y la existencia no es más que la esencia (vale también decir naturaleza, entidad o ser) en su último grado de determinación. Glosando el pensamiento del doctor franciscano, expone Gilson que “el ser (*esse*) no es más que la intrínseca realidad de la esencia misma, en cada una de las diversas condiciones en que se encuentra (...) Dondequiera que haya esencia allí hay ser, y lo que nosotros llamamos existencia es simplemente el preciso modo de ser que compete a una esencia cuando ésta ha recibido la serie completa de sus determinaciones. Ser no es nada nuevo para ella. La esencia siempre es. Una esencia actualmente existente es, significando ‘es’ que existe tan pronto como se encuentra plenamente constituida por su género, su especie, su propia ‘heccidad’ individual, así como por todos los accidentes que vienen a completar su ser”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est (Quodl., VII, qq. 8-9).*

¹⁰⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Anal. Post.*, II, c. 1, 89 b 24 ss.

¹⁰⁹ *O.c.*, p. 138.

Toda esencia, por tanto, exige *sui iuris* la existencia, y ello no tiene otro sentido, para la esencia, que ser ella misma en cuanto que determinada íntegramente. Así, la existencia no se distingue de la esencia más que como un modo intrínseco suyo en relación con su grado de determinación esencial. De ahí su carácter accidental, también desde el punto de vista axiológico: su irrelevancia metafísica. Sin embargo, y es preciso insistir en ello, se trata de un modo intrínseco, de una formalidad: de ahí que se pueda aplicar a esto la doctrina de la distinción formal objetiva. Es decir, la inhesión de la existencia en el ente o esencia es más profunda que el mero *accidit* extrínseco de Avicena, si bien la teoría escotista de las formalidades¹¹⁰ es básicamente deudora del pensamiento de este autor árabe¹¹¹. En efecto, Avicena también pensaba que la existencia es el estado de última actualidad de un posible. Para Scotus, la existencia es la máxima determinación de una esencia en cuanto tal, pero en un sentido diverso al de Avicena; a saber, más que un “estado” de la esencia, se trata del “grado” de máxima cercanía a la individualidad: la existencia no es el estado de realidad de una esencia, sino la misma esencia en tanto que plenamente individualizada; la esencia no alcanza la individualidad completa sin alcanzar *eo ipso* la existencia. La esencia o naturaleza no es de suyo ni universal ni singular¹¹²: se hace universal cuando recibe la predicación universal y se hace particular o individual cuando recibe la “haecceitas” (*ultima actualitas formae*), que es el principio de individuación, aunque de suyo no es una forma (como tampoco lo es el *esse* tomista que, sin embargo, es *actus omnium actuum y perfectio omnium perfectionum*).

Es obvio que en el formalismo escotista, en una metafísica de la pura esencia, donde toda la consistencia radica en el ente tal como lo entiende el doctor franciscano, a la existencia no le queda más que un lugar

¹¹⁰ Lo específico de la teoría de las *formalitates* es que “ningún ser está compuesto de una pluralidad de existencias separadas, pero cada ser actual escotista está constituido de una pluralidad de esencias formalmente distintas, cada una de las cuales goza de la existencia correspondiente a su propio ser; ya la existencia actual aparece sólo cuando una esencia está adornada, por así decir, de la serie completa de sus determinaciones” (GILSON, *o.c.*, pp. 142-143).

¹¹¹ Como sigue explicando GILSON, SCOTUS, al igual que OCKHAM, “quería romper con la necesidad greco-árabe (...) no aniquilando las esencias de Avicena sino, por el contrario, valiéndose al máximo de la ventaja de su neutralidad existencial” (p. 135).

¹¹² La indiferencia y generalidad de la esencia no es meramente la expresión del necesario carácter abstracto de nuestro conocimiento de ella (que elabora los conceptos abstractos a partir de las imágenes sensibles), sino el carácter primigenio de toda naturaleza (*ens commune*). Tal es el fondo último de la famosa fórmula con que SCOTUS parafrasea a AVICENA: *equinitas est tantum equinitas* (AVICENA, *Metaph.*, V, c. 11), lo cual debe leerse en el sentido de *essentia non est nisi essentia tantum* (cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7).

residual. La *essentia tantum* –según la expresión cara a Scotus– surge cuando se considera que la esencia en tanto que tal nada tiene que ver con la existencia extramental y es independiente de ella. Esto quiere decir, en este contexto, no tanto que la esencia carece de existencia, como que ésta no produce ninguna determinación definitiva en aquélla: lo que sea la esencia permanece completamente inalterado e inalterable cuando existe; cabalmente, ya era antes de existir.

3.- La tesis suarista. Distinción virtual

A diferencia de Duns Scotus, en Suárez sí encontramos un tratamiento sistemático y holgado de la cuestión de la distinción esencia-ser, en la XXXI de sus célebres *Metaphysicae Disputationes*, las cuales, bien puede decirse, constituyen el primer gran tratado de Metafísica llevado a cabo con un plan diverso del trazado por Aristóteles en su *Metaphysica* y desde un punto de vista estrictamente filosófico.

A propósito del asunto que aquí nos ocupa, también en este autor es menester comenzar viendo en líneas generales cuál es su noción de ente. Suárez piensa que ente significa lo mismo que esencia¹¹³, abstracción hecha de toda existencia real o posible, de tal suerte que el ente se distribuye entre el ser en acto –que es la esencia existente en acto– y el ser potencial o posible, que es la esencia mentalmente aislada por la negación de la existencia actual. Es obvio que, así las cosas, entre la esencia y la existencia no se pueda verificar más que una distinción virtual o de razón con fundamento *in re*¹¹⁴.

En coherencia con lo dicho, el Doctor Eximio identifica ente y ser. La reducción del ente a su acepción meramente nominal comporta en este pensador –como en la metafísica posterior a él– la disolución de la

¹¹³ Refiriéndose al doble uso del verbo “ser” aludido por ARISTÓTELES, afirma que “ente, *propia y rigurosamente* significa la entidad de una cosa (...) Otras veces, sin embargo, se llama ente a lo que puede afirmarse simplemente de algo” (disp. III, sect. 1, n. 7). El subrayado es mío.

¹¹⁴ SUÁREZ entiende que la distinción que se da entre esencia y existencia es de la misma especie que la que se presenta entre el ente y sus propiedades o atributos trascendentales. Coincidiendo esta vez con los tomistas, afirma que tales propiedades no son reales y por tanto no tienen una existencia en la realidad sino sólo en el entendimiento (cfr. *ibídem*, n. 4).

estructura metafísica de lo real. Mientras la metafísica siga teniendo una inspiración teológica, se concebirá el ente como un producto cuya condición metafísica fundamental es la contingencia; mas en la medida en que esta influencia vaya perdiendo operatividad, irá progresando la sustitución del ente por subproductos cosmológicos, antropológicos y, por último, logísticos. En el fondo, es el resultado de perder de vista la índole estructural-participial del ente, que es la garantía de corrección de su hermenéutica metafísica. Mas ello se verá a lo largo de la investigación.

El *est*, en Suárez, no puede tener otra forma que *est ens*. Si yo soy, parece decir, es que soy algo (*sum, sum ens*). Si la esencia y la existencia son realmente distintas, deben poder ser separadas, y en tal hipótesis, cabría una esencia que fuese sin existencia, o una existencia que no lo fuese de cosa alguna, lo cual no se puede sostener. Hay que notar, no obstante, que la interpretación de la distinción real como separabilidad sólo es posible bajo una visión cosista de la esencia y la existencia¹¹⁵. Tal es la interpretación que el filósofo español acusa justamente en algunos tomistas –concretamente en Gil de Roma– mas no cabe por ello atribuirle a la generalidad de los tomistas ni, por supuesto, al propio Tomás de Aquino, como hace Suárez¹¹⁶. En efecto, el punto crítico de la discusión está en que este autor concibe el ser como cierto algo (*quid*), puesto que no cabe ser sin ser algo. Esto último es cierto, pero de ahí no se sigue necesariamente que el ser sea “algo” que es. Al tratar de reproducir la tesis de su distinción real respecto de la esencia –“según parece ser la opinión de Tomás de Aquino y de los antiguos tomistas”– no lo hace en absoluto con fidelidad, ya que parece pretender que el tomismo distingue entre dos entes o seres (*duae res seu entitates distinctae*)¹¹⁷, que serían el *esse essentiae* y el *esse existentiae*¹¹⁸. Mas no es así como lo entiende el Aquinatense. Para éste no se trata en ningún momento de dos realidades completas (*ens quod*) sino de dos co-principios metafísicos (*ens quo*) constituyentes de la misma

¹¹⁵ *Nam si essentia et existentia sunt res diversae...* (disp. XXXI, sect. 3, n. 7). Según P. DESCOQS, “los tomistas presuponen siempre que la existencia es una forma propiamente dicha y que como tal se la debería tratar: lo cual es precisamente lo que se cuestiona, y lo que Suárez niega perseverantemente, pero que sus adversarios siempre dan por supuesto, aunque nunca lo prueban” (*Le Suarezisme*, en “Archives de Philosophie”, vol. II, 2. París, 1924, p. 205).

¹¹⁶ *Existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui thomistae* (o.c., sect. 1, n. 3).

¹¹⁷ *Ibid.*, sect. 6, n. 1.

¹¹⁸ *Nam si haec existentia est ens ex natura rei distinctam ab essentia, ergo, eo modo quo est ens, habet esse* (sect. 6, n. 12).

realidad¹¹⁹. Cuando Tomás de Aquino se refiere a este punto, suele aclarar que el *esse* constituye ya al ente como su co-principio actual. Da lugar, junto con la esencia –co-principio potencial– a una única realidad, a saber, al *ens*.

Siendo imposible una distinción real al modo como la entiende Tomás de Aquino, piensa Suárez que la única posibilidad es la de una distinción virtual o de razón¹²⁰. El motivo es claro: no pueden ser realmente distintas la esencia y la existencia, porque tampoco la esencia es otra cosa que el ente. De ahí su noción de ente (o ser en general) como esencia real o, lo que es lo mismo, no meramente imaginada ni fingida –dice Suárez– sino verdadera y apta para existir realmente¹²¹. En otro lugar¹²² se refiere a la teoría de la doble acepción –nominal y participial– del ente en una interpretación personal de la misma. Afirma que “usado como nombre, *ens* significa lo que tiene una esencia real, prescindiendo de la existencia actual, es decir, no excluyéndola ni negándola sino simplemente dejándola aparte por modo de abstracción (*praecisive tantum abstrahendo*); por el contrario, tomado como participio, *ens* significa el mismo ser real, esto es, un ser tal que tiene tanto esencia real (*essentia realis*) como existencia actual y, en este sentido, significa el ser como más contraído”. La esencia real de una cosa es lo que le pertenece de modo primario y radical y, en consecuencia, lo que le hace ser lo que ella misma es. Incluye, además, aquello que la hace ser, pues no es una esencia ficticia (*ens rationis*) sino verdaderamente real. Por tanto, en la noción de esencia real, ya se implican el *quod est* y el *quo est*¹²³. Según nuestro modo de considerar, la esencia se

¹¹⁹ Piensa el Aquinatense que el ser es el acto del ente y la esencia se comporta como potencia: *Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum* (SCG., II, c. 53). No cabe entender en el ámbito aristotélico la potencia y el acto como entidades completas sino como principios metafísicos de la entidad (*ens quo*).

¹²⁰ Cfr. Disp. XXXI, sect. 1, n. 13 y sect. 4, n. 4.

¹²¹ *Si ens sumatur prout est significatur huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum* (disp. II, sect. 4, n. 4).

¹²² *Ibid.*, n. 8.

¹²³ *Ibid.*, n. 14. Véase el siguiente texto de Ch. WOLFF: “Esta noción de esencia –a saber, que es lo primero que concebimos del ser, y que contiene la explicación de cualquier otra cosa que esté presente o pueda estar presente en él– coincide con la noción de los filósofos. Ciertamente, Fr. Suárez, de la Sociedad de Jesús, que entre los escolásticos ha ponderado las realidades metafísicas con particular penetración, como es sabido, dice que la esencia de una cosa es el principio primero, básico y más íntimo de todas las actividades y propiedades que convienen a una cosa. Y, aunque prueba, por medio del testimonio de Aristóteles y Santo Tomás que la esencia así entendida es lo mismo que la naturaleza de cada cosa, sin embargo, añade inmediatamente que, según una acepción en Santo Tomás, la esencia de una cosa es lo que se expresa en la definición, y, por eso mismo, como infiere de ello, la esencia de una cosa es lo que

denomina “quididad” en cuanto que proporciona la respuesta a la cuestión *quid sit res*. En tanto que se la considera desde sus efectos, se llama “naturaleza”, es decir, el principio más íntimo y regular de todas sus operaciones. Y en cuanto que es lo que la existencia comunica al ser actual, toma el nombre de “esencia”, derivado de *esse*¹²⁴. Por ello, no tendría sentido para Suárez la posición de los que afirman la distinción real entre *essentia* y *esse* (existencia), ya que la existencia no es más que una concreción o formalidad última del ente que ya es real por su propia esencia. En efecto, el ser real es una esencia actualizada tanto por su propia índole esencial (*esse realis essentiae*) como por su causa y, en esa misma medida, sacada de la mera posibilidad al ámbito de la efectividad existencial, pues, para el Eximio, la actualidad ha de plantearse como un caso particular de la posibilidad¹²⁵. Es decir, si la esencia es real (*verum actuale ens*)¹²⁶, posee toda su actualidad *qua* esencia. Y si es así, existe realmente.

Como puede apreciarse, aquí no importa ya la discusión sobre el tipo lógico de la distinción entre esencia y existencia; lo decisivo es que la noción de *esse* ha perdido en Suárez todo el vigor primigenio que tenía en la metafísica de Tomás de Aquino, como hace notar Gilson¹²⁷. La noción de ser que mantiene el Doctor Eximio, en contraste con el Aquinatense, es la de aquello que pertenece a una esencia cuando, habiendo sido un mero posible, ha llegado a la actualidad mediante la eficacia de sus causas. Por tanto, lo que existe es el ente en cuanto que goza ya de su actualidad *qua* esencia (*esse realis essentiae*)¹²⁸. La existencia sería, entonces, algo así

concebimos como conviniendo en primer lugar a una cosa y como debiendo ser establecido como lo primero en la realidad (*esse*) de una cosa, o de *tal cosa*” (*Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifico pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Parte I, sect. 2, c. 3, art. 169, p. 73, ed. Nova, Verona, 1789).

¹²⁴ Cfr. disp. III, sect. 4, n. 5.

¹²⁵ *Itaque compositio haec secum affert ad minimum duas imperfectiones: una est ut essentia ex se sit ens potentiale tantum; alia est ut ratione entitatis actualis necessario pendeat ab alio dante illi esse* (*In Primam Partem Summae Theologiae De Deo Uno et Trino*, I, c. 4, n. 4).

¹²⁶ *Si ergo essentia, ut est ens actu, distingueretur ex natura rei ab illo esse, quo primo et intrinsece in tali actualitate praecise concepta et condistincta ab illo modo esset verum est actu...* (disp. XXXI, sect. 6, n. 9).

¹²⁷ Cfr. *o.c.*, pp. 155 ss. Toda la escolástica posterior, y especialmente el racionalismo (DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, WOLFF, BAUMGARTEN, etc.) no concibe la existencia más que como la actualidad *completa* de la esencia. Aunque se suceden sistemas metafísicos diversos, todos vienen a coincidir sustancialmente en esta idea, bien sintetizada por WOLFF: *Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis* (*Ontologia*, n. 174, p. 76).

¹²⁸ *Ens actu, idem est quod existens* (disp. XXXI, sect. 1, n. 13).

como la propiedad de los existentes actualmente dados. Constituida ya la esencia en su propio orden, no necesitaría de ninguna manera del suplemento existencial, tal como, al parecer, lo habían entendido los tomistas. Es esencia real por ser, si no actual, sí al menos posible. Ciertamente que si es meramente posible no existe, pero si es un “posible actual”, no necesita ya nada para existir en caso de que sea una esencia real. Como se ha visto, si la esencia es un *verum actuale ens*, necesariamente existe¹²⁹. En último término, la investigación sobre el papel metafísico que la existencia desarrolla en el seno del ente podría reducirse a la cuestión sobre lo que añade la existencia a un existente actualmente dado. Obviamente, la respuesta es: nada, al menos metafísicamente. Quizá sólo desde el punto de vista formal puede decirse que la existencia es la plenitud de una esencia real en cuanto tal, que es como el signo supremo de su realidad o su constitutivo formal¹³⁰; pero, en definitiva, nada relevante para el análisis metafísico del *ens qua ens*. Entonces, ¿en qué se diferencia la esencia real de un mero posible? Pues en su grado de actualización. La doctrina de los modos en Suárez es de tal índole que permite pensar en una diferencia meramente de grado entre el acto y la potencia, de suerte que la existencia vendría a ser la situación o estadio último de actualización del posible que ya tiene, en cuanto tal, un cierto ser. El ámbito propio en el que la existencia se mueve sería más el físico que el metafísico, pues se limita a actualizar formalmente, a determinar algo que ya está dado metafísicamente, que ya es ente. En esta perspectiva interpreta el Doctor Eximio la creación¹³¹. La posición en la existencia por parte de Dios no supone la actualización de la esencia, ni siquiera de la “esencialidad de la esencia”; la actualiza en un orden distinto (cosmológico, no metafísico), otorgándole, simplemente, efectividad extramental. Precisamente el ámbito de realidad en que se mueve la Física o, por mejor decir, el orden de su consideración, es aquel en el que no se plantea la cuestión sobre la existencia pues siempre se da por supuesta. No cabe negar que en este punto Suárez es un aristotélico observante, pues tal ámbito es el que le resulta más familiar al Estagirita.

¹²⁹ Cfr. E. GILSON, *o.c.*, p. 158.

¹³⁰ *Existencia, id quo formaliter ens constituitur actu* (disp. XXXI, sect. 5, n. 1).

¹³¹ *Quando esse creatum dicitur esse per participationem, non esse imaginandum quod una res sit quae participat sicut essentia, et alia quae participatur sicut esse, sed quia una et eadem res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis; haec enim realitas de se non est nisi sub modo possibili, quod autem sit et possit vocari actus, hoc habet per vim agentis. Et declaratur hoc ipsum in ipsamet essentia vel substantia per participationem, non quia ab alia re vel substantia participantur subiective (ut sic dicam) sed solum quia effective est a divina substantia, cuius est quaedam participatio (l.c., sect. 13, n. 17).*

La tendencia a concebir el *esse* como un acto formal de la esencia que sigue a su realidad intrínseca, puede advertirse, incluso, en la exposición que hace Suárez de los argumentos que se suelen utilizar para defender la tesis de la distinción real entre esencia y existencia. El primero de ellos, dice el autor español, es que los predicados esenciales convienen a la criatura sin intervención de causa eficiente alguna; por ello es que siempre fue verdad decir que el hombre es animal racional; mas la existencia no compete a la criatura sino mediante la causa eficiente, y así no se puede decir que sea en acto si no ha sido creada. Luego el ser de la criatura es una cosa distinta de su esencia, ya que una y la misma cosa no puede ser y no ser por una misma causa eficiente. Cuando se dice que con la criatura no sólo se produce su ser sino también su esencia, hay que aclarar que no se produce la esencia sino la esencia bajo el ser, o la esencia existente; así, no se puede concluir que la esencia producida se distinga de la esencia en general, a no ser en razón de la existencia que se le añade¹³². En efecto, el propio Tomás de Aquino afirma que el ser de algo no puede ser producido por su propia forma o quiddidad, pues entonces una cosa sería causa de sí misma en el ser, lo cual es imposible. Por tanto, es menester que todo aquello cuyo ser difiere de su naturaleza o esencia tenga su ser recibido de otro¹³³.

El fondo de la cuestión está en que Aristóteles asimila la *ousía* al ser. Para él, el ser es propia y fundamentalmente la sustancia. En palabras de Gilson, “si hay una doctrina de la identidad del ser y la sustancia, es ésta (la de Aristóteles), y Averroes estaba bien fundado al pensar que reivindicaba el auténtico pensamiento de Aristóteles cuando criticaba a Avicena por afirmar que la existencia era para la esencia de la realidad, si no exactamente un accidente, sí al menos un acontecimiento”¹³⁴. El propio Estagirita dice en el capítulo primero del libro IV de su *Metafísica* que hay una ciencia que se ocupa del ser en cuanto tal (*tó on he ón*); pero aclara en

¹³² *Argumenta, quibus haec sententia (distinctio realis) suaderi solet, multa sunt. Primum, quia praedicata essentialia conveniunt creaturae absque interventu causae efficientis; propter hoc enim ab aeterno fuit verum dicere, hominem esse animal rationale; sed existentia non convenit creaturae, nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dicitur actu esse, nisi facta sit; ergo esse creaturae est res distincta ab essentia eius, quia non potest una et eadem res esse, et non esse per efficientem causam. Quod si dicas, cum fit creatura, non solum fieri essentiam, sed fieri essentiam sub esse, seu fieri essentiam existentem, et ideo non sequi essentiam factam distingui ab essentia absolute, nisi ratione existentiae, quam illi addit (sect. 1, n. 4).*

¹³³ *Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habet esse ab alio (Op. De ente et essentia, c. IV).*

¹³⁴ *O.c.*, p. 238.

el capítulo segundo, hablando de los diversos sentidos de la palabra “ente”, que el ser se dice de diversos modos, aunque siempre en relación a una realidad fundamental, que es la sustancia (*ousía*). Para el pensador griego, el ser compete por derecho propio a la sustancia.

Pues bien, si tenemos presente que el sentido propio que Suárez da a la esencia real es el de ente real, que en nada se distingue de la sustancia, se comprende bien que, dada la filiación aristotélica de este pensamiento, para el filósofo español no tenga lugar hablar de una distinción real entre esencia y ser (existencia), al menos en el terreno de la Metafísica. Como dice Gilson, “la tan frecuente confusión acerca de esta fundamental tesis del tomismo es debida siempre al mismo pasar por alto el carácter recíproco de la causalidad eficiente y de la causalidad formal¹³⁵. El ‘ser’ no es una cosa distinta en sí misma de la ‘esencia’ como de otra cosa. No lo es, por la sencilla razón de que, tomados en sí mismos, el ‘ser’ y la esencia no son ‘cosas’. Sólo su composición es lo que constituye una cosa, pero ambos se hacen, por así decir, ‘reales’, porque ‘ser’ es entonces ser un ‘ser’, del mismo modo que ‘ser tal’ es ser ‘tal ser’. La existencia actual es, pues, la causa eficiente por la que la esencia es a su vez la causa formal que hace que una existencia actual sea ‘tal existencia’. Puesto que representan modos de causalidad irreductiblemente distintos, la esencia y la existencia son irreductiblemente distintas, pero la realidad de su distinción presupone la realidad actual de la cosa. La existencia no difiere de la esencia como un ser de otro ser; aunque, en cualquier ser, aquello por lo que un ser es y subsiste actualmente es realmente ‘otro que’ aquello por lo que es definible como tal ser en el orden de la sustancialidad”¹³⁶.

El problema de saber en qué se diferencia entonces un ser en acto de su esencia o qué es lo que añade aquél a ésta no parece ser, pues, un problema metafísico para Suárez, aunque lo hayan planteado los tomistas, pues es lo mismo existir que consistir en la propia esencia. Suárez, en efecto, concibió la existencia como una cosa (*res*) de modo que, para existir, una cosa debería incluir algo además de aquello en lo que consiste¹³⁷. La existencia no puede ser entonces algo realmente distinto de lo que la cosa a la que afecta ya es –a saber, por su esencia real– más que en el sentido de una determinación formal ulterior sin trasfondo metafísico.

¹³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In V Metaph.*, lect. 2: *Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*.

¹³⁶ *O.c.*, pp. 256-257.

¹³⁷ Obsérvese el paralelismo con la famosa cuestión de los táleros kantianos. Explica el filósofo regiomontano que la existencia no añade nada a la pura posibilidad de una cosa; que el concepto de cien monedas posibles no se diferencia en nada –como concepto– del de cien monedas en efectivo.

Si es cierto que una esencia es real —o está en acto— sólo por su actualización *qua* esencia, entre la existencia actual y una esencia actual, es decir, existente como esencia, no hay realmente distinción alguna. La existencia corresponde necesariamente a la esencia real y se le aplica como un corolario o consecuencia de su realidad como tal esencia. Como dice Gilson, “según Suárez, es lo mismo para una esencia ser *in actu exercito*, es decir, ejercer actualmente su esencialidad, su acto esencial (*qua essentia*) y existir. Por supuesto, nosotros podemos ‘pensar’ la esencia como no ejerciendo todavía su acto; entonces es una pura abstracción de la mente; y es cierto que podemos distinguir así abstractamente una esencia existente de su existencia, pero esta distinción mental no afecta a la cosa misma”¹³⁸.

... ..

BIBLIOTECA VIRTUAL

En el planteamiento suareciano del asunto advierte Gilson¹³⁹ una doble dificultad teórica: en primer lugar, no parece necesario que la perfecta complexión formal acerque a la esencia lo más mínimo al orden metafísico del ser extramental. Una posibilidad completamente perfecta — señala este autor— sigue siendo todavía una pura posibilidad, es decir, no es nada, al menos por parte de la cosa. En segundo lugar, lo único que incluye la esencia posible de modo necesario es una mera existencia posible, o sea, la no contradicción, que vale como instancia negativa de corrección, pero en absoluto como criterio constructivo de proyección del ente en la realidad extramental (*ab posse ad esse non valet illatio*). La no contradicción todavía no supone nada para la esencia en nuestro caso. La ausencia de contradicción interna que la existencia posible comporta es, ciertamente, la que posibilita la complexión formal de la esencia. Pero esto no quiere decir nada, metafísicamente. Todo este discurso no deja de ser una reflexión lógica sobre contenidos noéticos sin repercusión metafísica alguna en el orden del ser extramental; en esta temática, el ser no termina por comparecer. La posibilidad esencial nunca puede ser razón metafísica suficiente de la afirmación de la existencia en el plano creatural y, en el caso de Dios, solamente si se acepta una cierta viabilidad para el argumento ontológico.

Norberto del Prado, en su obra *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, analiza (Libro II) los argumentos que emplea Suárez para combatir la tesis de la distinción real en las secciones 4ª y 5ª de

¹³⁸ *O.c.*, p. 160.

¹³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 181 y 270 ss.

la *Disputa XXXI*, declarándola inútil y de todo punto imposible¹⁴⁰. Posteriormente, revisa el modo por el que este autor pretende mostrar la trascendencia de Dios respecto de las criaturas y constata su insuficiencia fundamental¹⁴¹. Por último, realiza una crítica global de las *Disputationes*¹⁴² y señala los puntos en los que se aleja de la doctrina tomista¹⁴³ y su solución¹⁴⁴. En el último de los argumentos expuestos en la sección 4ª,

¹⁴⁰ Capítulo 8º: *Argumenta quibus Suarez conatur ostendere nullam dari realem compositionem inter essentiam et existentiam in rebus creatis; immo, talem compositionem seu realem distinctionem esse superfluum ac plane impossibilem* (pp. 152-160).

¹⁴¹ Capítulo 9º: *Quomodo Suarez ostendat notas quibus Deus differt a creatis, et creaturae discernuntur a Deo:*

n. 3.- *Omne ens creatum est ens per participationem.*

- *Absque reali compositione essentiae et esse nullum dari potest ens per participationem.*

- *Notio substantiae a Suarezio (cfr. disp. XXXIII) tradita videtur esse a veritate aliena; ac reicienda prorsus est.*

n. 4.- *Omne ens creatum est necessario dependens a causa prima.*

- *Prima ratio distinguens ens creatum ab increato nequit esse ipsa dependentia entis creati ab increato.*

- *Necessaria est in creaturis realis compositio ex esse et essentia ad reddendam primam rationem omnium rationum, quibus distinguitur ens creatum ab "Ente" Increato* (pp. 12-178).

¹⁴² Capítulo 10º: *Critica totius Disputationis Metaphysicae XXI Suarezii atque observationes generales circa omnes philosophos negantes realem compositionem esse et essentiae in creatis:*

- *Suarez nihil valet concludere contra realem compositionem esse et essentiae in rebus creatis, atque per totam suam Disp. XXXI in aequivoco laborat.*

- *Suarez non quaerit de reali distinctione esse et essentiae vel de utriusque identitate, ut oportebat quaerere.*

- *Suarez videtur admittere in composito tot esse quot entitates realiter distinctae reperiuntur* (pp. 180-188).

¹⁴³ Capítulo 11º: *Suarez recedit a doctrina D. Thomae:*

- *circa ipsa Metaphysicae fundamenta;*

- *circa notionem entis;*

- *circa notiones ontológicas esse, et essentiae, et subsistentiae, et substantiae, et huiusmodi;*

- *circa notionem materiae primae;*

- *in quaestione de existentia Dei demonstranda;*

- *circa principium individuationis in substantiis corporeis;*

- *circa influxu Causae Primae in causas secundas;*

- *circa notionem infiniti et finiti;*

- *in quaestione de veritate creationis demonstranda...*

Ergo Suarez in suis Disputationibus metaphysicis non ambulat per vias D. Thomae (pp. 196-205).

¹⁴⁴ Capítulo 6º: *Ex reali compositione esse et essentiae declaratur atque elucescit vera notio substantiae, et accidentis, et individui, et suppositi ad quod, proprie loquendo, pertinet habere esse* (pp. 130-140).

Suárez pregunta a sus oponentes cómo pueden saber qué es la existencia (*quid existentia sit*), ya que, ¿cabría distinguirla de la esencia sin saber en qué consiste? Precisamente aquí es donde se advierte con claridad lo débil de su posición. Lo que busca Suárez es saber en qué consiste la existencia, como si la existencia fuera un *quid*, un algo con una consistencia determinada. Afirma Gilson: “Habiendo identificado el ser con su esencia, no podría hallar jamás en él un *es* que, si es, no fuera una esencia ni una cosa”¹⁴⁵.

Como se ve, en la metafísica suareciana, al igual que en la escotista, hay una marcada tendencia a concentrar todo el peso de la realidad en la esencia. Esta inclinación puede advertirse en toda la escolástica posterior a Tomás de Aquino. Pues bien, la consecuencia más clara del intento de reducir el ser a la esencia y manejarlo como una categoría, como un contenido inteligible, ha de ser el absoluto fracaso de la metafísica del ser y la inauguración de una metafísica que precisamente al único escolástico que conoce es a Suárez. Los rasgos de este esencialismo marcan la fisonomía de todo el pensamiento moderno.

Quizá sea interesante señalar que la concepción cosista que Suárez mantiene sobre el ser sea la auténtica responsable del desencadenamiento del esencialismo que denuncia Heidegger. Suárez, por la razón que se acaba de apuntar, hará a toda la escolástica acreedora de la reivindicación heideggeriana del ser del ente cuando el pensador teutón acuse a la Edad Media de no haber corregido la interpretación “óptica” –no “ontológica”– del ser.

4.- La tesis kantiana y la influencia del racionalismo

Examinemos ahora cómo los planteamientos esencialistas básicos que inaugura Suárez llegan, con Kant, a un grado muy notable de

Capítulo 7º: *Ex reali compositione esse et essentiae in rebus creatis optime declaratur vera sententia versus sensus circa naturas universales quae respondent vocibus et conceptibus nostri intellectus (...) Elementum autem reale in naturis universalibus nec facile capitur, nec convenienter declaratur, nisi praesupposita reali compositione esse et essentiae in rebus creatis (...) Essentia rerum esse immutabiles, necessarias, indivisibiles et aeternas non explicatur in vero sensu, nisi praesupposita reali compositione esse et essentiae in rebus creatis* (pp. 143-149).

¹⁴⁵ O.c., p. 164.

desarrollo teórico. Aunque tampoco cabe hablar propiamente de una exposición holgada en el regiomontano sobre el asunto concreto de la distinción entre esencia y existencia, sí se toca el problema del ser en el sentido de si es éste algo más que un predicado y si añade algo a la mera posibilidad, con lo que queda recogido el problema ontológico en su mayor hondura. Para ello vamos a detenernos en un famoso texto de la *Crítica de la Razón Pura*:

“Evidentemente, ‘ser’ no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. En su uso lógico es solamente la cópula de un juicio. La proposición ‘Dios es todopoderoso’ contiene dos conceptos que tienen dos objetos: Dios y omnipotencia; la partícula ‘es’ no es otro predicado más, sino solamente lo que pone al predicado en relación con el sujeto. Pues bien, si tomo el sujeto (Dios) junto con todos sus predicados (entre los que se encuentra también la omnipotencia) y digo ‘Dios es’ o hay un Dios, no pongo ningún predicado nuevo al concepto de Dios, sino solamente al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y, ciertamente al objeto en relación con mi concepto”¹⁴⁶.

Aunque esta tesis sobre el ser no agota la metafísica kantiana –ya que el ser del sujeto y el ser de Dios, en virtud de su carácter noumenal, no son una posición del pensar– ciertamente sirve ahora a nuestro propósito. El contexto donde cabe entender el párrafo citado de la *Crítica* es el de la refutación del argumento ontológico. Ya en su célebre opúsculo precrítico sobre la demostración de la existencia de Dios¹⁴⁷ aparecen –en el mismo contexto– ideas que en la *Crítica* expondrá Kant con mayor madurez. Este contexto es importante, pues refleja el debate en el ámbito de la Teología filosófica, donde la cuestión por el ser se plantea con particular hondura.

¹⁴⁶ *Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. Der Satz: “Gott ist allmächtig”, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: “ist”, ist noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat “beziehungs-weise” aufs Subjekts setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinem Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: “Gott ist”, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinem Prädikaten, und zwar den “Gegenstand” in Beziehung auf einem “Begriff” (Kritik der reinen Vernunft, B 626-627).*

¹⁴⁷ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes (AK, II, 72).*

Por otro lado, cuando Kant se pregunta si la existencia añade algo a la posibilidad del mero concepto, lo que realmente se está preguntando es cuál es el estatuto ontológico de la esencia como pura posibilidad, si tiene la suficiente consistencia para fundamentar la metafísica. Su afirmación presupone ya una concepción de la esencia como algo autónomo, como una cierta autoconsistencia, pues todas las determinaciones del objeto –entre las que se incluye la existencia– están dadas, para Kant, en su posibilidad.

Entiendo que el problema que subyace a esta discusión es el de la distinción entre esencia y ser. ¿Hay distinción, o no? En caso de que la haya, ¿se trata de una distinción real o meramente de razón? Aunque es arriesgado hacer a Kant responsable de semejante planteamiento, creo que el problema apuntado está presente en el texto de la *Crítica*, aunque no explícitamente tematizado. En este sentido, considero que la discusión planteada por Kant se inserta en lo más profundo del marco especulativo de la pregunta por el ser. A la luz del texto, se puede espigar una posible versión kantiana de la cuestión que ahora nos ocupa.

.....

Comienza Kant afirmando que “evidentemente, ‘ser’ no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”. Según la definición clásica, toda proposición lógica completa –como expresión de un juicio con sentido– se constituye por dos términos: el sujeto de la afirmación o negación, y el predicado, que se afirma o niega del sujeto. Ambos términos representan los conceptos que el juicio compone (si es afirmativo) o divide (si es negativo). Pero nos encontramos con un hecho sobresaliente. La proposición admite dos funciones para el verbo *ser*: puede desempeñar el papel de cópula que liga el sujeto y el predicado, en cuyo caso la proposición se denomina “de tercero adyacente” (*tertio adiecto*), pues el predicado es la tercera palabra; pero también hay proposiciones en las que el verbo “es” no parece introducir ningún predicado. A éstas, los lógicos medievales les llamaban “de segundo adyacente” (*secundo adiecto*), porque en ellas el verbo viene en segundo y último lugar, detrás del sujeto. Si el verbo de una proposición de este último tipo es el verbo “ser” (o existir) –“Sócrates es”– tenemos una proposición existencial. Aquí está la dificultad. En una proposición existencial no puede haber predicado, según Kant. Pero entonces, ¿se trata de una verdadera proposición? Según hemos visto, lo característico de una proposición es la unión o disyunción de un sujeto y un predicado.

El caso, muy discutible, de que una proposición de tercero adyacente del tipo “Sócrates es filósofo” sea reductible –como propone Gilson¹⁴⁸– a una en la que el verbo fuese distinto de “es” (como en “Sócrates filosofa”)¹⁴⁹ no justifica la convertibilidad entre una predicativa como “Sócrates es ente” (tautológica) y una existencial como “Sócrates es” (no tautológica); esta última tiene un sentido preciso. En la proposición “Sócrates es filósofo”, el predicado no significa la existencia de Sócrates sino su condición de hombre que filosofa, o al menos es capaz de hacerlo; “es” tampoco significa ahí la existencia de Sócrates sino la mera cópula que une la existencia de Sócrates con su condición de filósofo. Ahora bien, en el caso de la proposición existencial, no cabe su desarrollo en una de tercero adyacente. En el caso de “Sócrates es filósofo”, el verbo es una cópula; en el de “Sócrates es” (o existe), no. Por tanto, no hay predicado en la proposición existencial ni en su tautología, pues mientras que “filósofo” no es lo mismo que “es”, “ente” sí. En definitiva, decir que Sócrates es filósofo no es lo mismo que decir que Sócrates es, sin más; puede acaso significar que Sócrates filosofa. Sin embargo, cuando decimos que Sócrates es ente, evidentemente queremos significar lo mismo que cuando decimos que Sócrates es. Por todo ello se ve claramente que el verbo “ser” se comporta de manera muy distinta a los demás verbos. Parece que efectivamente no puede ser un predicado corriente, pues no puede ser el término de una proposición.

Pero sigamos con la afirmación de Kant. “*Ser* no es (...) el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa”. Quiere dar a entender aquí Kant que el concepto de una cosa concebida como existente no difiere del concepto de la misma cosa concebida como no existente, como él mismo explica. Es decir, el análisis de todas las notas contenidas en nuestra noción de algo real es exactamente el mismo que el análisis de las notas contenidas en el concepto de eso mismo concebido solamente como objeto posible. Más tarde abundará en esta idea a propósito del ejemplo famoso de los táleros¹⁵⁰. Si el ser de algo pudiera ser concebido

¹⁴⁸ Cfr. *El ser y la esencia*. Trad. castellana en Buenos Aires, 1951, pp. 242 ss.).

¹⁴⁹ En rigor no se puede hacer esta sustitución, pues la frase “Sócrates es filósofo” se refiere a una perfección poseída en acto primero por Sócrates (la capacidad de filosofar), mientras que en la proposición “Sócrates filosofa” se expresa esa perfección pero no como meramente poseída sino como inmediatamente ejercida en acto segundo por Sócrates. Tener esa capacidad habitual no es lo mismo que estarla ejerciendo de hecho activamente.

¹⁵⁰ Vid. cómo en esta cuestión KANT no corrige en nada lo que había dicho HUME: “Es evidente que la idea de existencia no es nada diferente de la idea de un objeto, y que cuando después de la simple concepción de algo queremos concebirlo como existente, en realidad no añadimos nada a nuestra primera idea, o la alteramos (...) Cuando yo pienso en Dios, cuando yo lo pienso como existente y cuando creo que existe, mi idea

independientemente de lo que existe, la mente tendría que representárselo a través de alguna nota o carácter diferente de la noción de esa misma cosa. Agregada a nuestra noción de una cosa cualquiera, tal carácter le haría representar a la cosa más la existencia; restada esa nota, haría representar a nuestro concepto el mismo objeto menos la existencia. Pero esto no se da. Según Kant, no hay nada que podamos añadir a un concepto para representar a su objeto como existiendo. Lo que pasa es que si añadimos algo a las notas que constituyen el contenido analítico de ese concepto, entonces tenemos el concepto de otra cosa. La existencia, por tanto, no es un atributo o determinación, pues no añade nada al concepto de una cosa, por tanto a la cosa como posible, por tanto a la cosa actual, pues como afirma Kant en el *Beweisgrund*— toda adición a lo posible fuera de la estricta posibilidad sería un imposible.

Tal es el significado del siguiente aserto de Kant: “Lo real no contiene más que lo posible”. Para el filósofo de Königsberg, la existencia no añade nada al concepto de la cosa, es decir, a la cosa como mero posible. Sin embargo, es una cuestión de hecho que se usa como predicado en las proposiciones de segundo adyacente, de tipo existencial. Kant no objeta nada a esto mientras no se trate de hallar la existencia en el puro análisis conceptual del sujeto, como se hace en el argumento ontológico¹⁵¹, recogido por Wolff. Puesto que la existencia se establece siempre por medio de un juicio sintético, nunca se puede inferir de la definición del sujeto, sino que debe ser el resultado de alguna percepción o intuición. Según esto, un Dios existente necesariamente sería un Dios intuido o percibido (sensiblemente). Pero tal intuición o percepción no se da, al menos de manera válida para la ciencia, o sea, no comparece intersubjetivamente.

A partir de la distinción humeana entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, establece Kant la inconsistencia del intento de deducir la existencia a partir del mundo como consecuencia de su concepto en Dios. Con la noción leibniziana del mejor de los mundos posibles como

de él ni aumenta ni disminuye” (*A Treatise of Human Nature*, I, p. III, sect. 7, en *Philosophical Works*, ed. GREEN y GROSE). Y, en otro lugar: “Nada que sea concebido implica una contradicción. Todo lo que concebimos como existente podemos también concebirlo como no existente. No hay ningún ser, por lo tanto, cuya no existencia implique una contradicción” (*Dialogues concerning Natural Religion*, ed. cit., tomo IV, p. 432).

¹⁵¹ “Todo el esfuerzo y todos los intentos dedicados a la famosa demostración ontológica o cartesiana de la existencia de un ser supremo partiendo sólo de conceptos es trabajo perdido. Tan insensato es esperar hacerse más rico en conocimiento mediante meras ideas como pensar en aumentar la riqueza de un comerciante añadiendo ceros a sus cuentas” (*Kritik der reinen Vernunft*, B 630).

una idea en la inteligencia divina, no puede explicarse la existencia real y efectiva del mundo. De igual modo, tampoco puede explicarse la existencia de Dios a partir de una pura noción. El fundamento de la existencia real nunca puede hallarse en un concepto, sencillamente porque lo más no sale de lo menos. En este sentido, la crítica kantiana al argumento ontológico viene a coincidir sustancialmente con la objeción lógica de Tomás de Aquino.

Continúa Kant: “(ser)... es simplemente la ‘posición’ de una cosa o de ciertas determinaciones en sí”. Y aquí llegamos al nervio de la ontología kantiana. Un poco más adelante añade: “(si) digo ‘Dios es’ o ‘Hay un Dios’ (...) pongo al sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto”. Merece la pena detenerse aquí. Pero antes vayamos a un pasaje de su célebre escrito precrítico sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios (*Der einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*) donde explica esta tesis: “La existencia es la posición absoluta de una cosa, y es en esto que se diferencia de todo atributo, que, como tal, se aplica a una cosa siempre de un modo relativo. El concepto de posición es absolutamente ‘simple’, y se identifica con el concepto de ser en general”.

El concepto de existencia como posición es central y se fundamenta en la anterior afirmación de que lo real no contiene más que lo posible. Según Kant, la “posición” se puede tomar en dos sentidos. Relativamente (*respectus logicus*), en el caso de la posición de los atributos: aquí el ser es tomado como cópula de una proposición predicativa. De modo absoluto, en el caso de la posición de la existencia actual en una proposición existencial, de segundo adyacente. Esta realidad efectiva o existencia actual es concebida por Kant como una “categoría de la modalidad”, de tal suerte que la modalidad de un objeto dado a la experiencia no constituye una característica que le corresponda en sí mismo considerado, sino tan sólo en tanto que relacionado con el pensar empírico. De esta forma, la proporción de un objeto dado en la experiencia con las condiciones materiales de ésta no supone nada nuevo o añadido a tal objeto de experiencia, sino que se trata de una simple denominación *ab extrinseco*, mantenida sobre la peculiar “relación” del pensar empírico con el objeto. La existencia se presenta así como una categoría de la modalidad, como algo que “pone” el pensar empírico. Y precisamente de la aplicación de las categorías de la modalidad a las intuiciones surgen lo que Kant llama “Postulados del pensamiento empírico en general”:

1) Es *posible* lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos puros).

2) Es *real* lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (las sensaciones).

3) Es *necesario* aquello cuyo acuerdo con lo real está determinado según las condiciones generales (materiales y formales) de la experiencia¹⁵².

Estos “Postulados” forman parte de los “Principios puros del entendimiento”, que se deducen de la aplicación de las categorías a las intuiciones. Como es sabido, Kant entiende que el conocimiento surge de la actividad del pensamiento puro sobre la pasividad de lo sensible, del fecundo ayuntamiento entre intuición y concepto, que funcionan como la materia y la forma del conocimiento (en el sentido propio que Kant imprime a estos dos términos, muy distinto del de la hilemorfia aristotélica). De ahí su tan citado adagio “conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas”¹⁵³.

Como vemos por el segundo postulado del pensamiento empírico, Kant no llega a afirmar –como sí haría Berkeley– que la realidad se reduzca a lo dado únicamente según las condiciones materiales de la experiencia. Se limita a decir que de aquello que no se nos presenta como dado así, no podemos afirmar que exista, no podemos atribuirle el carácter de realidad. Por ende, existe lo percibido o perceptible (*percipi est esse*, podríamos decir). De todo aquello que no puede relacionarse con la percepción (lo que

¹⁵² *Ibid.*, A 200. “Las categorías de modalidad –dice KANT– poseen la peculiaridad de que no determinan en lo más mínimo al objeto, ni aumentan la concepción a la que se unen como predicados, sino que tan sólo expresan su relación con la facultad de conocer”. Comenta GILSON a este respecto: “Pero ¿en qué consiste exactamente la ‘realidad’? En tal doctrina tiene que ser dada en la intuición sensible, no puede ser conocida por el entendimiento, mientras que por otra parte, donde el pensamiento no se adecúa con la intuición sensible, todavía puede haber pensamiento, pero no conocimiento. Se puede asentar, por lo tanto, como un postulado, que: ‘lo que se adecúa a las condiciones materiales de la experiencia (esto es, de la sensación), es real’. La existencia aparece, pues, donde el juicio asertórico ‘x es’, pone como real un objeto de pensamiento tal que corresponde a una intuición sensible, esto es, a un ‘dato’. Así, la *Crítica de la razón pura* se ha mantenido fiel a la conclusión principal de la disertación de 1763: la existencia no es el *qué* que yo pongo, sino el *cómo* lo pongo. Además, aunque la esencia se ha convertido ahora en lo que se concibe del ser por medio de las formas *a priori* del entendimiento, aún no incluye la existencia, de modo que, siguiendo una vieja ley que ya nos es familiar, la existencia no puede ser sino un ‘modo’ (Escoto) de la esencia, o sea, algo que le pertenece sin alterar ‘lo que’ ella es. En tercer lugar, puesto que la existencia puede captarse sólo en una realidad que es obra de la mente (ya que las formas *a priori* de la sensibilidad y las categorías *a priori* del entendimiento cooperan en su construcción), la existencia no puede ser ya un modo de la esencia misma, sino una ‘modalidad del juicio’” (*El ser y los filósofos*, p. 198).

¹⁵³ *Kritik der reinen Vernunft*, A 76-77.

no está dado en la experiencia real o lo inconexo con los objetos de la sensación en el área de la experiencia posible) no podemos decir que tenga existencia real. No es que se agote el ser en la percepción actual o posible, sino que solamente podemos atribuir existencia a aquellos objetos que son percibidos o perceptibles. Comenta Gilson:

“La ciencia como tal no necesita para nada de la existencia. Relegándola al reino incognoscible de la ‘cosa en sí’, Kant la ha conservado como una condición necesaria para el conocimiento real, pero también la ha convertido en aquella condición fundamental del conocimiento de la que nada se conoce ni se puede conocer. Nunca, ni siquiera en el *Opus Posthumum*, ha consentido Kant en suprimir aquella ‘cosa en sí’ que separa al idealismo crítico del idealismo puro. Nunca, ni siquiera en la *Crítica de la Razón Práctica*, ha consentido Kant en poner la ‘cosa en sí’ como algo ‘conocido’. Es posible que la razón práctica nos enseñe algo acerca de lo que la cosa en sí postula, pero tales postulados no entrañan ningún conocimiento de lo que es. El conocimiento de lo que una cosa es en cuanto que no es conocida, es una rotunda contradicción en la doctrina de Kant. La existencia, pues, es una ‘x’ que Kant nunca elimina, porque nunca traiciona completamente a Hume, y esa ‘x’ sigue siendo una ‘x’ porque Kant nunca traiciona completamente a Wolff”¹⁵⁴.

Evidentemente, la percepción lo es de un “sujeto”, aunque ese sujeto se esconda en el anonimato “transubjetivo” del “Yo trascendental” (*Ich denke überhaupt*). El alegato de subjetivismo lanzado contra esta posición kantiana puede estar más o menos justificado, pero es innegable la carga de profundidad que esta afirmación aplica a la metafísica; el contenido de su tesis resulta disolvente de la noción metafísica de ser. Este ya no es descubierto en la búsqueda metafísica: es “puesto” por el sujeto, de modo absoluto y fundante. Y aquí tenemos ya el tema del esquematismo. Afirma Leonardo Polo:

“El análisis trascendental del objeto tiene como resultado el hallazgo de un elemento formal y el consiguiente planteamiento del problema de la conexión del mismo con el contenido del objeto. La categoría kantiana, como forma del objeto, se entiende como su misma condición de pensabilidad objetiva. Ningún contenido es pensable sin el concurso de un elemento formal en que se cifra su pensabilidad como tal: un objeto se dice pensado a partir de una condición de pensabilidad. El pensamiento del objeto puede ser

¹⁵⁴ *O.c.*, pp. 199-200.

señalado como momento objetivo puro. El objeto reducido a pensamiento es pensamiento puro. La búsqueda de la pensabilidad del objeto tiene como resultado el descubrimiento de la aprioridad formal del pensamiento. La necesidad de la categoría es susceptible de demostración. Esta demostración es denominada deducción trascendental de las categorías, y equivale a la reducción de las mismas a la unidad aperceptiva, condición suprema de posibilidad del pensamiento. El objeto en cuanto pensable es el nexo del objeto fenomenal con la unidad pura de la conciencia. Este nexo es la misma pensabilidad del objeto, su presencia actual en el entendimiento, a que el objeto debe ser conducido, sometido. Dicho de otra manera: la pensabilidad del objeto como representación es su compatibilidad actual con la unidad aperceptiva¹⁵⁵.

Por ello necesita Kant afirmar finalmente, por mero imperativo de coherencia –a costa de las evidentes dificultades de semejante aserto– que la existencia debe ser establecida por un juicio sintético, “se añade sintéticamente a tal concepto (que es una mera determinación de mi estado)”. Brentano esclarece la insolvencia argumental de este recurso¹⁵⁶.

La existencia, al ser una categoría de la modalidad, sólo puede ser establecida “en relación” a la experiencia y a la percepción. Por otro lado, debe ser “puesta” como una determinación “ulterior” a la esencia, que es lo representado en el concepto. La existencia es puesta de modo absoluto. ¿Qué le añade al concepto? ¿Qué le añade a la mera posibilidad? Nada. Simplemente una relación a la facultad cognoscitiva (que, ciertamente, en el idealismo posterior, será ontológicamente constitutiva)¹⁵⁷. Posición, por tanto; pero ¿posición absoluta? Absoluto es todo aquello que está ab-suelto de cualquier relación de dependencia; y, como se ve, no es tal el caso de la existencia, pues ésta se agota en ser relación entre objeto y concepto, enlace de un objeto con alguna percepción actual o posible.

¹⁵⁵ L. POLO, *El acceso al ser*, Pamplona, 1964, pp. 343-344. En la terminología de Kant, la deducción trascendental de las categorías del entendimiento aparece principalmente “como la *acción del sujeto* en la que se constituye el objeto” (Cfr. M. BASTONS, *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Pamplona, 1989, p. 161). Las implicaciones fundamentales del idealismo trascendental kantiano como teoría de la pura espontaneidad del sujeto quedan muy bien expuestas en la obra de A. LLANO, *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Pamplona, 1973.

¹⁵⁶ F. BRENTANO, *Sobre la existencia de Dios*. 1ª investigación preliminar. Trad. castellana y prólogo de A. MILLÁN-PUELLES, Madrid, 1977.

¹⁵⁷ Precisamente la verdad trascendental del objeto de experiencia se constituirá por su relación con las condiciones formales de la experiencia y, de igual modo, su verdad empírica consistirá en su adecuación con las condiciones materiales de la experiencia.

En resumen, tenemos la existencia “conceptuada” –de manera poco clara, según se puede advertir– como posición absoluta de algo con todas sus determinaciones. No añade nada a la posibilidad; sólo al entendimiento se le agrega algo: el enlace con alguna percepción, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia.

“Con la realidad de una cosa –dice Kant– pongo, desde luego, algo más que la posibilidad, pero no en la cosa. Esta no puede contener en la realidad más que el contenido en su completa posibilidad”.

Como se ve, en este punto el filósofo de Königsberg no supera el planteamiento racionalista dogmático de la existencia como complemento de la posibilidad, pese a que él mismo trata de negarlo en el *Beweisgrund*. El ente continúa así localizado en el ámbito de la esencia, y la existencia sólo viene a suponer –como en Wolff, Crusius y Baumgarten– un mero complemento de la posibilidad (*existentiam definio per complementum possibilitatis*)¹⁵⁸, en el sentido de expresar una nueva relación (*respectus logicus*) al sujeto cognoscente. En definitiva, la existencia ha de ser puesta *ab extrinseco*, absoluta y postulativamente establecida por un juicio sintético. ¿Y qué es lo propio de un juicio sintético? Pues que aumenta nuestro conocimiento del objeto en virtud de la interacción –síntesis– de una categoría con una intuición sensible o percepción.

... ..

Nuestra exégesis del texto advierte dos momentos principales de la descripción kantiana de la existencia: uno negativo, donde se nos dice lo que la existencia no es; y otro positivo, donde se avanza la tesis ontológica en forma de una descripción de perfiles un tanto vaporosos. Hemos dejado entrever nuestra sustancial anuencia con la tesis de que la existencia no es un predicado en tanto que no es, en rigor, conceptuable. No podemos compartir, por ende, el intento de categorización que Kant desarrolla mediante la deducción trascendental. Ciertamente es verdad que la misma disposición ontológica del entendimiento humano, el carácter inmaterial e intencional de la aprehensión intelectual se manifiesta en que todo le

¹⁵⁸ Ch. WOLFF, *Ontologia*, n. 174 p. 76. Para este autor no cabe llegar al ser de otro modo que a través de la posibilidad. En la misma línea se encuentra G. BAUMGARTEN: *Existencia est complexus affectionum in aliquo compossibilium, id est complementum possibilitatis internae, quatenus haec tantum ut complexus determinationem spectatur (Metaphysica, Hallae-Magdeburgicae, 1757, 4ª ed, n. 55 pp. 15-16)*.

adviene *sub specie entitatis*, como observó Tomás de Aquino. Ni siquiera el no-ser se sustrae a esta ley: concebimos la nada bajo una peculiar relación a la entidad, a saber, como la carencia total de ser. Obsérvese en este punto la diferencia con el planteamiento kantiano. Tomás de Aquino entiende que la aprehensión de algo va siempre unida a la de su condición de ente, pero no por una injerencia *ab extrinseco*, por una posición postuladora, sino por la misma disposición natural del conocimiento intelectual, que capta el ente como siendo “tal” ente (*quid est*) y como “siendo” ente (*quo est*), es decir, en su misma índole de ente. Aquí tenemos ya el tema de la distinción real entre esencia y ser.

Entiendo que cabe una cierta inteligencia del ser, pero de ninguna manera ésta se encuentra en la línea de la esencia pensada, como en Kant. Creo que es Tomás de Aquino quien realmente descubrió el camino para una auténtica metafísica del ser; sólo en la energía metafísica de su noción de *esse ut actus* puede encontrarse un desarrollo especulativo orientado desde otra perspectiva que la esencia pensada.

.....

Es conveniente hacer ahora unas breves consideraciones sobre la tradición dogmática que recoge Kant, particularmente en su solución al problema ontológico. Característica fundamental de buena parte de la escolástica postomista es considerar que en virtud de la “existencia”, la esencia se pone “fuera de la posibilidad y fuera de las causas”, lo que implica que la esencia tiene ya de por sí una especie de ser ideal propio, sin existencia en acto; con esto, la raíz de las perfecciones ya no es el *esse* –reducido ahora a su mera facticidad– sino la esencia ideal o posible. Se pierde entonces en metafísica la dirección sobre la sustancia primera, y la filosofía se hace cada vez más abstracta –lo cual no supone necesariamente un ganar en rigor especulativo– elaborándose a la manera de una matemática, con definiciones y teoremas. Un aspecto fundamental de este proceso de oscurecimiento de la noción de *esse ut actus* es que se distingue entre “esencia” y “existencia” no como dos co-principios constitutivos, sino como dos “estados” y, por tanto, en un mismo ente, como dos aspectos de la misma realidad. Su fundamento sería la dependencia del Creador, pero se trata de una dependencia puramente extrínseca, pues no tiene repercusión en la estructura misma del ente concreto: se considera acertadamente que la criatura procede de Dios por causalidad eficiente, pero no se admite que el ente creado, en cuanto tal, tiene una composición real de *esse* y esencia, perdiendo ahí este básico criterio de distinción entre Dios y las criaturas finitas. Toda criatura es contingente, en el sentido de

que su esencia no implica necesariamente su acto de ser, pues Dios podría no haberla creado. La distinción en Tomás de Aquino entre *Esse per essentiam* y *ens per participationem* es sustituida por la distinción entre “necesario” (Dios) y “contingente” (criatura), que revive la vieja distinción aviceniana entre “Ente necesario” y “entes posibles”. Se pierde de vista que, como explica el Aquinatense, las criaturas contingentes propiamente son las corruptibles (corpóreas), mientras que las espirituales son necesarias, pues no pueden dejar de ser por su misma naturaleza, si bien su necesidad es *ab alio*. Lo propio de toda criatura como tal, no es ser contingente, sino tener el ser por participación.

El escolástico más destacado de este período, declarado discípulo de Tomás de Aquino, es el dominico español Juan de Santo Tomás. Realizó un considerable esfuerzo –como ya lo había hecho antes el teólogo Domingo Báñez¹⁵⁹– por recobrar el *esse* tomista, afirmando que la “existencia” es más perfecta que la esencia; pero en su definición de la existencia como “aquello por lo que algo se dice colocado fuera de sus causas y fuera de la nada en su ser completo”, se manifiesta nuevamente la inclinación a encontrar toda la realidad y su fuente principal en la esencia. Además, la “existencia”, para él, es un simple predicado “accidental” en las criaturas, es decir, un predicado que ni pertenece a la esencia del sujeto ni se deriva de ella, mientras que para Tomás de Aquino, como se ha dicho, el *esse* corresponde necesariamente a las formas subsistentes creadas, aunque está participado por ellas. Esto es así porque estas formas no están limitadas por ninguna materia y son, por tanto, puro acto en cuanto a su esencia; sin embargo, la esencia limita al *esse* creado. De este modo, sólo Dios es el acto puro en el orden del *esse*, el *Esse* mismo, irrecepto e imparticipado¹⁶⁰.

¹⁵⁹ 1) *Essentiae rerum quae significantur per illa complexa enuntiabilia non sunt ab aeterno, quantum ad esse existentia (hoc est de fide), nec quantum ad esse essenziale, quia essentia sine existentia nihil est.* 2) *Quod homo sit animal est ab aeterno, si est dicat esse essenziale et connexionem animalis cum homine. Nam animal est ab aeterno de essentia hominis. Nota tamen quod hoc esse non est esse simpliciter respectu creaturae, sed esse secundum quid, nam est Esse in potentia.* 3) *Hominem esse animal non est ab aeterno nisi in intellectu divino, si est dicat veritatem propositionis, nam verum est in intellectu, sed ab aeterno non est alius intellectus nisi divinus. Ex his conclusionibus sequitur quod essentiae rerum antequam existant sunt entia realia, ut ens reale distinguitur contra fictitium (ens rationis), non tamen ut distinguitur contra non existens in actu, secundum distinctionem Caietani in libro De ente et ess. IV q. 6 (In Summ. Theol. Iam, q. 10, a. 3).*

¹⁶⁰ Vid. *S. Th.*, I, q. 61, a. 1, c: *Solus enim Deus est suum esse: in omnibus autem aliis, differt essentia rei et esse eius. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sint entia per participationem.* Cfr. también q. 7, a. 1, ad 3m; q. 3, a. 4; *SCG.*, I, c. 22; *De Pot.*, q. 7, a. 3, etc.

Desde la posición *extra causas* de Juan de Santo Tomás hasta la absoluta posición *ab extrinseco* kantiana, sólo faltan algunos pasos lógicos que dará el racionalismo. La circunscripción del ente en el área de las ideas claras y distintas refleja fielmente la concepción ontológica del cartesianismo¹⁶¹. Para Wolff, la ontología concluye su tarea sin trascender el ámbito de la posibilidad¹⁶², con el análisis de la esencia hasta reconocer los elementos primarios compatibles y compuestos –*essentialia*¹⁶³– que la constituyen, y con la explicación de los atributos y de los modos. Toda la metafísica gravita así sobre la esencia. Esta viene dada por la posibilidad y ésta, a su vez, por la no contradicción lógica¹⁶⁴. La existencia no viene a ser otra cosa entonces que la plenitud de la esencia (*complementum possibilitatis*), quedando enteramente relegada de la investigación metafísica, como ya vimos en los escolásticos contrarios al tomismo. Para Wolff, la existencia, en último caso, merecería una consideración “física” o de otras ciencias como la Teología Natural (que estudiaría la razón suficiente de Dios y del mundo), la Cosmología (que se ocupa de los entes materiales, contingentes y determinados) o de la Psicología racional (que trata del proceso mental desde los posibles potenciales a los entes actuales). Pero en ningún caso sería el objeto de la *Philosophia prima sive Ontologia*. Esta sólo se ocupa de la esencia, cuya noción adecuada¹⁶⁵ habría sido, al parecer de Wolff, la misma tanto en Tomás de Aquino como en Suárez y Descartes¹⁶⁶.

¹⁶¹ Cfr. R. DESCARTES, *Principia Philosophica*, I, c. 10, ed. ADAM-TANNERY vol. VIII p. 8.

¹⁶² *Quod possibile est, ens est (Ontologia, n. 135, p. 60).*

¹⁶³ *Per essentialia ens possibile est (ibid., n. 146, p. 64).*

¹⁶⁴ *Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat (ibid., n. 134, p. 60).*

¹⁶⁵ *Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vel actu insint, vel inesse possint (n. 168, p. 72).*

¹⁶⁶ “Por lo tanto, si se considera la idea que el metafísico (Suárez) tenía ante su mente, más bien que las palabras con las que expresó lo que observaba, se verá fácilmente que quienquiera que diga concebir la esencia del ser, 1) debe poner algo en el ser, cuando éste se concibe como algo absolutamente indeterminado, como un primer factor; que 2) ésta (la esencia del ser) contiene en sí misma sólo elementos tales que no se oponen entre sí ni envuelven contradicción, y que no están determinados por otros elementos que estén presentes junto a ellos, pues de lo contrario estos elementos determinantes serían anteriores a ellos; y que 3) ésta (la esencia del ser) contiene la explicación de cualquier otra cosa que esté constantemente presente, o pueda estar presente, pues de otro modo no se le podría llamar raíz de las propiedades y de las actividades, *i.e.*, de donde éstas se originan. Consecuentemente, la noción de esencia que Suárez y Santo Tomás tenían en la mente es la misma que nosotros hemos deducido *a priori*, y que hemos depurado en distinción y precisión. Descartes mantuvo la noción de esencia que había recibido, en las escuelas de los Jesuitas, de la filosofía escolástica. Así dice en sus

Históricamente, la concepción del ser como un atributo vago e indeterminado que conviene a todos los entes (máxima extensión) indicando su perfección elemental (mínima comprensión), se formula ya explícitamente en Leibniz y en Wolff. Scotus y Suárez habían hablado del ser como *ens commune* y lo consideraban como un concepto unívoco cuyo contenido es la “esencia posible”. Identificaban, por tanto, el ente con la esencia y la concebían como algo indiferente respecto del acto de ser, como una simple posibilidad. En esta línea, Wolff define el ente como “aquello que puede existir, es decir, a lo que no repugna la existencia”, dividiendo así el ente en posible y real: la primacía corresponde al posible, y el ente real no es más que su “puesta en acto”. Esta consideración es más lógica que metafísica, e impide captar el ser como acto del ente, que se realiza *diverse modo* en cada ente y de modo máximo en Dios. Los inconvenientes de esta posición son, por una parte, que al reducir el ser a una noción unívoca, uniforme para todos los entes, se hace muy difícil explicar con profundidad y coherencia la trascendencia de Dios con respecto a las criaturas, pues “sería” en el mismo sentido que los demás seres o entes; para Dios, ser significaría lo mismo que para todos los demás entes. La metafísica esencialista está ciega respecto a una de las propiedades básicas de la índole de ente, que es su carácter analógico: el esencialismo sólo puede funcionar en contextos de pensamiento donde se niega la analogía como el método propio para el conocimiento metafísico.

Por otra parte, el ente queda asimilado al pensamiento, pues una noción vacía, abstracta e indeterminadísima de ser sólo existe en la inteligencia humana, como fruto de una abstracción lógica. Dice Tomás de Aquino: “el ser común no es algo, fuera de todas las cosas que son, más que en el intelecto”¹⁶⁷: no se trata, por tanto, de un ser real, sino de un ser pensado. La posibilidad se entiende en el racionalismo como el carácter no contradictorio de una noción, es decir, como posibilidad de que algo sea pensado o concebido. La filosofía racionalista concibe el ente como una esencia que primero se encontraría en estado de posibilidad –en cuanto no contradictoria en sí misma– y solamente “luego” se realizaría como existente. De este modo, lo posible gozaría de una entidad en sí mismo.

Principios de Filosofía, Parte I, 53, que hay en cada sustancia un carácter principal que constituye su naturaleza y esencia, y al que todas las otras características se subordinan. Y su intérprete, el excelente Clauberg, dice, en su *Metafísica del Ser*, 560, 13, que entre todos los atributos de una cosa hay uno que solemos considerar como lo que es primero y principal y más íntimo en una cosa, que en cierto modo reúne los demás atributos en sí mismo, o que ciertamente es como su raíz y fundamento. Esto es lo que llamamos la ‘esencia’ de una cosa; y en relación con las propiedades y operaciones que emanan de ella, la llamamos también naturaleza” (n. 169, pp. 72-73).

¹⁶⁷ SCG., I, c. 26.

Esta visión elimina la distinción real entre acto y potencia en los entes, ya que la potencia se entendería como mera posibilidad lógica (no como un principio real de las cosas) y el acto como su realización, como el “estado” de realidad de lo posible. Al mismo tiempo, se concibe la posibilidad como “pensabilidad”; la enorme relevancia que se concede a las posibilidades de las cosas como algo contrapuesto a sus efectivas realidades no viene a ser más que el reflejo del desmesurado valor que se otorga al entendimiento humano, al que ya no le corresponde conocer el ser sino más bien “proyectarlo”. Y aquí topamos con Kant. Se ha trasladado ya completamente la “actualidad” del ser a la “actividad” inmanente del sujeto que lo piensa y, al pensarlo, lo pone como objeto. Según el idealismo posterior, el sujeto también lo constituirá como ente. La categoría kantiana de existencia como la posición absoluta de la realidad con todas sus determinaciones por parte del sujeto trascendental desplaza el fundamento formal de la inteligibilidad desde el ser de la cosa hasta aquellas estructuras subjetivas que *a priori* hacen posible su serme objeto (*obici*).

La noción de *actus essendi* es tan capital en metafísica que su oscurecimiento, tal como se ha verificado en la historia de la Filosofía – bien lo denuncia Heidegger– ha determinado numerosos errores en el pensamiento metafísico y filosófico en general. El rechazo de la noción de *esse ut actus* comienza con el formalismo de algunos escolásticos posteriores a Tomás de Aquino. La esencia no se advierte ya en estos autores como *potentia essendi* sino como algo en cierto modo autónomo. Al no considerar el ser como algo intrínseco y fundante en el ente sino como algo exterior –un mero “estado”, resultante de la acción divina (en Kant, resultante de la posición absoluta) sin ningún reflejo en la estructura interna de la realidad– la esencia adquiere un valor desproporcionado: más que estar en función del ser, es éste el que se subordina a la esencia, que pasa así a convertirse en el constitutivo fundamental del ente¹⁶⁸. La esencia, así desgajada del ser, sólo se define por su contenido abstracto o inteligibilidad. Esto constituye un terreno perfectamente abonado para cualquier metafísica que conceda primacía al pensamiento sobre el ser. Se comprende entonces que a la metafísica esencialista suceda en el tiempo lo que algunos autores han dado en llamar el “inmanentismo metafísico” o el “principio de la inmanencia”¹⁶⁹. El ser, mantenido hasta ahora como una adherencia extraña en un mundo de esencias, se ve definitivamente sustituido por el acto de la razón que proporciona inteligibilidad a las

¹⁶⁸ Es curioso advertir que también TOMÁS DE AQUINO habla explícitamente de la existencia como *positio absoluta*: *Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat* (*De Ver.*, q. 22, a. 1). Pero ésta no tiene en el Aquinatense el sentido kantiano del *respectus logicus*.

¹⁶⁹ Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid, 1973.

esencias y les otorga la única realidad que la inmanencia admite, a saber, la realidad pensada. En la metafísica dogmática de inspiración racionalista que precede históricamente a Kant, aparece ya un sentido peculiar para el término “realidad”: real es lo fáctico, el orden existencial, opuesto a la mera posibilidad. La metafísica dogmática, al centrar toda su investigación sobre la posibilidad lógica de las esencias –todo lo que queda fuera de la posibilidad lógica es contradicción– acaba reduciendo el ente actual a una simple posición *extra causas*.

5.- La tesis tomista. Distinción real

La doctrina de la distinción real entre esencia y ser se plantea en Tomás de Aquino como una especie de la que se verifica entre la potencia y el acto.

Al hablar de la relación acto-potencia como co-principios del ente móvil en cuanto tal, establecíamos con carácter general estas dos tesis:

1. El acto es a la potencia como lo perfecto a lo imperfecto, como su acabamiento o fin, tanto en sentido temporal (punto de llegada del móvil en el movimiento local o de traslación) como en sentido teleológico (formalidad adquirida por algo que cambia al concluir un cambio en general). El acto determina a la potencia pasiva confiriéndole una formalidad concreta que antes y durante el cambio le era meramente posible alcanzar; el acto otorga de este modo a la potencia un sentido real, un determinado estatuto ontológico. La potencia pasiva, así considerada, ya no es un puro no-ser sino un cierto “poder ser”, una capacidad real que, por ello mismo, no puede darse sino en relación a algo que está, en otro sentido, ya en acto.

2. Aunque teóricamente no repugna la existencia de un acto puro – perfección irrestricta– los actos que de hecho nos encontramos *in rerum natura* son todos ellos actos limitados. Mas un acto no puede ser limitado por otro acto. El único modo de disminuir la cantidad discreta de un número positivo en la serie de los enteros es añadirle un número negativo; sumar un número negativo es el modo logístico de designar la sustracción aritmética o resta. Análogamente, lo único que puede restringir o limitar a algo positivo –como es la perfección– es, en general, algo negativo.

En resumen, el acto perfecciona a la potencia y ésta determina, a su modo (limitando) a aquél; el uno es recibido, la otra recipiente.

Decíamos también que la distinción entre el acto y la potencia es la misma que la que se da entre lo perfecto y lo imperfecto, entre lo positivo y lo negativo, es decir, una distinción real, no meramente lógica. Ello resulta patente por la sencilla razón de que la distinción entre lo positivo y lo negativo es una aplicación directa del principio de no-contradicción, y éste es de índole fundamentalmente ontológica: es la ley más universal y primaria que rige en el orden de lo real.

Esto también puede advertirse entendiendo la distinción entre acto y potencia como un tipo peculiar del accidente relación. Hemos hablado aquí de la mutua interacción entre el acto y la potencia, co-principio del ente, como un modo de relación. La relación es el predicamento más sutil y ontológicamente más irrelevante; consiste, en efecto, en la referencialidad, en la mera orientación que se da en un ente respecto de otro. Tal respectividad –*respectus, esse ad*– puede ser puramente de razón, en cuyo caso es un ente “incompleto” y entra en los predicamentos, como también la no-relación, sólo reductivamente. Mas no es éste el caso que interesa ahora, ya que hemos visto que el acto y la potencia son co-principios reales del ente, situaciones diversas de lo real. Términos reales establecen entre sí relaciones reales, y puesto que la relación entre el acto y la potencia, es, básicamente, de diversidad –entre una situación de algo y otra distinta de ese mismo algo– la distinción entre uno y otro tiene que ser también real. Toda relación real requiere, por definición:

- que sean reales los términos relativos;
- que haya entre ellos algún medio o fundamento real;
- que este medio sea en su sujeto diverso de él cuando la relación tiene una causa real en su objeto.

En definitiva, para que haya una relación real entre la potencia y el acto –co-principios del ente móvil en general, es decir, en el sentido metafísico al que nos venimos refiriendo– es preciso que estos sean estados reales y realmente diversos de un ente de índole incompleta y, por tanto, compositiva.

Por otro lado, la adecuada comprensión de la naturaleza de la composición real de potencia y acto en el ente exige entender que el hecho de que la potencia sea actualizada no supone en absoluto que deje de ser tal potencia. Tras la actualización, la potencia permanece potencia, como

capacidad real en el ente, del mismo modo que un recipiente no pierde su capacidad al ser colmado. La capacidad no deja de ser capaz por el hecho de estar colmada. Por ejemplo, el acto de elegir no supone perder libertad, que es una capacidad –potencia activa, en este caso– sino precisamente ejercerla, realizarla. De modo análogo, el acto de ser no supone para el ente la pérdida de su contingencia (*possibilitas esse et non esse*). La actualidad de la esencia significa que ésta ya no está “meramente” en potencia de ser; pero ello no quiere decir que deje de ser esencia.

... ..

Pues bien, la adecuada comprensión de la doctrina de la composición de acto y potencia nos permite pensar correctamente la composición real de esencia y ser en el ente. Del mismo modo, tomar como modelo la distinción real de acto y potencia nos permite ver la distinción real entre ser y esencia como un caso particular suyo; ésta última ejemplifica a la primera en el orden metafísico-trascendental.

La composición de *essentia* y *esse* es real porque su resultado es una *res* y su distinción es también real porque su *esse* es lo que hace ser a esa cosa¹⁷⁰; y le hace ser no una mera *quidditas* sino un *ens* actualmente real. Hay que aclarar, no obstante, que la estructura *essentia-esse* en el ente es un caso absolutamente peculiar de composición real¹⁷¹, pues el ente tomado como resultado de esa composición, no es un *tertium quid* respecto de sus co-principios, cosa que sí ocurre en el orden categorial de la composición potencia-acto. En efecto, por el hecho de estar unida al ser, la esencia no sufre ninguna modificación, ni aumenta por el hecho de comenzar a existir. Ello se entiende mediante la noción de *esse* como acto. El ser es, con respecto a la esencia, enteramente espontáneo y ponente, de modo que fuera del ser no hay absolutamente nada; es imposible ser de ningún modo –categorialmente– sin primera y radicalmente ser. La distancia entre el ser y la esencia es la que media entre dos opuestos por contrariedad –distinción– no por contradicción. Por esto, el ser es también actual y espontáneo respecto de la esencia: no sólo es *actus entis*, sino también *actus essentiae*. Hace ser al ente y, *a fortiori*, le hace ser tal ente (por medio de la forma sustancial) y de tal modo o con tales características (a través de las formas accidentales).

¹⁷⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 8m y *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2.

¹⁷¹ *Quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse* (SCG., II, c. 54). Cfr. también *Quodl.*, III, q. 8, a. único.

Lo contrapuesto al ser no es la esencia sino la nada y, como de la nada nada sale (*ex nihilo nihil fit*), el planteamiento de la peculiar composición de esencia y ser en el ente nos conducirá más adelante al asunto de la causalidad y la participación. En efecto, la esencia, de suyo, fuera del ser no es nada (pura potencia pasiva). De ahí su inseparabilidad de éste. Ninguna esencia tiene *de iure* un ser necesario, en el sentido de que la determinación formal que la fundamenta ontológicamente no incluye *per se* ninguna relación necesaria con el ser (*exigentia ad existendum*). Por ello, si el ente es, no es por él mismo (en fuerza de la exigencia ontológica de alguno de sus principios esenciales) sino por alguna otra razón que le es externa, a saber, su causa. Tal es, precisamente, la base de la tercera prueba tomista de la existencia de Dios. Y en la medida en que el ente es causado, tiene algo que ver con su causa. Pero vayamos por partes.

La tesis de la distinción real entre esencia y acto de ser es explícitamente afirmada por Tomás de Aquino¹⁷². No se trata de una hipótesis *ad hoc* para resolver el asunto de la trascendencia del ser de Dios sobre el ser creatural, aunque, de hecho, es el mejor modo de explicarla. Pero no se trata de eso. No toma el Aquinatense como punto de partida una noción previa para encajarla en los hechos cueste lo que cueste¹⁷³.

¹⁷² *In creatura differt essentia rei et esse suum (In I Sent., d. 2, q. 1, a. 4, ad 1m). Omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus qui sunt directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est (De Ver., q. 27, a. 1, ad 8m). Vid. también De Pot., q. 7, a. 2, ad 9m; Comp. Th., I, cc. 10 y 11. Podemos tener certeza de que TOMÁS DE AQUINO defiende la tesis de la distinción real entre *essentia* y *esse*, no sólo por la gran cantidad de textos del propio Doctor Angélico que la testimonian directa y explícitamente, sino también por otras fuentes no tomistas medievales. Vid., por ejemplo, este texto de Bernardo LOMBARDI, citado por KOCH (en “Durandus de S. Porciano”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. XXVI p. 330): *Est duplex modus dicendi: primus est doctoris sancti Thomae, qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia: secundus est omnium aliorum concorditer Parisiensium, qui ponunt oppositum.**

¹⁷³ A pesar de todo, conviene destacar –haciendo un inciso– la plena concordancia entre esta doctrina tomista y las verdades centrales de la fe católica, la cooperación que aquélla presta a la relativa inteligencia de éstas. Veamos un texto de DE MARIA: *Ex his (...) apparet nobilissima veritas et admirabilis nexus doctrinarum qui viget in Metaphysica, quam ex Aristotele Sanctus Thomas docuit. Doctor quippe Angelicus ex illa veritati exorsus quod: Entia creata sint realiter composita ex essentia et esse, explicat proprium conceptus entis ab intellectu nostro efformatum, per hoc quod ens*

Precisamente a partir de los hechos ve surgir la necesidad de elaborar esta doctrina. La penetración intelectual del fenómeno y su adecuada hermenéutica metafísica es la que le conduce a formularla. Veamos cuáles son estos hechos.

A) En primer lugar, la limitación y finitud de las cosas es un dato completamente irrefragable. Los entes que componen la realidad circundante poseen la perfección (acto) de ser de un modo parcial y

*significat: id quod habet esse, seu id quod est... Ex eo Divus Thomas infert Deum non esse in genere; quia ens praedicatum de Deo non significat quidditatem habentem esse, sed ipsum esse cum quidditate identificatum... Huic Angelici Praeceptoris nobilissimae doctrinae, quae versatur circa ipsa Metaphysica fundamenta, quaeque consequenter longius serpit, totamque Philosophiam late pervadit, e regione opponuntur placita philosophiae scotisticae. Scotus quidem exordia ducit ab identitate essentiae et existentiae in naturis creatis; exinde deducit ens significare praedicamenta mediate, et esse univocum Deo et creaturis, substantiae et accidenti... Quaenam autem ex istis oppositis Sancti Thomae et Scoti doctrinis veritati melius ac securius consulat, cordatus quisque judicari per se potuerit; praesertim si considerat Christianae et peri patetico-scholasticae Philosophiae subversores haud raro usus esse doctrinis a Scoto traditis de univocitate entis, de potentia et actu, et de rerum distinctione; cum contra, a principiis philosophandi ab Aquinate traditis semper abhorruerit. Probe enim intelligebant errores ab ipsis in vulgus disseminatos ex firmissimis Sancti Thomae principiis non confirmari, sed potius subverti, opprimique; ideoque in aliis officinis sua arma paraverunt et cum aliis propria iunxerunt castra. Sapientissime ergo Supremus Ecclesiae Catholicae Magister Leo XIII P.M. jussit Philosophiam esse revocandam ad firmissima Thomae Aquinatis principia, ex quibus perperam admodum fuerat separata (Ontologia, tract. 1, q. 1, a. 5). También en la línea de señalar la centralidad e importancia de la tesis tomista –así como de los demás principios fundamentales de su pensamiento metafísico– a la hora de favorecer y preparar especulativamente el acercamiento a los misterios que, desde un punto de vista y con un interés distinto del estrictamente filosófico, estudia la Sagrada Teología, N. DEL PRADO dedica el Libro V (De veritate fundamentali Philosophiae Christianae relate ad Sacram Theologiam) de su monumental obra, ya citada, a mostrar: *Quomodo de Deo, qui est actus purissimus ac simplicissimus, cum veritate loquamur, affirmando vel negando vel etiam distinguendo (...) Quomodo ex identitate esse et essentiae in Deo ac reali utriusque compositione in omnibus aliis procedat D. Thomae ad declarandum dogma seu mysterium Sanctissimae Trinitatis (...) unionem hypostaticam in altissimo Incarnationis mysterio (...) santissimum Eucharistiae mysterium (...) quod nullus intellectus creatus ex suis naturalibus sufficiens est videre essentiam Dei, et tamen ex supernaturali elevatione gratiae auxilio Deum potest videre per essentiam, sicuti est (o.c., pp. 493-639). Por todo ello se entiende bien que el Santo Papa Pío X propusiera las “Veinticinco Tesis Tomistas”, promulgadas por la Sagrada Congregación de Estudios, la tercera de las cuales se formula así: *Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principiis essentia et esse constat (Acta Apostolicae Sedis, VI (1914), pp. 384-386).***

limitado, tanto por su extensión como por su intensidad. En efecto, no hay infinitos entes. Aunque su mensuración sea físicamente imposible, aunque su cantidad sea indefinida, no quiere ello decir que sean infinitos: podemos saber que tienen número. Quizá no podamos llegar a conocerlo, pero podemos tener certeza científica –física y metafísica– de que el universo no es infinito, tiene límites. Tampoco hay entes infinitos. Ello implica dos cosas. En primer término, que además de cualquier ente, hay otros muchos que también son, de modo que ninguno de ellos agota la perfección de ser. Y, en segundo término, que ningún ente posee las perfecciones que posee en el nivel máximo en el que éstas son posibles. De esto se sigue que, como tuvimos ocasión de ver más arriba, ningún ente se identifica con su ser, en virtud de su limitación misma. Si no es su ser y lo ejerce (lo posee) es que lo tiene limitadamente, no de manera plena sino incompleta e inacabada.

Norberto del Prado, tomando pie en este argumento, afirma que si el ente finito no fuera un compuesto metafísico de esencia y ser no sería posible encontrar la finitud en su propia entidad; no habría nada en él que pudiera limitar su ser. La razón de esto es que para que haya limitación de la entidad no basta sólo que se tenga el ser recibido “de otro” (*ab alio*) sino que es preciso además que el ser sea recibido “en otro” (*in alio*) como en su sujeto¹⁷⁴.

B) En segundo lugar, también es un dato básico y primario de experiencia la multiplicidad de lo real. Si hubiese algún ente cuya esencia fuera lo mismo que su ser, necesariamente sería infinito, único y simple¹⁷⁵. Infinito, porque su ser no estaría limitado por ninguna potencia esencial. Único, por ser infinito: imposible la existencia de dos infinitos actuales¹⁷⁶, pues la infinitud de uno estaría limitada por la infinitud del otro, lo cual es

¹⁷⁴ *Omne ens creatum est finitum seu limitatum in sua entitate. a) Absque reali compositione esse et essentiae nullum ens potest esse finitum in sua propria entitate, nec inveniri possunt limites in essendo. b) Ad limitationem entitatis non sufficit habere esse acceptum ab alio; sed requiritur, praeterea, quod huiusmodi esse sit receptum in alio tamquam in subiecto (o.c., IV, c. 3).*

¹⁷⁵ *Si ergo in rebus, quae sunt praeter Deum, est idem esse et quod est, omnia sunt unum (...) Ergo si in rebus creatis non differt esse et quod est, omnia sunt unius naturae, omnia eiusdem perfectionis, omnia unum, omnia Deus, cuius natura est esse subsistens (ibid., I, cc. 3 y 4, pp. 32 y 37). Y, más adelante: Natura cuius substantia est esse subsistens, non potest multiplicari (...) Natura igitur, que identificatur cum suo essendi actu, non potest esse nisi una numero (I, c. 11, p. 60).*

¹⁷⁶ *Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum (...) Sed omne illud, in quo est idem esse et quod est, oportet ut sit omnino secundum suam essentiam infinitum (o.c., c. 5, pp. 38-39).*

absurdo, pues una infinitud limitada no se deja ni tan siquiera pensar. Y simple, porque carecería de toda composición: un ser infinito no es componible con ninguna otra cosa, pues por ser la máxima perfección estaría ya ontológicamente acabado, nada le faltaría¹⁷⁷; y, además sería, por definición, metafísicamente simple, si en él la esencia es su mismo acto de ser.

La unicidad –unidad de simplicidad extrínseca– sería el rasgo más capital y característico de tal ente, ya que es imposible que un acto se multiplique si no es por su composición con algo distinto, del modo como se multiplica, por ejemplo, la especie en los individuos que la componen, al recibirse la forma sustancial en diversas causas materiales. Por tanto, si la perfección del ser se encuentra realmente diversificada en una multiplicidad de individuos que la ejercen –entes– (lo cual es patente por la experiencia del sentido común) es por su unión o composición con una potencia (esencia) realmente distinta del ser, pues, como ya vimos, el acto sólo puede ser limitado, recibido y, así, diversificado, por algo que no es él mismo: la potencia¹⁷⁸. De suyo, el acto es perfección ilimitada. La esencia, además de receptora del ser, es en el ente un coeficiente diairético, pues le confiere su peculiar modo de ser, distinto de los demás. En efecto, la esencia reúne, además de la diferencia específica que constituye la especie dentro del género, las diferencias individuales que distinguen, dentro de la especie, a unos entes de otros. Tomada en el primer sentido, se le llama “esencia específica”; tomada en el segundo, “diferencia individual”. Pero ambos aspectos lógicos lo son de la misma esencia real.

Decíamos que la noción general de *ens ut habens esse* expresa de modo principal que el ente es “algo” (*aliquid*) y que es “real” (*res*). A pesar de ser realmente idénticos estos dos caracteres se definen por un peculiar *respectus logicus* en razón del polo de la estructura metafísica del ente al que cada uno remite. Del mismo ente que tiene ser se debe decir que es algo y que es real, pero estas dos nociones dicen de él algo distinto. Mientras que la “aliquididad” explicita del ente su distinción de los demás entes, la “realidad” lo contradistingue del no-ente. Por eso el primer carácter dice relación directa a la esencia, en tanto que el segundo se refiere de modo particular al acto de ser. Así cabe decir que la esencia es un coeficiente diairético en el ente, o sea, en razón de su índole de algo (*aliud quid*), de otro-que los demás entes. El juicio predicativo o de tercero

¹⁷⁷ *Aut ergo in omnibus rebus creatis differt esse rei et eius essentia, aut omne quod est erit simpliciter infinitum (ibídem).*

¹⁷⁸ *Et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum (Q. De spir. creat., a. 1).*

adyacente mienta al ente como algo y el juicio existencial alude a su realidad.

C) En tercer lugar, hay que contar con la experiencia de la radical semejanza entre los entes¹⁷⁹. Semejantes son cosas que convienen en alguna cualidad. Si dos o más entes son semejantes es porque en ellos hay algo en virtud de lo cual convienen de alguna manera, y también algo que les diferencia, puesto que de lo contrario no serían varios sino uno y mismo ente. El ser es lo que hace a todas las cosas ser “entes” y, por tanto, aquello por referencia a lo cual todas comunican o convienen; por el contrario, la esencia es su principio diversificador, lo que hace que sean tales o de tal modo. Como el principio en virtud del cual hay semejanza no puede ser el mismo que aquél en virtud del cual hay diferencia (sería absurdo), el ser es realmente distinto de la esencia.

Afirma el Doctor de Aquino que las cosas no se distinguen en tanto que tienen ser, pues justamente en ello convienen. Si difieren unas de otras, esto puede ocurrir por dos razones: o bien porque el mismo ser se especifique mediante diferencias añadidas de manera que en cada cosa distinta haya un ser diverso según su especie; o bien porque las cosas se distinguen en la medida en que el ser compete a cada naturaleza según su especie. Lo primero es imposible, ya que al ente no se le puede añadir nada de la manera en que una diferencia se añade a un género. Queda, por tanto, que las cosas difieren porque tienen naturalezas distintas, en las cuales el ser es recibido de diverso modo¹⁸⁰. Tal es el sentido cabal en el que empleo aquí la expresión “coeficiente diairético”, aplicada a la esencia.

Tomando como común referencia la estructura potencia-acto, todas estas experiencias –reducibles al principio de no contradicción o demostrables por reducción al absurdo– pueden ser reunidas en un único

¹⁷⁹ *Divisio entis per participationem in decem genera seu praedicamenta fundatur supra realem compositionem esse et essentiae. Patet (...) ex convenientia simul ac differentia eorum quae sunt in genere (ibid., II, c. 4, pp. 118-119).*

¹⁸⁰ *Res ad invicem non distinguuntur secundum esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificeretur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem, vel quod res differant per hoc, quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode (SCG., I, c. 26). Vid. también II c. 94 y De Ver., q. 10, a. 11, ad 8m.*

dato metafísico. Tal es la postura de Tomás de Aquino¹⁸¹. En efecto, un acto que no fuese recibido en potencia alguna sería infinito y único; por el contrario, un acto finito y diversificado en varios individuos es necesariamente recibido en potencia, es decir, en un cierto coeficiente de negación, recepción y limitación de capacidad ontológica. Es así que el ser es un acto finito y multiplicado y que, por ello, es recibido en una potencia pasiva, la cual, en este caso, no puede ser otra que la esencia¹⁸²; luego hay entre el acto de ser y la potencia esencial la misma relación y la misma distinción real que la que se da entre el acto y la potencia en general.

... ..

Aparte de estas comprobaciones, aparece en Tomás de Aquino la distinción real justificada mediante un argumento que, por ser de naturaleza diversa de los anteriores, merece mención aparte.

Afirma este autor que lo que no pertenece a la noción de esencia es exterior a ella y, por tanto, entra en composición con ella. El ser no corresponde, como vimos, a la esencia *sui iuris*, ya que efectivamente se pueden pensar esencias que no son; luego el ser adviene a la esencia como algo exterior a ella, con la cual compone el ente¹⁸³. Ciertamente, el

¹⁸¹ *Cum enim in omni creatura differant essentia et esse, non potest essentia communicari alteri supposito, nisi secundum aliud esse, quod est actus essentiae in qua est; et ideo oportet essentiam creatam communicatione dividi, quod imperfectionis est (In I Sent., d. 2, q. 1, a. 4, ad 1m).*

¹⁸² *Alio modo dicitur esse, ipse actus essentiae, sicut vivere quod est esse viventibus, est animae actus, non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus (ibid., d. 33, q. 1, a. 1, ad 1m).*

¹⁸³ *Quidquid enim non est intellectu essentiae vel quidditatis hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habet in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate (Op. De ente et essentia, v. IV).* Es habitual en esta obra –como en otras de juventud– la influencia aviceniana en la noción de *esse ut accidens essentiae* que más tarde el Aquinatense corregirá. Ahora viene bien destacarla para subrayar la tesis de la distinción real entre esencia y ser. Mas es menester advertir que esta distinción no se puede interpretar –en la madurez del planteamiento– como exterioridad y heterogeneidad. Vid. Parte III cap. 2º apdo. 1). Este mismo argumento es recogido por N. DEL PRADO en *o.c.*, I, c. 7, siguiendo el esquema visto anteriormente: *Praedicata essentialia conveniunt rei per se, necessario, et non per aliud (...) Esse autem non est praedicatum essentialiale illius creatae substantiae (...) Aut ergo in rebus creatis differt esse et substantiae earum, aut omne creaturae necessario sunt (pp. 44-46).* Y más adelante: *Ex eo quod in omni ente per participationem, esse est praedicatum extra*

entendimiento humano tiene la capacidad de fingir entes de razón, debido a una cierta fecundidad que hay en él para concebir *ad instar entis realis* algo que, siendo contradictorio e imposible, es representable, sin embargo, por la imaginación. Sin embargo, también puede siempre reparar *a posteriori* en que son irreales: rectificando ese primer impulso, llega a advertir que *vere non sunt entia, non habet esse in rerum natura*.

De todas formas, esta sencilla comprobación nos debe llevar a discernir bien entre el acto psíquico de “representar” una ficción y el acto “lógico” de juzgarla inexistente en la realidad extramental. Ciertamente que es el mismo entendimiento el que concibe y juzga, mas no por ello concebir es lo mismo que juzgar: son dos operaciones distintas. El objeto del acto de concebir es representar la esencia de lo conocido, qué es (*quid sit*), mientras que el acto de juzgar tiende a determinar si lo concebido tiene ser real extramental (*an sit*), al menos en el caso de la proposición existencial. En ese tipo de proposiciones no se predica una esencia de otra, sino que simplemente se afirma o niega de la esencia que hace de sujeto su conveniencia o inconveniencia con el acto de ser; es decir, si aquello a lo que alude el sujeto tiene o no ser en la naturaleza extramental¹⁸⁴.

En el caso de la proposición predicativa, sin embargo, se trata de juzgar si la predicación *per accidens* constituida por la unión o disyunción copulativa (mediante el verbo “ser”) de varios conceptos, tiene ser en la realidad. Esto lo veremos con detenimiento más adelante. Lo que nos interesa ahora es mostrar, cómo la presencia mental de algo (concepto) no determina ni presupone en absoluto su existencia real extramental¹⁸⁵. Así lo atestigua la “existencia mental” de “cosas” que no sólo no existen realmente (seres ideales) sino que de ninguna manera pueden existir (meros objetos). Tal es el caso de lo que Alexius von Meinong denomina “objetos imposibles”. Este autor desarrolla en su *Teoría del Objeto* una interesante distinción entre “ser” (*Sein*) y “ser-así” (*Sosein*). Este “ser-así” es una

conceptus omnium praedicatorum essentialium (...) Esse non est praedicatum essentialiale (...) Esse non intrat cum aliquo alio ad constitutionem alicuius essentiae, ita quod sit de conceptu essentiali alicuius tertii (...) Esse et essentia non proveniunt ab eadem forma (II, c. 2, pp. 103-105).

¹⁸⁴ *Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est “an est” et “quid est”. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem “an est” est accidens; et ideo Commentator dicit... quod ista propositio “Socrates est” est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis (Quodl., II, q. 2, a. 1). Vid también SCG., II, c. 53, De Pot., q. 5, a. 4, ad 3m, In IV Metaph., lect. 2, n. 558.*

¹⁸⁵ *Duae quaestiones diversae sunt, “an est”, et “quid est”... sed ad “an est” respondet esse; ad “quid est”, substantia vel natura (De Pot., q. 7, a. 2).*

peculiaridad del objeto y éste tiene, a su vez, como característica principal, la neutralidad existencial¹⁸⁶.



¹⁸⁶ Vid. ALEXIUS VON MEINONG, *Gesamtausgabe*, II, Graz, 1972, cap. V (*Über Gegenstandstheorie*) nn. 3 y 4, pp. 489-494).

PARTE II

SER Y ESPIRITU EN LA ONTOLOGIA TOMISTA



SECCIÓN PRIMERA: EL SER DEL ESPÍRITU



CAPÍTULO I. LA NATURALEZA SIMPLE

En el análisis del conocimiento angélico, Tomás de Aquino descubre que en él no se da ningún tipo de materialidad. Ciertamente, lo propio de todo conocimiento, como tal, es el carácter inmaterial de la aprehensión; lo que se capta es la “forma” de lo conocido; y la misma posibilidad de ello es que el acto que lo capta sea también inmaterial. El conocimiento es, por ello, la operación por la cual a un ser que lo posee en acto segundo –que lo ejerce– se le hace presente una forma, y esto de modo intencional¹⁸⁷. Mas una operación ejercida inmaterialmente sólo puede ser desempeñada por un ente de algún modo inmaterial, pues el modo de obrar sigue al modo de ser¹⁸⁸ en la medida en que la naturaleza o modo de ser de algo es el principio remoto de su operación propia. Por ello el ángel es un ser espiritual; su sustancia es completa en el orden de la especie y no tiene necesidad alguna de componerse con la materia: se basta a sí misma para desempeñar su función específica, que es el conocimiento intelectual. Afirma Tomás de Aquino que es imposible que la sustancia espiritual se componga con ningún tipo de materia, pues la operación de todo ser es según el modo de su sustancia, y el acto de entender es una operación completamente inmaterial, como puede apreciarse por la índole, también inmaterial, de sus actos –conceptos, juicios, raciocinios– que es de donde éstos toman su naturaleza y especie¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Esto no quiere decir que el cognoscente haya de ser un espíritu puro o que lo conocido tenga que ser necesariamente inmaterial. Pero del hecho de que la vista necesite un órgano corpóreo como condición de su ejercicio, no se deduce que la vista sea el ojo. De otra parte, no hay nada en la naturaleza corpórea que sea puramente material. En todo cuerpo, además de materia, hay forma. Lo que hace concretamente el conocimiento es presentar la forma de lo conocido al cognoscente mediante la producción de semejanzas (*species*) intencionales suyas.

¹⁸⁸ *Operari sequitur esse*, como suena el clásico filosofema latino.

¹⁸⁹ *Impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem*

Los ángeles son, por ende, inteligencias simples, esto es, espíritus puros, sin mezcla de materia¹⁹⁰. Mas el que pueda predicarse de ellos la simplicidad categorial no implica que sea por ello lícito atribuirles la simplicidad trascendental o metafísica. Según enseña Tomás de Aquino, los ángeles, aunque físicamente simples –*formae tantum sine materia*– son metafísicamente compuestos. No se da en ellos una absoluta simplicidad de naturaleza, de manera que son actos pero con mezcla de potencia¹⁹¹.

En efecto, la simplicidad de la naturaleza angélica (a saber, su no composición con materia alguna) tal como viene exigido por su condición puramente intelectual, no significa que sea simple en cuanto a la “entidad”. Como explica N. del Prado, la materia y la forma se componen como potencia y acto “según la esencia” de algo material; pero la composición de esencia y ser es una composición de potencia y acto “según el ente”, cuyo acto es el ser. La materia y la forma componen la esencia (de algo material) mientras que la esencia y el ser constituyen al “ente subsistente”. Donde se da la primera composición, también se verifica la segunda, pero no necesariamente al contrario¹⁹².

Para un ángel no es lo mismo ser y ser lo que es –ángel– pues aunque por su condición natural no necesita la materia para ser “tal” naturaleza y para ser individual –como sí, en cambio, las sustancias corpóreas– necesita no obstante de algo para ser “ente”, a saber, el acto de ser (*actus essendi*), con respecto al cual la naturaleza angélica se comporta como potencia¹⁹³. Enseña Tomás de Aquino que “el ser es el acto último del

est operatio penitus immaterialis (S. Th., I, q. 14, a. 1). Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem: sic enim unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur; quia forma in materia sunt individuales formae quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis (ibid., q. 50, a. 2, resp.).

¹⁹⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 50.

¹⁹¹ *Non tamen in eis omnimoda simplicitas naturae ut sint actus sed habent permixtionem potentiae... Unde angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, quantum eorum quidditas non componitur ex diversis; sed tamen advenit ibi composito horum duorum, scilicet quidditatis et esse (Op. De ente et essentia, c. V). Vid. también Quodl., II, q. 2, a. 1; In I Sent., d. 8, q. 5, a. 2, ad 1m.*

¹⁹² *Materia et forma est compositio potentiae et actus intra lineam essentiae, de cuius ratione est materia; essentia et esse est compositio potentiae et actus in linea entis, cuius actus est esse. Materia et forma est compositio essentiae; essentia et esse est compositio entis subsistentis. Ubi est compositio materiae et formae, ibi etiam oportet ut sit compositio essentiae et esse; at non e converso (o.c., p. XXIX).*

¹⁹³ *In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens. Unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse et aliud quidditas (Q. De anima, a. 17, ad 10m).* Afirma también N. DEL PRADO: *Illud*

que todas las cosas pueden participar, aunque él mismo no participa de nada; por lo que, si hay algo tal como un ser autosubsistente, como decimos que es Dios, podemos decir que no participa de nada. Pero en el caso de otras formas subsistentes no sucede otro tanto, porque tienen que participar del ser (*esse*) mismo y, en consecuencia, están relacionadas con él como la potencia con el acto. Así pues, puesto que en cierto modo están en potencia, pueden participar de algo distinto”¹⁹⁴. En la *Summa contra Gentiles* anota también la idea de que en las sustancias intelectuales se da la composición de potencia y acto¹⁹⁵.

Advirtamos que cuando se refiere al acto de ser con el que se compone la naturaleza intelectual, dice que éste es el “complemento de la sustancia existente” (*ipsum autem esse est complementum substantiae existentis*). Esto no quiere decir que el *esse* venga a determinar accidentalmente a una sustancia que, antes de ser actualizada por él sea ya completa en el orden metafísico; más bien alude a la perfección categorial de la sustancia que, en su propio orden –sustancial– tiene ya su *esse*

quod se habet in rebus creatis tamquam aliquid materiale vel ad modum materiae, et illud quod se habet tamquam formale, ad invicem realiter distinguitur (...) In omnibus autem rebus creatis essentia completa in ratione essentiae se habet tamquam aliquid materiale, et esse tamquam formale (...) Patet ergo, quod etiam in angelis reperiuntur duo realiter distincta, nempe: forma et esse, substantia et actus substantiae (o.c., I, c. 12, pp. 63-65).

¹⁹⁴ *Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ad actum; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare (Q. De anima, a. 6, ad 2m).* Y en otro lugar: *Suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt, et ideo suppositum signatur per totum, natura autem sive quidditas ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia... In angelo autem non est omnino idem... quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam (Quodl., II, q. 2, a. 2).*

¹⁹⁵ *In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substantia ipsa et esse eius quod non est ipsa substantia, ut ostensum est cap. LII; ipsum autem esse est complementum substantiae existentis... Relinquitur ergo, quod in quaelibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae (SCG., II, c. 53).* Vid. también el siguiente texto: *Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse: quia etiam “ipsa vita”, vel quidquid sic diceretur, “participat ipsum esse”, ut dicit Dionysius (...) Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex “quo est” et “quod est”: ipsum enim esse est “quo” aliquid est (S. Th., I, q. 75, a. 5, ad 4m).*

*actualis essentiae*¹⁹⁶. Mas esto no quita que, para que se pueda hablar de ente, en sentido propio, sea necesaria una actualidad de orden metafísico-trascendental, a saber, la del *esse ut actus essentiae*.

En la cuestión *De anima* a. 17, ad 10m, Tomás de Aquino explica cómo la individuación de las sustancias separadas se da en virtud del *esse*. En la jerarquía ontológica que dibuja el Aquinatense en ese contexto, las sustancias separadas o inteligencias puras ocupan un lugar privilegiado *prope Deum*; y entre éstas y la naturaleza material –*prope nihil*– se sitúa el hombre, como señala Gilson¹⁹⁷.

En cuanto a la individuación, las sustancias materiales, dice el Doctor Angélico, se distinguen unas de otras por la materia concreta (*materia quantitate signata*) en que la forma sustancial es recibida: *natura speciei in hac materia recipitur et individuatur*¹⁹⁸; de tal manera que no

¹⁹⁶ Entiendo que esta expresión –utilizada por SUÁREZ y criticada por GILSON– puede ser correcta si se aplica a la completitud puramente formal de la esencia y siempre que quede bien claro que la plena compleción de la esencia como posibilidad no dice nada en favor de la realidad extramental del ente respectivo. Como señala GILSON en *El ser y los filósofos* (pp. 259 ss), una posibilidad completamente perfecta sigue siendo todavía una pura posibilidad. Por tanto, es menester advertir que en la expresión de origen suareciano *esse actualis essentiae*, el término *esse* está tomado por un ser de tipo ideal, distinto de lo que habitualmente se entiende en metafísica por “ser” en sentido estricto (*actus essendi*).

¹⁹⁷ Cfr. E. GILSON, *Le Thomisme*, París, 1947, pp. 500-501. AGUSTIN DE HIPONA también constata la existencia de esta jerarquía ontológica entre Dios y la nada. Afirma, dirigiéndose a Dios: *Tu eras et aliud nihil, unde fecisti coelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil; unum, quo superior Tu esses; alterum, quo inferius nihil esset* (*Confessiones*, XII, c. 6). Y, en otro lugar: *Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam ab(s) te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est quod incommutabiliter manet* (*ibid.*, VII, c. 11).

¹⁹⁸ *Individuatio naturae communis in rebus materialibus et corporalibus est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta* (*In II De anima*, lect. 12, n. 377). *Cum materia in se considerata sit indistincta (materia prima), non potest esse quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia, vel illa, distincta et determinata ad hic et nunc. Materia autem non est divisibilis nisi per quantitatem* (*In De Trin.*, lect. I, q. 2, a. 2, resp.). *Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem speciei possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur; quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae; quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur* (*SCG.*, IV, c. 65). *Et ideo sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si*

podemos decir que este hombre sea su humanidad, pues la humanidad consiste precisamente en los principios generales de la especie en los cuales todos los individuos humanos comunican. Por tanto, la humanidad no es el ser del hombre individual (sustancia primera). Pedro no es la humanidad, aunque el ser adviene a Pedro en y a través de la humanidad. Más bien, la humanidad es la esencia *–modus essendi–* de Pedro, por la cual éste es “lo que” es, a saber, hombre. La humanidad determina a Pedro en un ser concreto, pero no es ella la que le distingue de Juan y Antonio, sino la ulterior determinación de la cantidad dimensiva de su materia concreta, como hemos visto¹⁹⁹. En cambio, los ángeles no se individuán en virtud de la materia *quia immateriales sunt*²⁰⁰. En este sentido afirma el Doctor de Aquino que cada sustancia espiritual es una especie distinta²⁰¹: no se distingue en estas sustancias el individuo de la especie (*non est in eis aliud habens quidditatem et aliud quidditas ipsa*), pues la individuación no les

Socrates definitionem haberet. In definitione hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata (...) Dictum est quod genus continet differentiam, et ideo praedicatur hoc nomen “homo” de individuis; sed hoc nomen “humanitas” significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem materiae (Op. De ente et essentia, c. II).

¹⁹⁹ *Cum materia est de ratione speciei horum sensibilium, licet non “haec materia”, quae est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem haec carnes et haec ossa, quae sunt principia Sortis et Platonis (SCG., II, c. 93).* Lo que distingue a Sócrates de Platón no es la humanidad, pero tampoco “la materia”, sino más bien el tener “esta materia” y no otra: estas carnes, estos huesos. Queda, por tanto, que el principio de individuación de los cuerpos es la materia determinada por la cantidad dimensiva en cada uno de ellos. La materia prima y la forma sustancial co-principian la esencia de las sustancias corpóreas como su causa material y formal, pero no constituyen al individuo como tal, de suerte que para individuar la sustancia primera dentro de una especie es menester una determinación ulterior, que no es la de la forma sustancial, sino la de una forma accidental, a saber, la cantidad. Así llegamos al individuo concreto o materia segunda.

²⁰⁰ *Non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate... Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate, et differt ab alia in gradu perfectionis (Op. De ente et essentia, c. V).*

²⁰¹ *Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma (...) sequitur quod impossibile est esse duos angelos unius speciei... Si tamen angeli haberent materiam, nec sint possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum (S. Th., I, q. 50, a. 4, resp.). Substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat definitio, quae est signum quidditatis rei. Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species (SCG., II, c. 93). Differentia quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei (ibidem).*

viene por la materia sino por su misma naturaleza subsistente: *non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens*.

Sin embargo, en estas sustancias cabe distinguir los co-principios radicalmente últimos o metafísicos de constitución del *ens qua ens* (*sed tamen aliud est in eis esse et aliud quidditas*). El ángel “es” su especie, pero no su ser: lo tiene; *solus Deus est suum esse; non solum habet esse, sed est suum esse*²⁰². Tomás de Aquino alude a la condición ontológica de las sustancias espirituales en otros muchos lugares. En la *Summa contra Gentiles* les aplica la composición de potencia y acto: *quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia*²⁰³. Igualmente en *De substantiis separatis seu de angelorum natura: Forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativa ultimi actus, qui est esse*²⁰⁴. En otros dos lugares se aclara que la composición de forma y ser no es la misma que la de materia y forma, aunque ambas lo son de potencia y acto²⁰⁵.

En definitiva, para Tomás de Aquino, la simplicidad de las criaturas espirituales dice relación a esta su índole espiritual, pero no a la condición creatural que tienen. Son simples en tanto que no se componen con materia

²⁰² *S. Th.*, I, q. 7, a. 1, ad 3m. Aclara DEL PRADO que no sólo se distingue su ser de su esencia (en el ángel, al igual que en las demás criaturas), sino también de su operación: *Ex reali compositione essentiae et esse in rebus creatis procedit D. Thomas ad ostendendum, quod nec in angelo nec in aliqua creatura actio et virtus vel potentia operativa sunt idem quod sua essentia nec idem quod suum esse (...) Impossibile est quod actio angeli vel cuiuscumque alterius creaturae sit eius substantia (...) neque actio angeli neque actio alicuius creaturae est eius esse (...) Nec in angelo nec in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia* (o.c., IV, c. 4, pp. 387-395).

²⁰³ *SCG.*, II, c. 53.

²⁰⁴ *Op. De subst. sep.*, c. VI.

²⁰⁵ *Non idem est componi ex quod est et quo est et ex materia et forma; licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia; sed quod est, est id quod subsistit in esse (quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex); quod est autem, est ipsum esse participatum; quia in tantum unumquodque est, in quantum ipso esse participat* (*Q. De spir. creat.*, a. 1, ad 8m). Y, en otro lugar: *Causa prima habet altiori modo esse quam alia. Nam intelligentia habet “yleachim”, id est, aliquid materiale vel ad modum materiae se habens; dicitur enim yleachim ab “yle”, quod est materia. Et quomodo hoc sit, exponit subdens, quoniam yleachim est esse et forma. Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens et immaterialis; sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum et ut materia ad formam* (*In De causis*, lect. 3).

ninguna, pero no son absolutamente simples. En el orden metafísico se da un tipo de composición distinto de la física o hilemórfica, que es la de la esencia y el *actus essendi*. Entre ambas composiciones (categorial y trascendental) hay analogía de proporcionalidad propia, en razón de que tanto la materia como la esencia son co-principios potenciales pasivos en relación a la forma y al acto de ser, los cuales actualizan, cada uno a su manera, esa potencia obediencial²⁰⁶. El ángel no es un *synolon* de materia y forma, pero sí lo es de forma y ser.



²⁰⁶ *Ipsium esse est actus formae subsistentis (Q. De anima, a. 6, resp.).*

CAPÍTULO II. EL ALMA HUMANA

Ocupémonos ahora de un caso especial dentro de las formas físicamente simples: el del alma humana. Nos dice Tomás de Aquino que el alma es simple en cuanto a su esencia²⁰⁷: no se compone de materia y forma, como los cuerpos del mundo físico, ni es una forma educida de la potencialidad de la materia: es una forma pura y proviene de un principio extrínseco²⁰⁸.

En primer lugar, es necesario aclarar la índole inmaterial del alma humana o su carácter de físicamente simple.

1.- El estatuto físico del alma según Aristóteles. Inmaterialidad del alma humana

Aristóteles demuestra la necesidad de que el alma sea inmaterial al analizar el entendimiento pasivo, que es aquella parte del alma por la cual

²⁰⁷ *In anima est, sicut materiale, ipsa simplex essentia; formale autem in ipsa est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animae; quia esse per se consequitur ad formam (S. Th., I, q. 90, a. 2, ad 1m).*

²⁰⁸ *Anima autem intellectiva, cum habeat operatione sine corpore, non est esse suum solum in concreione ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet: “Relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum”; et causam assignat subdens: “Nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio” (Op. De unitate intellectus contra averroistas, c. I, n. 203).*

el hombre entiende y piensa²⁰⁹. Afirma el Estagirita que el entendimiento posible se parece al sentido en su receptividad pero difiere de él por su índole inmaterial.

La actividad de pensar o el razonamiento discursivo, sin diferir esencialmente de la actividad aprehensiva –tanto una como otra son conocimiento intelectual– sin embargo incluye un *plus* teórico respecto de la simple aprehensión, en el sentido de que el razonamiento se compone de juicios y éstos, a su vez, sintetizan conceptos. Pues bien, tanto la actividad conceptual como la judicativa y la discursiva –según la típica clasificación lógica de las tareas del conocimiento intelectual– corresponden a aquella parte del alma que conoce y piensa, a saber, al entendimiento posible. Lo que ahora interesa dilucidar es cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de entender, como dice Aristóteles²¹⁰. Para ello comienza por mostrar en qué se parece al sentido. Tal semejanza viene dada por el hecho de que ambos son conocimiento. En efecto, tanto por medio de los sentidos como a través del intelecto adquirimos noticias sobre la realidad, enriquecemos nuestro caudal cognoscitivo, recibimos “información” de la realidad. De ello se sigue que, así como el sentir incluye cierta potencia pasiva en el sujeto cognoscente respecto de la cosa sensible, de igual modo el entender incluiría en el sujeto cierta pasividad o receptividad respecto de la esencia inteligible.

Para Aristóteles, la pasividad del entendimiento respecto de lo inteligible es aún más radical que la del sentido respecto de lo sensible²¹¹. Ello puede verificarse mediante una comprobación empírica, considerando el funcionamiento de los órganos sensoriales. Efectivamente, el sentido no es capaz de sentir después de una excitación muy intensa. Por ejemplo, no se oye bien después de percibir sonidos muy fuertes, al igual que después de percibir colores u olores muy intensos quedan atrofiados la vista y el olfato impidiéndose así sus respectivas sensaciones. Sin embargo, la capacidad intelectual no queda mermada tras la consideración de una verdad, por evidente que ésta se muestre, sino que más bien ocurre lo

²⁰⁹ *De anima*, III, c. 4, 429 a 10-11.

²¹⁰ 429 a 12-13.

²¹¹ La insistencia en la pasividad del conocimiento sensible es más kantiana que aristotélica, a pesar de las apariencias y de los tópicos historiográficos al uso. Para ARISTÓTELES la sensación es verdadero y propio conocimiento: conocimiento sensible, pero conocimiento en definitiva. Ciertamente a partir de lo sensible produce realmente la especie impresa sensible, que es una forma intencional y vicaria. No es absoluta –aunque sí fundamentalmente– pasividad. Distingue el Estagirita entre la vista y el ojo, entre el sentido y su órgano: éste último sí que es enteramente pasivo y condicionado en el conocimiento sensible.

contrario: se manifiesta menos capaz después de haber pensado en objetos confusos²¹². La razón profunda de este hecho es que el sentido no existe independientemente del cuerpo, mientras que, para Aristóteles, el entendimiento es subsistente.

El sentido tiene cierta pasividad en tanto que está en potencia susceptible respecto del sensible. Por ello, si el entendimiento se asemeja al sentido en ser conocimiento y en tener cierta potencia pasiva respecto de lo inteligible, conviene que sea impasible, tomando aquí “pasión” en la acepción más estrecha del término, a saber, incapaz de “padecer” (*pati*) o, en nuestro caso, indiferente en principio a toda determinación que provenga de la forma de lo inteligible. Pero, ¿cómo cabe que el entendimiento posible sea “impasible”? La explicación la da el propio Aristóteles. Estas son sus palabras: “Si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será, respecto de lo inteligible, algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible”²¹³.

La explicación que da Aristóteles es que el entendimiento posible no es nada en acto aparte de su propia potencialidad pasiva, es mera plasticidad o indiferencia respecto de la forma inteligible antes de la intelección. El entendimiento posible no es el acto de entender sino algo así como su causa material, y ello en los dos sentidos en que lo entiende la terminología escolástica:

a) materia *in qua* (determinable) respecto de la luz del entendimiento agente, y

b) materia *ex qua* en relación a su especie expresa intelectual, al producto resultante del *partus mentis*, a saber el concepto universal o forma vicaria de la esencia de lo conocido ya en acto. El intelecto posible es ciertamente pasivo en relación a sus especies impresas y a todo lo que le condiciona o determina, pero es activo respecto de la misma operación de conocer y de la especie expresa que para ello produce. Realmente es él

²¹² *For sense is incapacitated by an excessive object, whether it be a sound, a colour, or a scent, but when reason has come to know something highly knowable, it knows inferior objects all the better...* (W. D. ROSS, *Commentary to Aristotle, De anima*, p. 290. Oxford, Clarendon Press, 1961).

²¹³ *L.c.*, 429 a 13-17.

quien conoce y, como dice Aristóteles, “sin el intelecto pasivo, el intelecto [activo] no conoce nada”²¹⁴.

También explica el Estagirita que el entendimiento es sólo intencionalmente idéntico a sus objetos inteligibles, del mismo modo que en una tablilla de cera se contiene virtualmente todo lo que después se ha de escribir en ella²¹⁵; o del modo como se contienen en un sujeto lógico todos los predicados que le pueden ser atribuidos mediante juicios analíticos, o como la verdad de todo juicio se contiene en la del principio de no contradicción.

Entender esto adecuadamente exige aplicar las categorías aristotélicas de potencia y acto a los diversos momentos de un proceso. Para ello, adoptemos sin más la noción elemental de potencia como la situación de algo que todavía no es (*potentia est quando res nondum est*) lo que “puede llegar a ser”, y de acto como el estado de realidad efectiva de algo (*actus est quando res iam est*). Precisemos también que las que se distinguen aquí como partes alicuotas de un todo procesual pueden muy bien darse con una simultaneidad temporal en un acto instantáneo. Al menos esto es lo que mejor cuadra con el testimonio inmediato de la experiencia introspectiva²¹⁶. Desde el comienzo del texto citado más arriba el mismo Aristóteles reconoce esta posibilidad, pero se aparta explícitamente de la discusión en torno a la separabilidad del entendimiento respecto de las otras facultades en cuanto a la magnitud cronológica. Lo que realmente importa es la “definición” de los diversos elementos o factores –realmente distintos, aunque quizá inseparables– que intervienen en el dinamismo cognoscitivo. Tal temática es diversa –aunque no

²¹⁴ *De anima*, II, c. 5, 430 a 24-25. Anota ROSS la fecunda interconexión entre el entendimiento agente y el pasivo (cfr. ROSS, *Aristotle*, London, Methuen, 1923, 51949, p. 219 de la traducción castellana, Buenos Aires, 1981). El entendimiento posible tiene por especies impresas las que el entendimiento agente, actuando sobre las imágenes sensibles por modo de abstracción, produce en él. Las imágenes sensibles son, a su vez, causa material *ex qua* en relación al intelecto activo, que es el único agente eficaz y espontáneo dentro del proceso. También KANT entiende el dinamismo cognoscitivo como una conexión sintética de carácter hilemórfico *sui generis* entre concepto (forma, acto) e intuición (materia, potencia). Afirma, muchos siglos después que ARISTÓTELES, que conceptos sin intuiciones son vacíos y que intuiciones sin conceptos son ciegas.

²¹⁵ Esta misma imagen de la *tabula rasa* será la que John LOCKE utilizará también muchos siglos más tarde para explicar el entendimiento humano en contra del innatismo racionalista. Cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, cap. 1, n. 2.

²¹⁶ En el capítulo 6 del Libro VI *De anima*, ARISTÓTELES considera lo que es actualmente indiviso en cuanto a la magnitud, aunque potencialmente separable en partes que podemos distinguir. Estas magnitudes también pueden ser aprehendidas por un acto único del espíritu en un tiempo indiviso (instante) aunque divisible.

enteramente ajena– a la de su génesis y seriación psíquica. De hecho, algunas lecturas de estos pasajes del *De anima* serían más próximas a interpretar la distinción entre el entendimiento agente y el paciente no como la que se da entre dos facultades –dos entendimientos– sino entre dos funciones realmente diversas del mismo y único entendimiento que hay en cada hombre²¹⁷. Pues bien, para el estudio de la índole esencialmente gnoseológica –no psíquica– del conocimiento intelectual, es necesario proceder analíticamente, y así lo hace el Estagirita.

Aristóteles explica la impasibilidad del entendimiento posible afirmando que “no tiene naturaleza alguna aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma (...) no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir”²¹⁸. Comentando este pasaje, Ross aclara que el entendimiento recibe la forma inteligible como la sensación recibe la forma sensible. No tiene que tener ninguna forma positiva que le sea propia, pues ella le impediría asimilarse completamente a su objeto. Su única naturaleza consiste en ser una capacidad; no es nada en acto antes de entender²¹⁹.

²¹⁷ El caso más típico es la posición tomista. Cfr. *Op. De unitate intellectus contra averroistas*, nn. 173, 236-241, según la edición de Marietti. Vid. también un resumen de la discusión ROSS-ZABARELLA sobre el particular en ROSS, *Aristóteles*, ed. castellana pp. 217-221.

²¹⁸ *De anima*, III, c. 4, 429 a 21-24.

²¹⁹ ROSS, *o.c.*, p. 211. También señala en su introducción al *De anima*: *Must be impassive, receptive of the form but different from it. It has no nature, except a capacity* (p. 40 de la ed. citada). F. INCIARTE describe así la índole potencial del intelecto pasivo: *Das Fehlen dieser Vernichtungsmöglichkeit ist es nun, was Aristoteles veranlaßt zu meinen, das Denken bedürfe im Unterschied zum Wahrnehmen keines körperlichen Organs. Mag die intentionale Interpretation der Sinneswahrnehmung nicht zutreffen, so muß sie schon allein aus diesem Grunde auf jeden Fall auf die intellektive Erkenntnis bei Aristoteles zutreffen. Entsprechend wird der passive “erleidende” Charakter selbst des sog. intellectus possibilis weiter abgeschwächt, ja direkt negiert. Dem Intellekt wird sogar irgendwelche Natur abgesprochen, es sei denn die, fähig (nämlich zu allem) zu sein. Er kann nur deshalb (in der Weise der Intentionalität) alles aufnehmen, weil er frei von allem, “unvermischt” (amigés) ist. Hieran knüpfen die vom frühen Brentano kritisch fortgeführten Versuche an, den Beweis der Unsterblichkeit der Geistseele schon bei dem intellectus possibilis anzusetzen. Es darf immerhin nicht übersehen werden, daß auch der sogenannte intellectus agens, der nach Aristoteles, wie gesagt, einzig unsterblich ist, mit denselben Prädikaten der “Unvermischtheit” und Leidenslosigkeit bedacht wird, allerdings auch mit dem sonst Gott vorbehaltenen Prädikat, actus purus zu sein. Über den aktiven Intellekt ist so viel geschrieben worden, daß eine Zusammenfassung augenem Raum nicht möglich ist. Zum intellectus possibilis sei nur noch so viel gesagt: Sein Charakter als reine Möglichkeit wird von Aristoteles mit verschiedenen Wendungen ausgedrückt: Er sei gewissermaßen alles (intellektiv Erkennbare), Ort der Ideen oder Formen, Form der Formen; am bündigsten aber wird er mit einer Schrifttafel verglichen, auf die nichts geschrieben ist. Der Ausdruck tabula*

El intelecto, siendo en principio indiferente a toda forma inteligible concreta, tiene algo semejante a la pasibilidad, pues está en potencia de recibir la especie inteligible que el entendimiento agente proyecta sobre él. Aunque todavía no la posea en acto, está en potencia respecto de ella. Así como el sentido se refiere a lo sensible, el intelecto es intencional respecto de la forma inteligible –la esencia vicaria de los cuerpos materiales, como se verá más adelante– porque uno y otro son susceptibles de ser determinados por sus especies correspondientes, aunque de hecho todavía no hayan sido informados por ellas, es decir, no se haya verificado conocimiento alguno; están en potencia pasiva respecto de sus objetos propios.

Tras estas aclaraciones, Aristóteles aborda la naturaleza específica del entendimiento: “por consiguiente, y puesto que entiende todas las cosas, ha de ser sin mezcla –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena”²²⁰. El intelecto no puede ser ni un cuerpo ni una mixtura de elementos materiales, “pues en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría algún órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente”²²¹. De modo análogo a como la materia prima (pura potencia pasiva) no es nada antes de ser actualizada por la forma sustancial, el entendimiento paciente no es nada antes de conocer: es en acto lo conocido en acto. Y añade Aristóteles esta interesante consideración: “cuando el entendimiento se ha convertido en cada uno de los inteligibles, en el sentido en que se llama sabio al que está en acto (cosa que ocurre cuando el sabio es capaz por sí mismo de pasar al acto), incluso aún entonces está en potencia de un cierto modo, pero no del mismo modo que antes de haber aprendido o haber descubierto; y entonces es capaz también de pensarse a sí mismo”²²².

En efecto, el hecho de que el entendimiento no posea naturaleza propia alguna aparte de su propia plasticidad gnoseológica respecto de la forma inteligible es lo que le dispone y posibilita para volver sobre sí

rasa ist mißverständlich, wenn man sich darunter nur eine blanke Oberfläche aus einem bestimmten Material vorstellt. Das wäre schon eine bestimmte Natur außer der einen von Aristoteles einzig zugelassenen, nämlich (intentionale) Möglichkeit (zu allem) zu sein. Eine Schreibtafel (grammateion) dagegen ist als solche tatsächlich nichts außer der Möglichkeit, beschrieben zu werden (F. INCIARTE, “Der Begriff der Seele in der Philosophie des Aristoteles”, in K. Kremer (Hrsgb.), *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person*, pp. 59-60, Leiden/Köln, E. J. Brill, 1984).

²²⁰ 429 a 18-21.

²²¹ 429 a 25-27.

²²² 429 b 5-9.

mismo. Al ser actualizado por la especie impresa, el intelecto pasivo realiza la operación de conocer o hacerse presente –en acto– la forma de la que dicha especie (*speculum*) es reflejo o semejanza intencional. Lo que directamente concebimos es esa misma forma (*obiectum quod*), no la especie impresa que determina nuestro entendimiento (*obiectum quo*), aunque aquélla sólo es concebida mediante ésta. Si de esta especie sabemos algo, es de una manera científica y refleja, no de un modo inmediato y espontáneo. Tampoco conocemos directamente el acto de conocer (concebir la especie expresa) sino el término objetivo de éste, a saber, el objeto mismo; y análogamente ocurre con la especie expresa del entendimiento, que es su término subjetivo.

Primordialmente, pues, lo que aprehende el entendimiento son las esencias extramentales de los entes reales y, entre ellas, a su vez, antes las de los seres corpóreos que las de los incorpóreos. Secundariamente y de modo indirecto, el entendimiento es autoaprehensivo, es decir, capaz de conocerse a sí propio. Veámoslo con mayor detención.

El objeto formal propio del entendimiento en general es el ente en cuanto ente, según explica el mismo Aristóteles²²³. Pero en el caso del entendimiento humano, su situación de ser una facultad intrínsecamente unida a la materia –incorporada– condiciona de hecho su objeto formal. Como potencia de un alma unida a un cuerpo, afirma Millán-Puelles,

“el entendimiento humano tiene como objeto formal algo que se halla incorporado también, esto es, el ser correspondiente a las cosas corpóreas o materiales. Lo que estas cosas son puede, no obstante la materialidad de ellas, ser aprehendido por nuestro entendimiento, que es una potencia inorgánica o espiritual, porque ésta, al captar su objeto, lo desmaterializa o abstrae parcialmente. Las esencias abstractas, universales, de los entes corpóreos son predicables de ellos en la medida en que (...) no tienen las condiciones individuantes de sus inferiores. Así, el concepto de árbol es predicable de los varios árboles concretos y singulares, porque no consta, sino que, al contrario, prescinde, de las diferencias individuales de ellos. Sin embargo, la esencia ‘árbol’, aunque intelectualmente abstraída de su materia individual, no es captada por nuestro entendimiento como algo enteramente libre de materia, puesto que la pensamos como un ente corpóreo. Y de esta suerte, hay un riguroso paralelismo entre las esencias abstractas de

²²³ Dice el Estagirita que el alma es, de alguna manera, todas las cosas (puesto que a todas ellas llega su potencia cognoscitiva). Cfr. *De anima*, III, c. 8, 431 b 20.

las cosas *materiales* y el entendimiento humano como potencia *espiritual* de un alma unida a un *cuerpo*”²²⁴.

Ello hace necesaria la intervención de las imágenes sensibles precisamente como apoyatura última de toda la actividad intelectual. Esta se halla fontalmente condicionada por la imaginación y, aunque los conceptos no pueden ser identificados con las imágenes, éstas ejercen como condición necesaria no suficiente de aquéllos. De lo contrario, no sería posible la comunicación intersubjetiva. En efecto, aclara Millán-Puelles que

“el mutuo entendimiento entre dos o más sujetos solamente es posible si todos ellos tienen por objeto algo común, y este algo común no pueden serlo las distintas imágenes concretas y singulares en que cada uno apoya la esencia pensada. Tal apoyo es, por tanto, un simple requisito, pero, como tal, imprescindible, y de ahí que las cosas inmateriales, para las que no caben imágenes sensibles, no puedan ser captadas por el hombre más que de un modo analógico y negativo: quedándose el entendimiento con lo que tienen de común con los demás entes corpóreos, y prescindiendo de lo que estos tienen de específico”²²⁵.

En definitiva, “el objeto formal propio del entendimiento humano como potencia de un alma unida a un cuerpo es la esencia abstracta de la cosa material representada por la imaginación”²²⁶, si bien el objeto de un entendimiento que no estuviera patológicamente condicionado por la materia sería el ser en general, el ente en cuanto ente. Sólo indirectamente podemos formar conceptos positivos y absolutos de objetos muy abstractos, como sustancia, accidente, cualidad, relación, etc.; incluso el concepto de esencia en general. Pero todos los conceptos que podamos formar de realidades metafísicas serán siempre relativos y, en cierta medida, negativos, es decir, en referencia a las esencias de los entes corpóreos y a partir de ellas²²⁷.

Secundariamente y de modo indirecto, el entendimiento es autoaprehensivo, es capaz de conocerse a sí mismo. En efecto, hay dos operaciones típicas que el entendimiento humano puede ejecutar y que exigen en él que no sea corpóreo ni mixto de materia alguna. Tales son la abstracción y la reflexión. Si el entendimiento humano fuese una facultad

²²⁴ Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1972, p. 360.

²²⁵ *Ibid.*, p. 361.

²²⁶ *Ibidem.*

²²⁷ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, IV.

orgánica no podría tener un objeto abstracto; conocería sólo formas corpóreas concretas y singulares, y las captaría, por cierto, no abstractamente, según su ser, sino de una manera concreta y singular²²⁸. Por otra parte, el entendimiento humano es capaz de tener un conocimiento connotativo de sí propio, cosa que sería irrealizable por una potencia que fuese orgánica o mixta de corporalidad material. Los sentidos externos, por residir en el organismo corpóreo son incapaces de conocerse a sí mismos, de reflexionar. “El ojo no se ve (todo lo más, ve en el espejo una imagen parcial suya); el oído no se oye, etc. (...) Sólo las formas inmateriales pueden realmente conocerse a sí mismas”, y siempre de un modo mediato en el hombre, por su condición material. “Y la razón de ello es que una y la misma forma no puede ser tenida inmaterial y materialmente por un mismo ser. Las formas materiales que los sentidos conocen son tenidas por ellos, en el conocimiento, de un modo inmaterial” –por lo mismo que es conocimiento, es decir, aprehensión intencional de una forma– “de suerte que estas formas son, a la vez poseídas inmaterial y materialmente, mas no por un ser idéntico. (Uno es, en efecto, su sujeto óntico y otro su sujeto cognoscente)”²²⁹.

Por eso dice Aristóteles –citando a Anaxágoras– que, puesto que el entendimiento

“intelige todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla (...) para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma, obstaculiza e interfiere a la ajena”²³⁰.

La reflexión del entendimiento sobre sí mismo no es, en el estado de incorporación de éste, inmediata y directa, según se desprende de lo dicho arriba. El autoconocimiento que corresponde al alma separada del cuerpo –no al hombre, compuesto sustancialmente de alma y cuerpo– sí sería inmediato y directo.

“En su actual estado, el objeto formal de nuestro entendimiento es la esencia abstracta de algo material,

²²⁸ Como dice MILLÁN-PUELLES, “toda concepción materialista de nuestra facultad intelectual es posible así únicamente por la inadvertencia del carácter abstracto de dicha facultad” (*o.c.*, p. 359). A este respecto, TOMÁS DE AQUINO cita la opinión de EMPÉDOCLES –contraria a la de ANAXÁGORAS, a la que alude el texto aristotélico– según la cual el intelecto estaría compuesto por todos los principios de las cosas, pues puede conocerlas todas. (Vid. *In III De anima*, lect. 7, n. 677, según la citada edición de Marietti).

²²⁹ Cfr. MILLÁN-PUELLES, *o.c.*, pp. 337-338.

²³⁰ *L.c.* en nota 15.

ejemplificado por la imaginación. Por consiguiente, sólo a través de la intelección de una esencia de este tipo puede el entendimiento conocer (...) todo lo demás. Y de este modo, efectivamente conoce su operación cognoscitiva y se aprehende a sí propio, pudiendo captar también la especie impresa que hace posible aquella operación, y aún la misma alma, que es el principio remoto de ella; es decir, conoce todo esto, no de un modo inmediato, sino en tanto que está *connotado* por el concepto mediante el cual directamente capta una esencia corpórea representada por la facultad imaginativa”²³¹.

Dado que la forma ajena, según se ve, es necesaria para patentizar la propia, ésta no puede obstaculizar a aquella, de donde el entendimiento no puede tener otra naturaleza que su propia potencialidad, como concluye el mismo Aristóteles. El entendimiento, en razón de su carácter potencial respecto de la forma ajena y, connotativamente y en virtud de aquélla, también de la propia, está en principio abierto a todas las cosas, como dice Aristóteles²³². Su objeto propio es el ser en cuanto ser, todo ser: “intelige todas las cosas” y se intelige connotativamente a sí mismo. Mas este carácter universal de su objeto se debe a su índole inmaterial, sin la cual sería absolutamente inexplicable. Si el entendimiento tuviera un órgano corpóreo, padecería con él, “sería frío o caliente”... Lo cual no puede ocurrir. Por otra parte, en ese supuesto, el entendimiento tendría ya en acto una cualidad antes de conocer. Luego debe ser enteramente distinto del cuerpo, mediante el cual, no obstante, conoce.

Que el entendimiento no puede ser una facultad orgánica o material resulta patente también advirtiéndole que un objeto tan amplio como el suyo –que incluye tanto lo incorpóreo como lo corpóreo, todo ente– no podría ser abarcado por una potencia de ese tipo. Para conocer lo inmaterial, aunque sólo sea de un modo negativo, indirecto y analógico, se necesita una facultad inmaterial. A la misma conclusión se llega considerando, no ya la amplitud del objeto formal del entendimiento humano, sino las condiciones o requisitos necesarios de ese mismo objeto. Tales son la universalidad y la necesidad, y ambas tienen un mismo fundamento: la inmaterialidad, la precisión de la materia y de sus condiciones. Nuestro entendimiento no puede conocer algún objeto determinado si no es mediante una especie impresa en él por el intelecto agente; pero esa especie no puede ser material o corpórea, porque si lo fuera, llevaría a conocer las cosas en su singularidad y en tanto que están sometidas al cambio. Y no es así. La especie impresa intelectual nos hace conocer las cosas, incluso las

²³¹ Cfr. *o.c.*, p. 362.

²³² Cfr. *De anima*, III, c. 6, 430 b 28.

que son corpóreas, prescindiendo de la materia y de sus condiciones individuantes mediante la abstracción, función propia del entendimiento agente. Luego la referida especie inteligible es incorpórea; y si ella es incorpórea, también lo será el entendimiento que la recibe o en el que se imprime. El entendimiento humano, pues, tiene que ser una facultad inorgánica.

Por otra parte, según la opinión de Anaxágoras aludida en el texto aristotélico, la inmaterialidad del entendimiento es exigida por su misma condición natural de plasticidad o potencialidad, a saber, por la indiferencia o indeterminación previa respecto de los inteligibles, necesaria para que el intelecto “pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer”. Anaxágoras hace esta afirmación dentro del contexto del movimiento. Consideraba el de Clazomene que el *nous* era el principio del movimiento global de las esferas celestes, en virtud del cual todas las cosas sería movidas. Si el entendimiento estuviese mezclado con las naturalezas de los cuerpos, tendría que poseer necesariamente alguna de ellas de modo concreto, y no podría mover a todas las demás con su propio imperio porque estaría determinado hacia una de ellas. Por esto es que Anaxágoras opina que el entendimiento es *inmixto* de materia corporal alguna, “para que pueda dominar”, esto es, mover todas las cosas con su propio imperio. Mas, como lo que aquí interesa no es el *nous* que mueve todas las cosas sino el intelecto en virtud del cual el alma entiende, aclara Aristóteles que el dominio que ejerce el intelecto merced a su inmaterialidad es estrictamente noético: “... para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer”, como si dijera: mientras que Anaxágoras afirmó la inmaterialidad del entendimiento para que éste pudiera dominar sobre todo, nosotros afirmamos lo mismo, pero como condición necesaria para que haya conocimiento.

Todo lo que está en potencia respecto de algo es susceptible de recibirlo siendo actualizado por él, es decir, carece de ese algo. Es evidente que una determinación actual, una determinada perfección es recibida en un ente que antes estaba en potencia pasiva o susceptible de recibirla, al modo de la pupila, que está en potencia en relación con los colores, y por ello es susceptible de recibirlos y, al mismo tiempo, carece de todo color, como señala Tomás de Aquino²³³. Análogamente, nuestro intelecto aprehende los inteligibles de tal modo que está en potencia susceptible respecto de ellos y no posee ninguno en acto. Por tanto, es necesario que el entendimiento que capta las esencias abstractas de las cosas corporales y sensibles carezca de toda naturaleza corporal y sensible, de igual modo que el sentido de la vista

²³³ *L.c.*

carece de todo color, siendo precisamente éste el objeto formal propio de la capacidad visiva. Es preciso –continuando con la analogía– que el entendimiento, cuyo objeto formal propio es la esencia abstracta de lo corpóreo, carezca de todo cuerpo, órgano o mixtura. Si la vista tuviera algún color, éste impediría ver el resto de los colores, del mismo modo que la lengua del que tiene fiebre –según el ejemplo que pone Tomás de Aquino en su comentario– al tener líquidos amargos, no puede apreciar los sabores dulces. Así, un intelecto que poseyera una naturaleza determinada, estaría incapacitado para conocer las demás esencias abstractas en virtud de esa misma connaturalidad. Y esto es lo que afirma Aristóteles cuando dice que “lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere la ajena”, es decir, el intelecto que tuviera alguna especie determinada quedaría como velado e impedido para la intelección de las demás especies, concluso en la que capta actualmente, lo cual es refutado por la experiencia común. La exhibición de una forma intrínseca le impediría la intelección de las restantes, así como decimos que la amargura es la forma propia que muestra siempre la lengua del que tiene fiebre²³⁴.

Concluye Aristóteles, por tanto, que la naturaleza del intelecto pasivo no puede ser sino una: su propia indeterminación o potencialidad, puesto que está en potencia de recibir cualquier forma: su objeto es el ente en cuanto ente, el ser en general. Ello compete al intelecto porque no es cognoscitivo de un único género de cosas sensibles, tal como acontece con la vista o el oído. El intelecto, por su peculiar disposición ontológica, está universalmente abierto a todo ser y, directamente, a cualquier naturaleza sensible. Por lo cual, así como la vista carece de todo color determinado y de cualquier género sensible concreto, así también el intelecto carece de toda naturaleza sensible. De todo ello se sigue que el intelecto no es en acto nada de lo que tiene ante sí, lo cual se opone a las antiguas tesis del atomismo materialista, que Aristóteles consigna en el capítulo segundo del Libro III y refuta en el capítulo tercero del mismo Libro. Si el intelecto que es susceptible de conocer todas las cosas estuviera compuesto de todas ellas, estaría siempre en acto y nunca en potencia, de igual manera que si el sentido estuviese compuesto por los sensibles que conoce no necesitaría de las cosas exteriores para sentir. Tal hipotética facultad –sensitiva o intelectiva– autónoma de la realidad, sería noéticamente autosuficiente; para conocer las cosas no necesitaría ser inmutada más que por la propia

²³⁴ El ejemplo es de TOMÁS DE AQUINO. *Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem* (In III De anima, lect. 7, n. 680).

contemplación de sí misma, lo cual va contra toda evidencia. Si algún cognoscente estuviese dotado de semejante maravilloso privilegio, indudablemente no podría ser otro que Dios.

Afirma Aristóteles finalmente que todo ello concuerda con la opinión de que el alma es el lugar de las formas o especies²³⁵, esto es, receptáculo de todas ellas, lo cual no podría ser verdad si alguna parte del alma tuviera órgano o fuera material, ya que quien conoce no es el alma sola sino todo el compuesto humano, el hombre entero. No sólo la capacidad visiva es susceptible de recibir las formas sensibles bajo la especie del color, sino también el ojo. Pero tampoco se ha de afirmar que toda el alma es el lugar de las formas, sino solamente la parte intelectual, que no tiene órgano. Y es el lugar de las formas no en acto sino sólo en potencia²³⁶.

2.- La cuestión de la inmortalidad

A la esencia del alma humana también corresponde –pese a ser una forma inmaterial y provenir de un principio extrínseco– informar un cuerpo humano. Al alma humana le pertenece *per se* (en virtud de su misma índole esencial) el poder solidarizarse con la materia sin ser ella misma materia. Es más, esta comunidad con el cuerpo no es accidental. La índole sustancial de la comunicación psicofísica viene exigida por la misma naturaleza del hombre. Y, a pesar de ser forma sustancial de un cuerpo material, y precisamente por serlo del hombre, subsiste a la corrupción de tal cuerpo: es inmortal. De qué modo puede ser esto, lo explica Tomás de Aquino diciendo que no es difícil de entender si se considera en otras realidades. Vemos –afirma el Doctor Angélico– que en muchas cosas hay cierta forma que es acto de un cuerpo compuesto de elementos y que, no obstante, posee alguna virtualidad que no lo es de ninguno de esos elementos sino que le compete en razón de un principio más alto, por ejemplo, de un cuerpo celeste. (Así tenemos que el magnesio, dice el Aquinatense, tiene cierta capacidad para atraer el hierro, y el jaspe para coagular la sangre). En la medida que las formas son más nobles, vemos que van poseyendo algunas virtualidades más y más sobresalientes de la

²³⁵ “Por lo tanto, dicen bien los que afirman que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la parte intelectual” (429 a 27-28).

²³⁶ “(El alma) no es las formas en acto, sino en potencia” (429 a 28-29).

materia. La última de las formas, que es el alma humana, tiene una capacidad que excede completamente a la materia corporal, a saber, el intelecto. De esta suerte, el intelecto es separado, pues no es una virtualidad de un cuerpo sino del alma, siendo ésta, por cierto, acto del cuerpo²³⁷.

La aparente paradoja en que puede incurrir esta noción tomista del alma humana como forma sustancial del cuerpo en el hombre y como subsistente, queda salvada al examinar su especial disposición ontológica dentro de la escala del ser. Hay un pasaje de la *Summa Theologiae* que nos sirve para contextualizar esta doctrina en su marco adecuado. Dice Tomás de Aquino:

“El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo cual no sucede en las demás formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no las otras formas”²³⁸.

No es contradictorio, en efecto, que el alma sea forma sustancial del cuerpo y que subsista a la corrupción de éste. Lo que sería imposible es que el alma estuviese simultáneamente unida y separada del cuerpo, no que primero se encuentre en una situación y luego en la otra, como explica Millán-Puelles²³⁹. Por otro lado, si la unión entre materia y forma no fuese sustancial en el hombre sino meramente accidental, sí habría paradoja al concebirse el alma como una forma esencialmente separada; mas esto no acontece en la unión sustancial propuesta por Tomás de Aquino y por toda

²³⁷ *Quomodo autem hoc esse possit, quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex altiori principio, puta corpore caelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et iaspis restringendi sanguinem. Et paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem est actus corporis (Op. De unitate intellectus contra averroistas, c. I, n. 191).*

²³⁸ *Anima illud esse in duo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore: non autem aliae formae (S. Th., I, q. 76, a. 1, ad 5m).*

²³⁹ Cfr. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos...*, p. 403.

la tradición aristotélica, pues en ella se concibe el alma como potencialmente separable²⁴⁰. Veamos este punto con el debido detenimiento.

La unión sustancial entre el cuerpo y el alma en el hombre se puede mostrar por la subsunción en el alma racional de todas las potencias activas propias de la vida vegetativa y sensitiva. El alma racional se basta para transmitir al compuesto humano el ser, la naturaleza corporal, la vida y la razón. La aparición en el hombre de una forma más perfecta entraña la desaparición –en este grado de la jerarquía ontológica– de las formas inferiores, de modo que la forma superior contiene por elevación las virtualidades propias de todas las inferiores, y dado que no es posible concebir más de una sola forma sustancial en un ente. El modo radical de ser de cada cosa es solamente uno, aunque compatible con muchos otros modos accesorios o adjetivos de ser (las formas accidentales)²⁴¹. Esta doctrina se entiende en Tomás de Aquino a la luz de su metafísica. Las formas de los seres naturales se jerarquizan de lo perfecto a lo más perfecto, en virtud de los grados de perfección que se dan en la escala del ser. Las especies y las formas por las que éstas se determinan se diferencian según los grados de ser (intensidad en la participación del acto de ser y grado de limitación esencial) más o menos perfectos que participan.

Por otro lado, la unión alma-cuerpo supera la mera compenetración formal del accidente en la sustancia, siendo ésta sin embargo muy intensa (inhesión). El alma no es simplemente una forma presente en todas y cada una de las partes de la materia. La unión accidental supone una esencia a la que se une otra esencia, pero sin que la segunda sea necesariamente requerida por la primera. Con todo, la unión sustancial, tal como la propone Tomás de Aquino, de acuerdo en esto con la tradición aristotélica anterior, exige los dos elementos: ambos no son sustancias incompletas sino co-principios reales del mismo compuesto sustancial. Es necesario que haya cuerpo para que haya hombre, pero no es necesario el cuerpo para que haya alma.

Efectivamente, el ser del alma no depende en modo alguno del ser del cuerpo, en tanto que aquélla se lo comunica a éste. El alma sólo depende del cuerpo en la medida en que ha de constituir con él la sustancia específicamente completa “hombre” (*sub ratione speciei*); sin embargo, el alma sola puede constituir una sustancia completa *sub ratione subsistentiae*

²⁴⁰ Cfr. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, ed. cit., pp. 360-361.

²⁴¹ Cfr. *Fundamentos...*, p. 402.

(en razón de la subsistencia), en virtud de su superioridad metafísica sobre el cuerpo y de su independencia ontológica²⁴². Afirma Ocáriz:

“Estos dos aspectos de la persona (subsistencia y naturaleza espiritual) están unidos entre sí. De hecho, precisamente porque la forma sustancial del hombre tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia, esta forma es espiritual; y justamente porque el alma humana tiene *per se* (si bien no *a se*) el acto de ser, puede obrar *per se*, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser: obrar *per se* es tener el dominio sobre las propias acciones; es decir, tener *libertad*. Pero ya que el alma tiene el *esse per se*, pero no *a se*, la libertad es capacidad de obrar *per se* (autodeterminación, autodomínio) pero no *a se*: de hecho, si el fundamento metafísico real de la libertad es el ser, y a su vez el ser finito participa del Ser Infinito que le fundamenta, resulta que la libertad está fundada y, por lo tanto, depende de Dios (no es absoluta y debe orientarse a Dios, a la elección –su acto propio– del bien que tiene para el hombre razón de fin último)”²⁴³.

Siendo forma sustancial, el alma posee en sí misma su ser completo, y éste se basta hasta tal punto que también basta al cuerpo que actualiza o determina. No hay, por ende, más que un solo ser para el alma y para el cuerpo, y este “ser del compuesto” no lo proporciona más que el alma²⁴⁴, de tal manera que la unidad sustancial del híbrido humano no es la de un cierto ajuste entre las partes de que se compone, como explica Millán-Puelles, sino que es la unidad misma de su acto de ser, el cual compete al compuesto en razón de la forma sustancial²⁴⁵. Dice Tomás de Aquino que una forma que opera en virtud de algún principio activo suyo que sea ajeno a la materia, ella misma es la que tiene ser y no es sólo por el ser del

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ F. OCÁRIZ, *Las razones del tomismo*, Pamplona, 1980, p. 78. Cfr. también C. CARDONA, “El acto de ser y la acción creatural”, *Scripta Theologica*, X(1978), pp. 1081-1096. *Et hoc ideo est, quia definitio significat quod quid est res; substantia autem res est quid completum in suo esse et in sua specie; accidens autem non habet esse completum, sed dependens a substantia. Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in eius definitione non ponitur aliquid quod sit extra essentiam eius. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scilicet proprium subiectum eius sive materia. Unde, cum anima sit forma (substantialis), oportet quod in definitione eius ponatur materia sive subiectum eius (In I De anima, lect. 1, n. 213).*

²⁴⁴ Cfr. *Q. De anima*, a. 1, ad 1m. Dice claramente TOMÁS DE AQUINO: “El cuerpo no está unido al alma accidentalmente porque el mismo ser del alma es también ser del cuerpo, siendo, por tanto, común a los dos”.

²⁴⁵ Cfr. *o.c.*, pp. 401 ss.

compuesto, como las demás formas, sino que más bien el compuesto es por su ser²⁴⁶. Precisamente del ser en acto del alma (el entender) extrae Tomás de Aquino la prueba de su subsistencia:

“No cabe duda afirma de que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se puedan conocer cosas diversas, es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuviera en ella impedirían el conocimiento de las demás... Luego, es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo... Por consiguiente, el principio de la intelección, llamado mente o entendimiento, tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obra según lo que es. Y así no decimos que es el ‘calor’ quien calienta, sino el objeto ‘caliente’. Luego el alma humana, llamada entendimiento o mente, es un ser incorpóreo y subsistente”²⁴⁷.

Tomás de Aquino distingue entre la sustancia compuesta en el ámbito lógico-categorial y la sustancia ontológicamente considerada. En efecto, en el sujeto lógico, la consideración compositiva (es decir, de la forma como no aislada de la materia) constituye su misma condición de pensabilidad como supuesto, como sujeto de predicación. Sin embargo, desde el punto de vista metafísico, el tratamiento de la sustancia como “subsistencia” es constitutivo y previo –aunque no extraño– al

²⁴⁶ *Et similis ratio est de formis substantialibus, quae nullam operationem habent absque communicatione materiae, hoc excepto quod huiusmodi formae sunt principum essendi substantialiter. Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma, quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruat, ad destructionem compositi, illa forma per cuius esse compositum est et non ipsa per esse compositi (Op. De unitate intellectus contra averroistas, c. I, n. 198).*

²⁴⁷ *Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum (...) Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus (...) Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectum, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod “calor” calefacit, sed “calidum”. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens (S. Th., I, q. 75, a. 2, resp.).*

planteamiento, tanto estrictamente ontológico de la substratualidad (sujeto de accidentes) como estrictamente lógico de la suposición (sujeto de predicación)²⁴⁸. La caracterización de la sustancia como sustrato es real, pero también es incompleta. Es necesario advertir su peculiar independencia ontológica como distinta, aunque no enteramente ajena, a su índole de sujeto. Es más, la substratualidad deriva de la subsistencia, que es precisamente la característica definitoria de la sustancia²⁴⁹. La sustancia puede ser sujeto o no serlo, pero lo que no puede dejar de ser, excepto en el caso de perder su propia sustancialidad, es “en sí”. Se es sujeto, primera y fundamentalmente, porque se es en sí.

La primacía del carácter de la subsistencia sobre el de la substratualidad puede ser advertida de varios modos. Veamos, por ejemplo, cómo la noción de sustancia es analógica, precisamente en virtud de su subsistencia²⁵⁰. En efecto, sustancia se dice de diversas maneras. Algo se dice que es una sustancia más o menos perfecta en la medida en que tiene una mayor o menor categoría ontológica. Por ejemplo, la metafísica tomista afirma que Dios es sustancia en parte en el mismo sentido y en parte en diverso sentido (*partim, partim*) a como lo afirma de los cuerpos o de las inteligencias puras. Sin embargo, la noción de sustrato es unívoca: no se puede ser más o menos sujeto; se es sujeto lógico de predicación (hipótesis) o sustrato ontológico de accidentes (hipóstasis) siempre en el mismo

²⁴⁸ La subsistencia como carácter fundamental de la sustancia aparece también en F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXIII, sect. 1, n. 1. Este autor anota una doble acepción del término “sustancia”: puede tomarse, etimológicamente, como sustrato (del griego *hypo-keímenon*, del latín *sub-stare*) o como subsistente. Dentro de la substratualidad se puede considerar, a su vez, un doble sentido: como sustrato lógico –sustancia segunda– de la sustancia primera (sujeto de predicación), o bien como sustrato ontológico –sustancia primera– de las formas accidentales (sujeto de inhesión). Pero tanto en un sentido como en otro, la substratualidad se dice carácter de la sustancia en el ámbito estrictamente categorial, en orden a su “modo” de ser, no en cuanto a su “acto” de ser.

²⁴⁹ ARISTÓTELES define la sustancia en *Categorías*, V, 2, a 11 como “lo que no es predicable de un sujeto ni está presente en él; por ejemplo, un hombre o un caballo particulares”. TOMÁS DE AQUINO define la sustancia como “aquella realidad a cuya esencia o naturaleza le compete ser en sí, no en otro sujeto” (*substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio*) (*Quodl.*, IX, q. 3, a. 1, ad 2m).

²⁵⁰ No es ocioso aclarar que aquí la noción de subsistencia es tomada en un sentido relativo, al igual que la de ser, habida cuenta de su aplicabilidad a sustancias finitas, en las que se da la subsistencia y la entidad (al igual que las perfecciones trascendentales convertibles con ella) de modo limitado por la potencia. Puede entenderse la subsistencia, en este sentido, como una especie de necesidad *ab alio*, como la relativa independencia en el ser de aquello que, puesto en la realidad fuera de sus causas, no necesita ya de otro para permanecer en su ser y en su modo de ser.

sentido. Merced a la substratualidad, ciertas sustancias se instalan en el marco de la predicabilidad o de la predicamentalidad. Merced a la subsistencia, en cambio, toda sustancia es sustancia. La sustancia, entonces, como la entidad, es una realidad analógica. Ni la índole de ser ni la de sustancia se dan exclusivamente en Dios o en el hombre (aunque sí de modo eminente), sino en todos los niveles de la escala ontológica; de ahí su carácter trascendental y supergenérico. Pues bien, la noción trascendental de sustancia no implica necesariamente la de sustrato. Lo que se contiene en ella de modo necesario es la suficiencia ontológica, la subsistencia de un ente que tiene una cierta y relativa independencia en su ser.

La crítica del empirismo al sustancialismo racionalista nada afecta a la noción aristotélico-tomista de sustancia por la sencilla razón de que el empirismo la ignora (sólo ve en ella la substratualidad). No la ve más que a través de la versión racionalista, principalmente deudora de las ideas de Demócrito. En el racionalismo, la noción aristotélica queda disuelta en puro dogmatismo, perdiéndose completamente²⁵¹.

En definitiva, no hay contradicción alguna en que el alma sea forma sustancial del cuerpo y que sea independiente de él en cuanto al ser.

a) *Sub ratione speciei*, el alma necesita actualizar un cuerpo para constituir la unidad “hombre”. Es preciso que el alma humana tenga un cuerpo para poder realizar esa operación definida y específica del hombre que es el conocimiento racional. Lo característico del conocimiento racional –a diferencia de la intuición, el otro modo de conocimiento intelectual– es que opera mediatamente, constituyendo un proceso (*discursus*), no en directo sobre la esencia de lo conocido, sino abstrayendo la especie intelectual a partir de la imagen sensible, para volver después del concepto (esencia vicaria) a la *res individualis vel singularia* a través nuevamente de la imagen sensible (*conversio ad phantasmata*). En este proceso, el entendimiento desempeña una función activa y otra pasiva, pero siempre a partir de lo sensible: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, como suena el axioma aristotélico; *omnis cognitio a sensu*²⁵². Lo que le falta al alma racional, por tanto, para ejercer su operación propia, no es tanto el intelecto como la sensación; y ésta, a su vez, requiere un cuerpo para poder darse. Por ende, es menester que el alma se una a un cuerpo para

²⁵¹ Para un análisis de las principales piezas doctrinales del oscurecimiento histórico de la noción aristotélica de sustancia, tal como se ha verificado en el racionalismo y en el empirismo, vid. J. M. AUBERT, *Philosophie de la Nature*, París, 1965, pp. 249 ss.

²⁵² *Q. De malo*, q. 6, a. 1, ad 18m. Vid. también *S. Th.*, I-IIae, q. 51; I, q. 84, a. 3.

constituir un hombre capaz de ejercer sus operaciones específicas, a saber, las derivadas de su naturaleza racional.

Para Tomás de Aquino, además, la incompleción fundamental del alma humana separada se ve confirmada por el criterio de la Revelación cristiana; efectivamente es un dogma de fe la resurrección de los cuerpos y su reunión escatológica con las almas²⁵³.

La prueba más intuitiva de la unidad sustancial de alma y cuerpo, aunque quizá la menos acabada metafísicamente (puede ser interpretada como argumento *ad hominem*) la encontramos en la propia experiencia interior que cada hombre tiene al percibirse a sí mismo como sujeto tanto de las operaciones relativas a la vida vegetativa y sensitiva como de las operaciones psíquicas superiores: es el mismo hombre el que come, duerme, camina, etc., y el que piensa, quiere, duda, etc.

b) *Sub ratione subsistentiae*, sin embargo, el alma humana se sustrae a la corrupción de la materia corporal por ser una forma simple y espiritual, como queda mostrado en los textos aludidos más arriba.

.....

Toda la argumentación se apoya aquí en la tesis fundamental de la ontología tomista, a saber, la distinción real entre *essentia* y *esse* como acto de la esencia en todos los entes finitos²⁵⁴. En efecto, el alma es simple en su género, pues es una forma y, por ende, no incluye materialidad alguna. Sin embargo, es ontológicamente compuesta, es decir, ya que es algo finito, “tiene” el ser, no lo es. Aquí radica la novedad de Tomás de Aquino respecto a Aristóteles: precisamente en concebir el alma como un *synolon*, como algo compuesto; una forma (por ende, acto), pero que está en potencia de ser actualizada, a su vez, no en cuanto forma, sino en cuanto

²⁵³ Respecto a la madurez del pensamiento antropológico tomista, remitimos a las investigaciones del prof. A. SANTOS RUIZ, expuestas en su breve estudio *Vida y espíritu en la ciencia de hoy* (Madrid, 1970). En él se muestra cómo la ciencia positiva moderna puede aportar argumentos de conveniencia a favor de la tesis de la inmortalidad del alma y del dogma cristiano de la resurrección de la carne. Cfr. especialmente la investigación sobre el concepto de *turnover* o regeneración metabólica (pp. 121-168).

²⁵⁴ Afirma N. DEL PRADO: *Ex reali compositione formae et esse, tamquam ex prima potentia et primo actu, procedit D. Thomas ad demonstrative probandum, quod omnes formae subsistentes, ut angelus et anima rationalis, sunt incorruptibiles sive entia necessaria in essendo* (o.c., IV, c. 7, p. 439).

ente²⁵⁵. Es decir, plenamente actualizada en el ámbito categorial –forma pura– está, con todo, en potencia, en la medida en que es ente finito. Tomás de Aquino se sitúa en un nivel de radicalidad metafísica sensiblemente distinto y más profundo que el de la hilemorfia aristotélica. El alma, como toda criatura, tiene el ser por participación, lo tiene constreñido por un modo de ser, por muy noble que éste sea (el propio de una forma simple). Aunque por el hecho de ser forma es ya perfección de suyo, no es la absoluta perfección, puesto que le falta su realización esencial en compañía del cuerpo, sin el cual no puede constituir la esencia “hombre” en todo su acabamiento ontológico. En razón de incluir cierta dosis de potencia (la de su limitación esencial por no ser acto puro y la de su sociabilidad con la materia), entraña también cierto devenir y mutabilidad, pues sólo lo máximamente perfecto es absolutamente inmóvil, en la medida en que no necesita ya dirigirse hacia ninguna nueva determinación que lo complete. La condición de posibilidad, pues, de que pueda hablarse de cierto perfeccionamiento, es justamente que el alma humana esté en situación de inacabamiento en el orden de las determinaciones accidentales, que esté, de alguna manera, en potencia de “ser más”, y ello no sólo en el orden ontológico, sino también en relación al dinamismo del obrar moral. La antropología filosófica sólo puede adquirir la necesaria perspectiva sobre la base de una ontología de la libertad, tarea a la que Millán-Puelles ha hecho aportaciones realmente sustantivas²⁵⁶.

Es evidente que en todo esto, Tomás de Aquino se separa y va más allá de lo que pudiera permitirle estrictamente hablando su condición de aristotélico. Lo decisivo aquí, con respecto a Aristóteles, es que el acto

²⁵⁵ “Aquellas formas subsistentes que, por ellas mismas son formas, no requieren una causa formal para ser una y para ser, requieren no obstante una causa activa externa, que les dé el ser” (*Q. De anima*, a. 6, ad 9m).

²⁵⁶ Vid. sus trabajos titulados *Ontología de la existencia histórica* (Madrid, 2ª ed, 1955), *La estructura de la subjetividad* (Madrid, 1967, traducida al italiano en 1973), “El ser y el deber”, en *Sobre el hombre y la sociedad* (Madrid, 1976), y *Die Moral des Wohlstandes* (Köln, 1976) y *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* (Madrid, 1994). Me parece que también E. Nicol describe con tino esta intuición del inacabamiento humano cuando hace notar lo siguiente: “Cabría decir que la cosa es insuficiente porque su ser le basta para ser inalterablemente lo que es: posee la firmeza que le da su propia incapacidad de alteración. El hombre es infirme y alterado. Su definición ontológica originaria no es completa; su ser indefinido es a la vez insuficiencia y potencia de ser-más. Esta potencia de ser, que es potencia de hacer, cuando se activa es lo que llamamos libertad” (E. Nicol, *La idea del hombre*, México, 1977, p. 60).

trascendental –*actus essendi*²⁵⁷– de la forma no es necesariamente una forma, ni la potencia esencial una materia (en contra de lo que defendía el averroísmo). Nos hemos situado en un nivel de consideración metafísico-trascendental, donde la misma metodología –la *separatio*²⁵⁸– connota, con el abandono de lo categorial, también el de toda materialidad, traspasando totalmente el ámbito cosmológico, en el que Aristóteles se encontraba tan familiarizado.



²⁵⁷ *Esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum (De Pot., q. 7, a. 2). Ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam formarum (S. Th., I, q. 8, a. 1, ad 4m).*

²⁵⁸ Preferimos esta terminología a la usual de “tercer grado de abstracción” por indicar que en los dos primeros niveles de inteligibilidad –correspondientes a las ciencias naturales y a las ciencias formales– se da una abstracción mental, pero no una real separación de la materialidad. Sin embargo, en metafísica se alcanzan unas realidades que están absolutamente separadas de la materia. Pese a que no repugna pensar un ente material, la entidad, como se dijo, no es de suyo material.

SECCIÓN SEGUNDA: EL SER EN EL ESPÍRITU



CAPÍTULO I. EL CUMPLIMIENTO ONTOLÓGICO DEL ACTO DE JUZGAR

Según la definición aristotélica del juicio, éste consiste en una síntesis o composición de conceptos que hacen en el entendimiento las veces de algo uno *in re*²⁵⁹. En efecto, tal como explica la escolástica aristotélica, de modo análogo a como la *suppositio grammaticalis* refiere los términos (universales *in significando*) a sus correspondientes conceptos formales, la *suppositio formalis* hace que el concepto formal (universal *in cognoscendo*) se refiera etiológicamente al concepto objetivo (universal *in essendo*) como a su *ratio cognoscendi*²⁶⁰, de tal suerte que puede decirse que, en virtud de la suposición, todo juzgar, como acto lógico, consiste en la unión o separación de conceptos formales que aluden a conceptos objetivos. Estos, a su vez, en virtud del carácter intencional²⁶¹ que todo concepto posee (en el orden del conocimiento por la especie expresa y en el orden del ser a través de la especie impresa) aluden a las cosas mismas que en la realidad extramental están unidas o separadas²⁶². Afirma la tradición aristotélica que todo lo que hay en el entendimiento estuvo antes en la

²⁵⁹ Cfr. *De anima*, III, c. 6, 430 a 27.

²⁶⁰ *Ipsae res sunt causa et mensura scientiae nostrae (De Pot., q. 7, a. 10, ad 5m). Intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurat ipsum (De Ver., q. 1, a. 2). Noster enim intellectus cognitionem accipit a rebus: et ideo causa et mensura veritatis ipsius est esse rei (In Ep. ad Rom., c. III, lect. 1). Modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur, sequitur modum intelligendi... Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit (De Pot., q. 7, a. 2, ad 7m).*

²⁶¹ Se toma aquí *intentio* en el sentido de *intendere*, tender hacia algo.

²⁶² *Intellectus penetrat usque ad rei essentiam; obiectum enim intellectus est quod quid est (S. Th., I-IIae, q. 31, a. 5). Omnis cognitio terminatur ad existens (In Ep. ad Col., c. I, lect. 4).*

sensibilidad; pues iremos más atrás todavía: no hay nada en el sujeto cognoscente que, de alguna manera, no haya estado antes fuera de él. Declara Gilson:

“Yo sé que este hombre existe, porque lo veo; sé también que no puedo verlo sino mientras yo mismo existo para verlo y mientras él existe para poder ser visto; sé asimismo que si ceso de existir, él continuará en la existencia en cuanto sea visible para otros existentes distintos de mí; mas estoy muy lejos de pensar que este hombre existe porque es visible o que su existencia se reduce a la visibilidad. Con razón o sin ella, la conciencia atestigua espontáneamente lo contrario: la visibilidad no es sino la señal de la existencia; la existencia de lo visible es causa de la visibilidad del existente”²⁶³.

El fundamento de la composición o disyunción que la operación intelectual que llamamos juicio ejecuta con conceptos formales es la real conveniencia o inconveniencia *de facto* (en los juicios enunciativos) o *de iure* (en los normativos) que se da entre las “esencias” por tales conceptos aludidas. Lo propio del entendimiento en su función judicativa es buscar la unidad o *diáresis* “mental” (*componens vel dividens*) de los conceptos²⁶⁴ a partir de la unidad o separación “real” de las cosas, salvando la distancia de lo lógico a lo ontológico²⁶⁵. En una afirmación de realismo sin ambages, observa Gilson:

“Si ningún ser real, tomado en su acto de existir, responde a mi conocimiento, el conocimiento no existe. El ser no es, pues, solamente el primer objeto de conocimiento intelectual en el sentido de que está implicado ya desde el primer objeto conocido, sino también en este sentido: que está implicado en todo objeto conocido, y que todo conocimiento, cualquiera que sea su objeto, es

²⁶³ E. GILSON, *El ser y la esencia*, p. 232.

²⁶⁴ El modo en que el juicio compone o separa conceptos es a través del verbo “ser”: *Dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod est dicitur copula* (*In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1m). Si el verbo “es” en el juicio afirma la identidad real del sujeto y del predicado (o su conveniencia), la negación “no es” niega precisamente esta identidad o afirma la distinción real, que no es percibida por la imaginación, sino penetrada por la inteligencia.

²⁶⁵ *Alius est enim intellectus in intelligendo, quam rei in essendo* (*S. Th.*, I, q. 13, a. 12, ad 3m). Un texto paralelo: *Aliud sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in existendo* (q. 85, a. 1, ad 1m). *Dicendum quod similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectus et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu* (a. 5, ad 3m).

también y en primer lugar, conocimiento del ser. Pero como todo *ens* incluye su propio *esse*, todo conocimiento real resuélvese finalmente en la composición de una esencia con su existencia, cuando ambas son afirmadas como unidas en la unidad de un ser, por un acto de juzgar. Por eso, la misma unidad del conocimiento descansa en el juicio de existencia más bien que en el concepto de la esencia, porque todo conocimiento verdadero se refiere al ser, y llegar al ser es saber que ‘es’²⁶⁶.

A esta doble articulación de la unidad se refiere concretamente Tomás de Aquino cuando habla de los dos sentidos principales en que cabe tomar la palabra “ente”. De un primer modo, afirma el Doctor de Aquino, se llama ente a los diez predicamentos o categorías, de suerte que “ente” significa, así, algo que existe en la naturaleza, ya sea sustancia (por ejemplo, un hombre) o accidente (un color). En un segundo sentido, “ente” significa la verdad de la proposición: se dice que una afirmación es verdadera cuando pone el ser donde realmente lo hay; y una negación es verdadera cuando lo quita donde no lo hay. Aquí, “ente” designa, por tanto, la composición a la que el intelecto llega afirmando y negando (juzgando). Los entes tomados según el primer modo también lo son en cuanto al segundo, pues todo lo que tiene ser en la naturaleza de las cosas puede ser designado mediante una proposición afirmativa (como cuando se dice que el color es, o que un hombre es), mas no al contrario, ya que sobre la privación o la ceguera también se pueden formar proposiciones afirmativas sin que, por cierto, la ceguera tenga ser alguno en la naturaleza real, pues más bien es una privación de realidad. Por tanto, se dice que las privaciones son entes sólo en relación al segundo modo de tomar la palabra “ente”, no en relación al primero. El ente, así, se predica de diversa manera según se tome en una acepción o en otra. Según la primera es un predicado sustancial y pertenece a la cuestión *quid est*, mientras que en la segunda acepción es un predicado accidental (como dice Averroes) y responde a la pregunta *an est*²⁶⁷.

²⁶⁶ *O.c.*, p. 269.

²⁶⁷ *Ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic, ens significat aliquid in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis: prout dicitur, quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens vel dividens adinvenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum; quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse: ut cum dicitur, color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum sunt entia quantum ad primum; quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas*

El salto entre la unidad real y la unidad mental puede ser expresado en términos de analogía, como una proporcionalidad propia con distancia indeterminada pero en un determinado orden; a saber, la inherencia actual de un accidente en una sustancia (*analogatum princeps*) es la que funda la verdad de la atribución del predicado al sujeto respectivo (o la falsedad de su negación, o viceversa). En efecto, la presencia real de la raza blanca en Pedro es la condición misma de que podamos afirmar con verdad “Pedro es blanco”. Los accidentes lógicos se comportan respecto de su sujeto lógico de modo análogo a como se relacionan las formas accidentales con su materia segunda. Pues bien, es la diferencia entre el modo real y el modo mental de la unidad de las cosas, cabalmente, la que nos va a permitir hacer los planteamientos subsiguientes en relación a la intencionalidad metafísica del acto judicativo.

Afirma Tomás de Aquino que lo primero que se ofrece al entendimiento es el ser²⁶⁸ y que el ser en general (*ens qua ens*) es el objeto formal del entendimiento²⁶⁹. Gilson lo explica en los siguientes términos:

“El ser acompaña a todas mis representaciones. Ni decir esto es suficiente, porque a la verdad todo conocimiento es ‘conocimiento del ser’. El conocimiento no sale del ser, porque fuera de él no hay nada. El ejemplo clásico, tantas veces repetido por los escolásticos, encierra una profunda verdad en su misma trivialidad. Lo que primero veo sólo de lejos, al principio no es para mí sino una cosa, un ‘ser’; si el objeto se acerca, veo que es un animal, pero aún sigue siendo ‘un ser’; si todavía se va acercando, sabré que es un hombre, y al fin que es Pedro; per todas estas

aliquid est in rerum natura, sed est magis alicuius entis remotio: et ideo etiam privationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, non quantum ad primum. Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimodo praedicatur: quia secundum primum modum acceptum, est praedicatum substantiale et pertinet ad quaestionem quid est: sed quantum ad secundum modum, est praedicatum accidentale, ut Commentator dicit, et pertinet ad quaestionem an est (In I Sent., d. 34, q. 1, a. 1). Vid. también Op. De ente et essentia, c. I y In VI Metaph., lect. 4, n. 1223).

²⁶⁸ Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 5m. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens (De Ver., q. 1, a. 1, resp.).*

²⁶⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 7, y q. 11, ad 4m. *Primo in intellectu cadit ens (In I Metaph., lect. 2, n. 46).* Vid. también ARISTÓTELES, *De anima*, III, c. 4, 430 b 38.

sucesivas determinaciones del objeto conocido no son siempre sino conocimientos más y más determinados de un ser²⁷⁰.

Que el ser sea el objeto formal del entendimiento implica dos cosas. Por un lado, que el entendimiento, en virtud de su disposición ontológicamente intencional, está abierto a todo ente²⁷¹: los límites del entendimiento son, en principio, los límites de lo real, a saber, el principio de no contradicción. Por otra parte, que el entendimiento no sólo es capaz de captar la razón formal de ente, sino además, que éste es, de suyo, la forma de todos sus contenidos. La sensibilidad conoce “cosas”, aunque no en calidad de seres, mientras que, por el contrario, el entendimiento conoce “seres”, es decir, conoce las cosas *sub specie entis*, en tanto que participan de la índole de ente. Por tanto, la inteligencia tiene que ser capaz de discernir en alguna medida la razón formal de ente en el seno de todo lo que conoce; su objeto formal (la entidad) debe quedar diferenciado de su objeto material (la realidad).

Mas esto implica cierta captación de la articulación bipolar que se da en la noción de ente, a saber, la que se deriva de su flexión en un contenido (el *quid* de la cosa) y en una “forma” (*quo*). Esto equivale a decir que la posibilidad misma de que el entendimiento conozca el ente en cuanto ente es que pueda captar consecutivamente la estructura esencia-ser, si bien no de un modo temático en todas sus operaciones. Habida cuenta de lo dicho más arriba acerca de la influencia causal del modo real sobre el modo mental de la unidad de las cosas, habría que concluir que la captación por parte del entendimiento del plexo estructural en el que la noción de ente se articula está de algún modo condicionada por una cierta aprehensión *in obliquo* de la estructura metafísica de la realidad extramental.

En efecto, para Tomás de Aquino no es la esencia ni el ser lo primero que capta el entendimiento humano (*primum cognitum*), sino el ente. Y es en la investigación posterior –que supone una cierta flexión atencional– sobre la noción de ente en cuanto ente cuando el entendimiento “descubre” dos co-principios que lo fundamentan y constituyen metafísicamente: uno actual y otro potencial. Por un lado, la inteligencia cae en la cuenta de que el ente “es”, mas no es “el” ser: lo “tiene” (*habens*

²⁷⁰ *O.c.*, pp. 268-269.

²⁷¹ *Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, quod anima est quodammodo omnia (S. Th., I, q. 14, a. 1). Vid. también q. 80, a. 1 y De Ver., q. 2, a. 2.*

esse). Por tanto, “es”, pero además, es “algo”: tiene el ser recibido en un *quid* y limitado por él, a saber, por un *modus essendi* o esencia a la que actualiza. El ser (*esse*) es el acto primero, radical y fundante de la realidad, y como tal es entendido en el ejercicio oblicuo de la intelección metafísica. Este carácter de la co-principialidad consiste en que la esencia y el acto de ser son, si cabe hablar así, cada uno de ellos por separado, algo incompleto, o sea, algo que no existe aisladamente, sino que está necesariamente unido con el otro co-principio entitativo. Cada uno de ellos es un ser incompleto, es decir, no propiamente un ser, sino un principio entitativo, o si se quiere, un factor. El ente completo es la “resultante” de ambos co-principios. Es el ente lo que en rigor existe. Tal situación, por cierto, es difícilmente concebible puesto que, como dice Millán-Puelles, “la imaginación no va más allá de representarse un contacto, todo lo íntimo que se quiera, mas que, como contacto, ya supone dos sustancias completas; y aquí de lo que se trata es de que la forma sustancial y la materia prima (en nuestro caso, vale decir, el acto de ser y la esencia) sean concebidas como sustancias precisamente incompletas, es decir, sólo como principios constitutivos de una misma entidad esencialmente una”²⁷².

²⁷² *Fundamentos...*, p. 400.

CAPÍTULO II. EL RADICAL INCUMPLIMIENTO DE LA SIMPLE APREHENSIÓN

En este sentido de la co-principialidad puede entenderse la afirmación tomista de que todo contenido adviene al intelecto *sub specie entis*²⁷³. Ya en la misma aprehensión del *ens qua ens* hay que advertir dos cosas:

1. En primer lugar, que se trata de una “noción”, no de un concepto cabalmente adecuado. En la terminología escolástica esto se suele expresar diciendo que el ser no es un concepto universal sino un “concepto trascendental”. Se llama universal al concepto que constituye un género (mediante la abstracción de las diferencias específicas) o una especie (por

²⁷³ Ciertamente, la noción de ente está unida a toda intelección, según la doctrina tomista, no sólo en razón de que es la primera que el entendimiento conoce (*quod primo intellectus concipit*) sino también en virtud de que es consecutaria a todo contenido (*in quo omnes conceptiones resolvit*); y en este sentido se dijo que es “formal”. Paraphraseando un texto ya citado de TOMÁS DE AQUINO, explica DEL PRADO que lo primero que registra nuestra inteligencia de un modo clarísimo y en lo cual resuelve todos sus contenidos es el ente. De tal suerte que es menester que adquiera todos los demás conocimientos por referencia a él: *Illud enim, quod primo intellectus noster concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. Unde oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens* (o.c., I, c. 1, p. 16). De todas maneras, no es lo mismo “formal” tal como aquí lo entendemos, en el contexto tomista, que “forma” en el sentido kantiano. No es lo mismo la noción de *ens qua ens* como formal a todo otro conocimiento que la posición de la categoría de existencia como forma *a priori* del pensamiento en KANT, de suerte que el objeto reducido a pensamiento es, para el regiomontano, pensamiento puro y, como señala POLO, la búsqueda de la pensabilidad del objeto tiene como resultado el descubrimiento del carácter *a priori* del pensamiento; lo cual es enteramente ajeno al planteamiento tomista.

medio de la abstracción de las diferencias individuales); los universales lógicos pueden, en efecto, hacer abstracción de las diferencias (específicas o individuales) pues no las contienen en sí mismos. De ahí que puedan ser atribuidos a sus inferiores –especies e individuos– en relación a lo que estos tienen de común –genérico– no en relación a lo que cada inferior tiene como propio. Por el contrario, el concepto trascendental es un concepto objetivo y se atribuye a todos sus inferiores no sólo en relación a lo que es común a todos ellos sino también en cuanto a lo que tienen de propio. Desde el punto de vista lógico, en rigor, habría que decir que la noción de ente es un concepto o noción trascendental, y no un universal, pues no sólo designa lo común a todos los entes sino también lo que cada uno de ellos tiene como propio y lo que le diversifica de los demás. Por ello, la noción de ser o de ente no es una abstracción, ya que lo que se abstrae para obtenerla es también ser o ente: el ser contiene en acto todos los posibles modos en los que puede ser realizado.

En la consideración lógica, el ser es una noción trascendental²⁷⁴ porque metafísicamente el ser es análogo. Al decir que la idea de ente es una noción trascendental se significa con ello que trasciende y supera todas las categorías o modos particulares de ser y se aplica a todo lo que es o puede ser. El ser, por ello, está presente en todas las categorías, pero ninguna de ellas lo comprende enteramente. Hay que decir entonces que, siendo inmanente a todas las categorías del ser actual o posible, el ser, no obstante, las trasciende a todas en tanto que, como tal, no es ninguna de ellas en particular. En definitiva, la noción de ente no sólo trasciende a cada categoría sino también al conjunto de todas ellas, pues abarca la totalidad de los seres y predicamentos, si bien bajo diferentes aspectos.

Por tanto, si el ser no es un concepto universal, no cabe definirlo cabalmente. Cabe una cierta descripción positiva del ente, pero nunca un concepto cabal, una categorización exhaustiva, en el sentido de que no es posible definir el ser, al menos con una definición esencial²⁷⁵. Según tesis

²⁷⁴ Tomada aquí en un sentido muy diverso, nuevamente, de la acepción kantiana, donde lo trascendental designa un concepto cuyo único uso legítimo es el que se hace independientemente de toda intuición sensible.

²⁷⁵ Afirma GILSON: “Para un ser inteligente tal como el hombre, el pensamiento no es esa objetivación abstracta de la existencia, de la que con mucha razón se ha dicho que es imposible (...) El ser inteligente conoce por lo mismo que existe. Pensar es obrar, como existir es obrar; el acto segundo deriva del acto primero según su naturaleza y, en una sustancia intelectual, el pensamiento no es sino la manifestación, por modo de operación, del acto mismo por el cual la sustancia existe. Habría que inmovilizar este acto para representarlo por un concepto; pero el juicio del ‘yo soy’ que lo prolonga como un acto nacido de un acto, respeta íntegramente su originalidad (...) Normalmente el hombre no es un ser pensante, sino un ser cognoscente. El hombre piensa cuando lo

clásica, la definición esencial se hace mediante el género próximo y la diferencia específica: definir es subsumir algo en un ámbito en el cual ese algo se da, pero no exhaustiva ni exclusivamente; también se dan otros seres que no son ese algo, aunque posean ciertas coincidencias con él. Precisamente definir es mencionar la coincidencia parcial del *definiendum* con esos otros seres, inscribiéndolo en un círculo más amplio que el suyo, a saber, subsumiéndolo en un género más próximo y añadiendo lo que le distingue del resto de los seres de ese círculo. Pues bien, esto no cabe hacerlo con el *ens qua ens*; al intentar acotarlo nos encontramos con que no hay otro círculo más amplio que el suyo, precisamente porque la índole de ente es aquello en lo que toda realidad comunica. En tanto que noción, la de ente es la más universal: no hay ninguna más amplia que pueda delimitarla o circunscribirla; no es especie de ningún género mayor. Si la hubiera, es decir, si hubiera algo fuera de “lo ente”, no sería, lo cual es contradictorio. Como dice el clásico lema latino, *ad esse non addit aliqua natura*, al ser no se le puede añadir nada que previamente no lo incluya, ni siquiera la diferencia específica, pues la diferencia, si la hay, también es ente²⁷⁶. No hay modo de definir el ente, pues comoquiera que se intentase, siempre el *definiendum* entraría a formar parte de la *definitio*. Desde la óptica tomista, por tanto, no es correcta la caracterización del *ens qua ens* como *genus generalissimum* o *ens commune*, tal como aparece en algunos filósofos escolásticos.

La noción de *esse ut actus* se sustrae en Tomás de Aquino a toda posible logicización. Según él mismo explica, todo género posee diferencias que quedan fuera de él. Si el ser fuese un género o un concepto, tendría que haber diferencias fuera de lo que es. Mas como ajeno al ser no hay nada, el ser no es un género²⁷⁷. La noción de ente como el más vacío y universal de los conceptos, si bien es de tradición aristotélica, no es, en absoluto, tomista. La ontología aristotélica no excede, en efecto, el plano

que conoce es su propio pensamiento, y conoce cuando el objeto de su pensamiento es un existente. Conocer otro ser no es pues concebir abstractamente su esencia, ni siquiera formular su ley, sino captar su esencia en la existencia que la actualiza. Lejos de excluirla, todo conocimiento real incluye la existencia en un juicio, última expresión de un intercambio vital entre dos seres actualmente existentes” (*El ser y la esencia*, pp. 273-274).

²⁷⁶ *Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens* (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9m).

²⁷⁷ “El ser como tal –comenta MANSER– sólo implica ser. Por consiguiente, es imposible que sea *genus* o concepto de clase, pues toda diferenciación sería, a su vez, ser, y, por tanto, no sería diferenciación. Por consiguiente, el ser sigue a todas las categorías, pero, como tal, no está en ninguna, porque las categorías en cuanto tales no son el ser, sino que por participación de él tienen un ser determinado y limitado” (*o.c.*, pp. 578-579).

óntico, pero es que Tomás de Aquino trasciende enteramente esa tradición –siendo, con todo, su más afamado representante– precisamente con su noción de *esse* como “acto de la esencia”, del cual no cabe afirmar que sea un concepto ni un género, pues sobrepuja radicalmente el orden lógico. Es cierto que la expresión *ens commune* es utilizada por el Doctor de Aquino para expresar el objeto de la Metafísica, pero su interpretación como una mera noción abstracta está en las antípodas mismas del espíritu del Aquinatense. El *ens commune* dista de ser una mera abstracción en la metafísica tomista desde el momento en que designa la estructura ontológica más radical de todo ente, y los co-principios de que se compone esa estructura no son de naturaleza conceptual. El *esse ut actus* es común a todo ente, lo especifica precisamente como ente –*ens qua ens*– y así es reclamado por la metafísica. Por ser un co-principio actual en la estructura de “todo” ente, puede decirse que es universal, pero nunca que es “un” universal (concepto). A este propósito afirma Gilson:

“El ser no es objeto de un conocimiento puramente abstracto, ni lo será nunca... Es mortalmente peligroso para la esencia abstracta el tratarla como si el nexo vital que la une al ser real pudiera ser roto en efecto; pero aún es más artificial y más peligroso aún manejar abstractamente ese monstruo metafísico que sería la esencia abstraída del ser. En realidad, esta esencia no existe, porque puédese concebir la esencia de *un ser*, pero nunca la esencia del *ser* (...) Como decía Santo Tomás, todo *ens* es un *habens esse*, y a menos que su *esse* no vaya incluido en el conocimiento que de él tenemos, no es ya un *ens* que conozcamos, sino una forma vacía que no retiene del ser sino la posibilidad de existir. Si esta forma no es la de tal ser determinado, sino del ser en general, su conocimiento implica necesariamente la de la existencia en general. El ser así concebido no es, pues, sino la más vacua de las formas, a menos que no designe el acto ejercido por todo aquello de lo que, de un modo o de otro, se puede decir que ‘es’. En una palabra, la misma noción de un conocimiento puramente esencial del ser es contradictoria; y como el ser exige el inmediato reconocimiento, mediante el juicio, del *esse* que lo incluye, su conocimiento es esencial y existencial con pleno derecho”²⁷⁸.

Todo ello presupone, claro está, que el ser no es un género. Hay una cierta inclinación a pensar que el ser es el género supremo y todos los entes sus especies. Pero esto no es posible, ya que cuando hay relación de género a especie, ésta añade realmente alguna nota que el género no contiene. Mas

²⁷⁸ *O.c.*, p. 268.

al ser, como se ha dicho, no se le puede añadir nada; las diferencias del ser también estarían contenidas en él, del cual serían modos diversos; por tanto, no le son ajenas. Así, el ser o ente no puede ser un género; si lo fuera, no habría más que un solo ser; la variedad de entes sería una ilusión de apariencia. Justamente esto es lo que sostuvo Parménides²⁷⁹.

2. Todo lo anterior no significa que la entidad nos sea enteramente incognoscible. Ciertamente definir algo es aclarar su concepto o noción, mas el hecho de que no podamos dar una definición esencial del ente no significa de ningún modo que su índole nos resulte absolutamente oscura. Si fuese completamente opaca a nuestra intelección, sería imposible la metafísica como ciencia²⁸⁰, que es lo que Kant afirma. Mas no es esto lo que aquí se dice. Lo único que queda excluido del contexto tomista es todo ensayo de definición esencial, de acotación exhaustiva y acabada del *ens qua ens* en un concepto adecuado. Sin embargo, cabe cierta caracterización primaria de la noción de ente como, en general, lo que es (*id quod est*). Tomás de Aquino también utiliza la fórmula *quod esse habet*²⁸¹, como se ha dicho. Y como el modo de significar en los términos responde al modo en que los conceptos aluden a las cosas reales –tal como también se dijo al hablar de la *suppositio*– habría que concluir que el entendimiento es capaz de atisbar con una noción no cumplida (generalísima) el ente en cuanto ente²⁸².

²⁷⁹ Cfr. R. JOLIVET, *Tratado de Filosofía. Metafísica*. Buenos Aires, 1957, pp. 182 ss.

²⁸⁰ El principio de identidad y el afán de una categorización conceptual exhaustiva, por inercia de la tradición esencialista y dogmática, lleva a KANT –como se vio– a negar a *limine* el carácter científico de la Metafísica.

²⁸¹ Cfr. *SCG.*, I, c. 22 y *S. Th.*, I, q. 3, a. 6.

²⁸² Aunque no es propiamente el tema de este trabajo la discusión sobre el acceso cognoscitivo que el entendimiento humano tiene respecto del acto de ser, me parece interesante la tesis de GONZÁLEZ acerca del *habitus principiorum*: “El ‘es’ afirmativo que expresa lo que llega al intelecto a modo de ‘actualidad’ en cada acto de intelección de una cosa ‘subsistente en sí misma y actualmente presente en el universo creado’ expresa lo que el intelecto aprehende de modo inmediato, infalible y automático. Y este modo de aprehensión es el llamado *habitud principiorum* que es algo aplicable no sólo al asentimiento indefectible que da el intelecto en cada acto de intelección del movimiento nocional judicativo tendente a alcanzar el pleno conocimiento de una cosa actualmente presente al intelecto. Así pues, en la intelección de esa cosa, este hábito entitativo está siempre actuando porque aprehende la *ratio obiecti*: aquello que hace que la cosa sea ‘objeto’ de intelección, la ‘actualidad’ de la cosa, lo que causa conocimiento, lo que lleva al intelecto a afirmar automáticamente lo que es como que ‘es’” (Orestes J. GONZÁLEZ, “Tomás de Aquino: la aprehensión del ‘acto de ser’”, *Anuario Filosófico*, XXII/2 (1989), pp. 156-157).

... ..

Pero volvamos al asunto de la diferencia entre el modo real y mental de la unidad de las cosas. Ante todo hay que decir, habida cuenta de las aclaraciones precedentes, que aquí se trata de la unidad de composición, no de la unidad de lo enteramente simple, a saber, de Dios. La unidad que encontramos en los entes que no son Dios es, valga decirlo así, de menor calibre que la absoluta unidad de simplicidad divina, en el sentido de que en ellos es la unificación de una pluralidad de elementos, mientras que en Dios no caben partes, pues esto implicaría admitir cierta potencia pasiva en Dios, lo cual es imposible, pues Dios, en caso de que sea, es acto puro, como veremos. Lo único que excluye la unidad de composición, propia de los entes finitos, es la división interna²⁸³; pero ello no quiere decir que tengan que estar desprovistos de organización y estructura. Lo que se requiere es que tal estructura esté sistemáticamente conexa, es decir, que sus partes estén “unidas”.

Por ende, es compatible la indivisión actual del ente con la distinción real entre esencia y ser que en su seno se da. Análogamente, es compatible la unidad mental que establece el juicio con la relación de razón que se da entre sus extremos. En este sentido, las diferentes notas de un concepto, que aluden a aspectos, facetas o propiedades distintas de una cosa en la que se dan unidas y como formando una estructura (distintas con distinción virtual o de razón *cum fundamento in re*), sólo pueden ser sintetizadas por el juicio. Sólo éste puede darnos noticia cabal de que a un mismo existente corresponden varias notas o índoles conceptualmente diversas o, en el caso del juicio de existencia, que a una esencia le acontece ser. Por tanto, el modo mental de la unidad tiene lugar, obviamente, en el intelecto, mas no en todas sus operaciones, sino sólo en la judicativa. Gilson lo expresa diciendo:

“Juzgar es decir que un concepto es lo que expresa: o bien un ser, o bien una determinación de un ser. Los juicios afirman siempre que ciertas esencias están unidas o separadas de la existencia, porque en el pensamiento unen a la esencia lo que está unido en la realidad o separan lo que está separado; y lo que así

²⁸³ *Unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia: compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam (S. Th., I, q. 6, a. 3, ad 1m). Vid. también q. 11, a. 4, ad 3m.*

unen o separan es siempre la existencia, ya cómo es la esencia o bien el hecho de que es. En este último caso, que es el del juicio de existencia, el acto de conocimiento repite exactamente el acto existencial de la cosa conocida. Si digo: x es, la esencia de x ejerce, en mi juicio, el mismo acto de existir que ejerce en la esencia x. Si digo: x no es, separo mentalmente la esencia x de la existencia actual, porque la existencia no pertenece realmente a x. Por eso, mientras que la abstracción puede legítimamente concebir aparte lo que es uno en la realidad, el juicio no puede legítimamente separarlo de ella. Si lo hace así, traiciona su función, porque la abstracción está ahí para separar provisionalmente de sus todos ciertas partes que les pertenecen, mientras que el juicio reintegra las partes a sus todos correspondientes. Un juicio es verdadero cuando es normal, y los juicios son normales cuando lo que unen está unido en la realidad, o cuando lo que separan está realmente separado. Así el conocimiento abstracto refiérese a sola la esencia, pero el juicio se refiere a la existencia, es decir, a la realidad”²⁸⁴.

En efecto, el concepto es intencional *in recto* sólo con respecto a la esencia –sea ésta específica, sea individual– de las cosas materiales²⁸⁵: se llama universal porque incluye los rasgos comunes a una pluralidad en virtud de la abstracción; sólo nos da noticia de “lo que” (*quid sit*) son las cosas, pero no de “si son” (*an sit*)²⁸⁶. De suyo, ninguna esencia finita incluye una exigencia *ad existendum*; por tanto, ningún concepto, como tal, puede dar noticia de la efectividad del ser extramental²⁸⁷; de ahí, también, la imposibilidad de dar una definición cabal del *ens qua ens* en la línea de la esencia pensada, tal como se advirtió antes.

El intento de “pensar” el ser –debido a la inercia natural que ejerce el principio de identidad sobre nuestro *modus cogitandi*– deviene habitualmente en concebirlo como un “algo”, un *quid*, perdiéndolo así

²⁸⁴ *El ser y la esencia*, pp. 266-267.

²⁸⁵ *Intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens* (*S. Th.*, I, q. 84, a. 7).

²⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO lo explica del siguiente modo: *Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est* (*Quodl.*, II, q. 2, a. 1).

²⁸⁷ Este es el fondo de la refutación tomista del argumento ontológico: *Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei* (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4, resp).

totalmente²⁸⁸. Renunciar a ese intento reviste, en metafísica, una necesidad heurística y doctrinal constitutiva. A propósito de la incompleción metafísica de la esencia abstracta afirma Gilson:

“Las ontologías de la esencia no solamente incurren en el error de ignorar el papel de la existencia, sino que se equivocan también acerca de la naturaleza de la esencia. Tales ontologías olvidan sencillamente que la esencia es siempre la esencia de un ser, que el concepto de la esencia sola no expresa todo entero. Hay, en el sujeto que cada esencia designa, un elemento metafísico que trasciende a la esencia misma. Lo que equivale a decir que la realidad correspondiente al concepto contiene siempre, además de su definición abstracta, el acto de existir que, trascendiendo a la vez a la esencia y a su representación conceptual, no puede ser alcanzado sino por el juicio. La función propia del juicio es expresar la existencia, y por eso el juicio es un modo de conocimiento distinto de la abstracción conceptual, y superior”²⁸⁹.

Ahondando en esta virtualidad metafísica del juicio, continúa Gilson, a renglón seguido, acerca de la incapacidad del concepto para representar la integridad de lo real.

“Por estas palabras se ha de entender en primer término, que juzgar no es nunca abstraer, y que abstraer no es juzgar. En cuanto es el resultado de una abstracción, la esencia es una parte separada de la realidad concreta de donde se la abstrae. El error fundamental de los metafísicos de la esencia es el tomar la parte por el todo, y el especular sobre la esencia como si ésta fuera el ser. Las esencias no deberían jamás ser concebidas como objetos últimos del conocimiento intelectual, porque su misma naturaleza las coloca o sumerge en el ser real concreto. Abstraídas del ser, piden reintegrarlo. La abstracción intelectual no tiene como fin afirmar las esencias en el pensamiento como puras presentaciones completas y suficientes en sí mismas. Nosotros no abstraemos las esencias con miras a conocer esencias, sino para conocer los seres a que pertenecen. ¿Cómo podríamos conocer esos seres sin sus esencias? Para cada uno de ellos la esencia es lo que él es. Pero, ¿cómo sabríamos que esas esencias son seres, si de ellas no pudiéramos decir que son? A menos, pues, de ser una especulación abstracta

²⁸⁸ Repárese en la categorización de la esencia y la existencia como *duae res seu entitates distinctae* en SUÁREZ (cfr. *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, sect. 6, n. 1), típica del esencialismo.

²⁸⁹ *O.c.*, p. 266.

sobre puros posibles, el conocimiento filosófico debe devolver y poner las esencias en la existencia real mediante el juicio²⁹⁰.

Por otra parte, hay una razón más por la que el concepto alude a la esencia y no al ente completo. Aristóteles definió el concepto como la “intelección de los indivisibles”²⁹¹, y a la operación intelectual correspondiente, de la cual es fruto, la Escolástica coincide en poner el nombre de *simplex apprehensio*, por ser la primera y más sencilla función del entendimiento y por tener como objeto algo simple. Es así que la esencia es más simple que el ente, luego del ente, la simple aprehensión sólo puede captar la esencia. Esto es lo que expresamente afirma Tomás de Aquino²⁹². Hay que hacer aquí, no obstante, una aclaración.

Afirma Millán-Puelles que “aunque el concepto del ente nos muestra una estructura bipolar, es, sin embargo, el más simple de nuestros conceptos. Sólo de un modo aparente –continúa– son más simples que él las nociones de esencia y existencia, porque (...) lo más que cabe es destacar o acentuar una de ellas, sin que la otra deje de estar connotada”²⁹³. Para aclarar esto me parece que es indispensable reparar en el doble sentido del carácter que hemos llamado co-principialidad, y para ello es menester hacerse cargo de que, aunque haya cierta correspondencia entre ellas, la distinción entre esencia y existencia no es exactamente equivalente a la de *ens nominaliter sumptum* y *ens participialiter sumptum*. En efecto, en el mismo lugar recuerda Millán-Puelles que la estructura bipolar de esencia y existencia es “meramente *lógica* –no real, no ontológica– en el único caso de la realidad simplicísima de Dios; en todos los demás casos, es también una estructura *ontológica*”²⁹⁴. Ello quiere decir que entre las partes (más bien principios) estructurantes hay una distinción real, así como entre éstas y el ente mismo por ellas estructurado. Sin embargo, el *ens nominaliter sumptum* y el *ens participialiter (verbaliter) sumptum* son uno y el mismo ente desde el punto de vista ontológico o real-extramental. La acepción nominal sólo destaca del ente una particular relación con la esencia sin

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Cfr. *De anima*, III, c. 6, 430 a 26. Esto no significa que los conceptos hayan de carecer de estructura. Lo único que se excluye es que el concepto, que de suyo siempre tiene una cierta estructura –lo que se suelen llamar las “notas conceptuales”– e incluso el concepto complejo, tenga que estar formado, a su vez, por la suma de otros conceptos varios.

²⁹² *Apprehensio quidditatis simplicis respicit quidditatem rei; compositio vel divisio propositionis respicit esse ipsius (In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7m)*. Y, en otro lugar: *Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... Secunda operatio respicit ipsum esse rei (In De Trin., lect. II, q. 1, a. 3, resp)*.

²⁹³ *Léxico Filosófico*, p. 239.

²⁹⁴ *Ibidem*.

evitar, ciertamente, la existencia que se le supone implícita; mientras que en la acepción verbal se señala el acto de ser, si bien tampoco se niega, por supuesto, que la existencia sea la actualización *de* una esencia²⁹⁵. Por decirlo de otra manera, el ente tomado como nombre explicita o denota la potencia esencial, mientras que usado como verbo denota el acto existencial, mas sin dejar en ambos casos de connotar respectivamente su contrapolo. La distinción entre *ens nominaliter sumptum* y *ens verbaliter sumptum* no es, por tanto, real sino lógica, como la que se da entre lo implícito en un caso y explícito en otro, que es –según este filósofo español– “la distinción más subjetiva posible, si se exceptúa la que se puede hacer entre el predicado y el sujeto de una pura tautología”²⁹⁶.

Queremos señalar con esto, de una parte, que, aunque realmente distintas, la esencia y la existencia no son separables o mutuamente aislables más que para señalar lógicamente su peculiar modo de dar lugar al mismo ente; y, de otra, que por ser realmente distintos entre sí estos dos principios y realmente distintos del ente por ellos principiado, también lo es el modo en que lo causan, a saber, la esencia como causa material y la existencia como causa formal; la una como lo determinable y la otra como lo que la determina. Esta doble característica es la que delimita más adecuadamente la índole de co-principio metafísico. Por ello me parece justo señalar –como hace Millán-Puelles– que la noción más simple es la de ente (y también por esto la más universal) precisamente en la medida en que sus co-principios reales no son aislables. Pero también hay que matizar que esta noción de ente que es la más simple de todas es la de ente tomado en su acepción nominal, pues en su acepción participial alude a una estructura real irreductible que incluso también se manifiesta gramaticalmente, en la dualidad partitiva de un “algo” y un “que es”, como se ha visto repetidamente. Si bien es cierto que en el participio el sujeto es lo que “toma parte” en la acción verbal y el verbo es lo ejercido por ese

²⁹⁵ “En cuanto nombre, denota el ente la esencia, connotando, no obstante, la existencia (efectiva o posible). Y, en tanto que participio, denota, en cambio, la efectiva existencia, pero sin dejar de connotar la esencia. Se trata de algo comparable a lo que ocurre con la palabra ‘estudiante’ –es el ejemplo que se suele poner–. Como nombre se aplica a alguien a quien compete estudiar, aunque no esté estudiando, mientras que como participio se la usa para destacar o subrayar el efectivo acto del estudio, aunque sin dejar de connotar en él un sujeto que lo realiza. Lo mismo puede ocurrir, por poner otro ejemplo, con la voz ‘cognoscente’. No siempre el cognoscente está ejerciendo el acto de conocer, pero no cabría llamarle de ese modo si estuviese privado de la respectiva aptitud. De un modo similar, se llama ente, tomando esta palabra como nombre, a lo que tiene aptitud para existir, aunque de hecho no exista, mientras que, usado como participio, ente denota sólo lo que existe, y justo en tanto que existe” (*ibid.*, pp. 239-240).

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 49.

sujeto de tal forma que, insisto, no se puede concebir el uno sin el otro, también hay que decir que para el participio “ente” no es lo mismo, ontológicamente, ser sujeto susceptible del ser que estarlo ejerciendo actualmente. Por tanto, aunque la esencia y la existencia no sean más simples, como nociones, que la de ente, como principios reales sí lo son.

Desde este punto de vista y habida cuenta de las aclaraciones precedentes, creo que es correcta mi anterior afirmación de que la esencia es más simple que el ente (no como noción sino como principio real) y que se puede decir con verdad que el término intencional adecuado del concepto, que procede de la operación intelectual que llamamos simple aprehensión, es la esencia y no el ente completo, independientemente de que nosotros concibamos connotativamente que esa esencia lo es de un ente que existe o puede existir.

Esta es la razón por la que al concepto también se le llama “esencia vicaria” y por la que éste no puede dar cuenta cabal de la existencia concreta de los entes corpóreos y singulares (*res sensibilis visibilis*) tal como puede hacerlo la intuición sensible²⁹⁷. En mi opinión, no en otro sentido que éste cabe interpretar la afirmación de Tomás de Aquino: *Apprehensio quidditatis simplicis respicit quidditatem rei*.

²⁹⁷ La opinión de SUÁREZ es que el entendimiento conoce directamente los singulares. Por el contrario, según TOMÁS DE AQUINO no es posible una aprehensión directa de la *res individualis vel singularia* por parte del entendimiento: *Quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium* (*S. Th.*, I, q. 86, a. 1, resp). El entendimiento sólo puede conocer lo individual mediante su reversión posterior a la imagen sensible (*conversio ad phantasmata*): *Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu, ad particulare: non, enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque* (*De Ver.*, q. 2, a. 6, ad 3m).

CAPÍTULO III. EL ACTO DE SER Y EL JUZGAR

Solamente el entendimiento en su función judicativa puede dar cuenta del *ens qua ens: secunda operatio respicit ipsum esse rei*. Al concepto le conviene la predicabilidad, la condición de ser susceptible de determinación lógica; pero es el juicio el que actualiza esa predicabilidad del concepto, uniendo (afirmación) o separando (negación) el concepto que hace de sujeto y el concepto que hace de predicado. En el juicio se efectúa, se da de hecho, la predicación; en el concepto, solamente la predicabilidad. Ello no quiere decir que el juicio capte un nuevo ser además de los seres expresados en los conceptos que sintetiza. Ciertamente en cada concepto se da, aparte de una serie de notas específicas, genéricas o individuales, la componibilidad con otros conceptos. Pero tal composibilidad yace en él de modo implícito y sólo es explícita por la unión o disyunción que lleva efectivamente a cabo el juicio. Por esto el juicio va cognoscitivamente más lejos que el concepto, si bien es clara la continuidad entre ambos. Como dice Gilson: “No hay conceptos sin juicio, ni juicio sin conceptos”²⁹⁸. Mas ese *plus* cognoscitivo no es cuantitativo sino cualitativo. Así lo explica Millán-Puelles:

“Lo pensado de un modo explícito no se identifica formalmente con lo que sólo de un modo implícito es pensado. Ambos son una misma realidad, pero en cada caso ésta es pensada de una manera distinta (...) El tránsito de lo implícito a lo explícito es conceptualmente una ganancia: un progreso conceptual. Lo que así se consigue no es la captación de un nuevo ser, sino una perspectiva diferente de lo mismo que ya antes se captó. El progreso o la ganancia que se logra mediante la nueva perspectiva es exclusivamente subjetivo, mas no por ello ilusorio. No conocemos

²⁹⁸ *El ser y la esencia*, p. 278.

más ser; pero ese mismo ser que conocemos, lo conocemos mejor”²⁹⁹.

De ahí que el juicio sea más perfecto que el concepto y, por tanto, que tenga mayor connaturalidad o afinidad con el acto de ser. Solamente en el juicio está connotada la percepción oblicua de la estructura ontológica radical. La razón que hemos visto resulta clara: sólo en el juicio se puede hablar de composición, de una síntesis de la bipolaridad sujeto-predicado. El predicado (*determinans*) y el sujeto (*determinatum*), siendo lógicamente distintos, en la realidad se dan separados o unidos. Precisamente en el juicio se refleja (si es verdadero) esa unión o disyunción. El predicado determina al sujeto en el juicio. De modo análogo, pueden darse dos casos *in re*: en primer lugar, que una forma accidental determine a una sustancia; en segundo lugar, que el ser (*esse*) actualice a una esencia quedando, en la misma medida, restringido a ser “tal” ente. Esta duplicidad de posibilidades en la unidad real de un *determinans* con un *determinatum*, también queda patente en la distinción entre juicio predicativo y juicio existencial. En efecto, el primer caso de unidad real –la de sustancia y accidente– se corresponde perfectamente en el nivel lógico con el enunciado³⁰⁰ “de tercero adyacente” y el caso de la unidad real de esencia y acto de ser³⁰¹ en el ente, con el enunciado “de segundo adyacente”. En el enunciado predicativo (*tertio adiecto*), algo se atribuye a algo; por ejemplo, la esencia “blanco” a la esencia “caballo”³⁰²; en el enunciado existencial (*secundo*

²⁹⁹ *Léxico Filosófico*, pp. 49-50.

³⁰⁰ Los lógicos antiguos llamaban enunciado (los modernos proposición) a la expresión verbal (“estructura superficial”) de la operación intelectual de juzgar.

³⁰¹ Unidad de composición, o sea, unidad que supone la distinción real entre los componentes.

³⁰² Es incorrecta la contraposición vulgar entre “lo esencial” y “lo accidental”, pues también los accidentes tienen esencia, ya que de lo contrario no serían “modos de ser” (en otro como en su sujeto). Y es justamente esto lo que se significa cuando se dice que los accidentes son predicamentos, categorías o universales materiales *in essendo*. Por ello es menester distinguir el accidente del ente *per accidens*. El accidente tiene, a su modo, esencia y, por consiguiente, es, paradójicamente, ente *per se*. Véase el siguiente texto de TOMÁS DE AQUINO: *Ens dicitur quoddam secundum se et quoddam secundum accidens. Sciendum tamen est quod illa divisio entis non est eadem cum illa divisione qua dividitur ens in substantia et accidens. Quod ex hoc patet, quia ipse postmodum, ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. Ens igitur dividitur in substantiam et accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens et homo substantia. Sed ens secundum accidens prout hic sumitur; oportet accipi per comparisonem accidentis ad substantiam. Quae quidem comparatio significatur hoc verbo, “Est”, cum dicitur, homo est albus. Unde hoc totum, homo est albus, est ens per accidens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio vero in*

adiecto), a una esencia se le atribuye o niega el ser: “ese caballo es (o existe), o no”³⁰³.

Otra distinción que se hace en Lógica es la que se da entre la materia y la forma del juicio. La materia está constituida por las quiddidades que el juicio une o separa, mientras que la forma es el acto lógico mismo de unir las o separarlas, mediante el verbo “ser” explícito o implícito. Aquí se advierte nuevamente cómo el ser sólo puede encontrarlo la inteligencia en su función asertiva, distinta y cognoscitivamente superior –si bien lógicamente posterior– a la simple aprehensión de los conceptos constitutivos de la materia del enunciado³⁰⁴. Mas no hay que olvidar precisamente esto último, es decir, que no se puede juzgar sin previamente concebir, que todo juicio presupone como su materia *ex qua* unos conceptos. De ahí, también en nuestro caso, la inseparabilidad –que no indistinción– entre uno y otro y, en consecuencia, entre la esencia y el ser. Como advierte Gilson:

“Lo que primero se nos ofrece es cierta percepción sensible, cuyo objeto es inmediatamente conocido como una ‘cosa’, o como un ‘ser’, y esta aprehensión directa por un sujeto que conoce comporta una doble, pero simultánea operación, por la que aprehende *lo que este ser es* y juzga que *es*. Esta instantánea recomposición de la existencia de un objeto dado con su esencia no

substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens (In V Metaph., lect. 17, n. 885).

³⁰³ *Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum; quod quidem dupliciter determinatur; uno modo ex parte subiecti, quod esse habet; secundo modo, ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum (...) Est autem participare, quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal; ... Socrates, hominem; ... subiectum, accidentis; ... materia, formam; aër, lucem solis (...) Sed ex hoc aliquid est, quod suscipit ipsum esse (...) Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare (...) Quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse (In De hebdom., lect. II, nn. 21, 24 y 33).*

³⁰⁴ Hay que aclarar que aquí estamos hablando de la inteligencia, no necesariamente científico-metafísica, pero sí temática y refleja. Hay, ciertamente, una más original aprehensión del acto de ser, más inmediata pero aтемática, que es la que se verifica por virtud del *habitus principiorum*. “Esta interacción de la ‘actualidad’ de las cosas con el intelecto se recibe como una ‘sutil’ aprehensión en el *habitus principiorum*, pero el valor unificante de la *ratio objecti* no lo da el *habitus principiorum*, lo da la ‘actualidad’ misma de las cosas de la naturaleza: son todas entes en acto” (O. J. GONZÁLEZ, *o.c.*, p. 159).

es otra cosa que dar por objetiva la estructura metafísica de este objeto, no habiendo otra diferencia que ésta: que en vez de ser simplemente aprehendido por la experiencia sensible, desde ahora es intelectualmente conocido”³⁰⁵.

Así, todo conocimiento de algo real es simultáneamente aprehensión de una esencia y juicio sobre su existencia.



³⁰⁵ *El ser y la esencia*, pp. 267-268.

CAPÍTULO IV. LA INTENCIONALIDAD METAFÍSICA DEL DISCURSO RACIONAL

La contextura trascendental del ente también se nos hace patente si examinamos la tercera operación del entendimiento, a saber, la argumentación o discurso racional. En efecto, no es posible que el entendimiento en su función discursiva pueda, en una sola y misma operación, demostrar que una cosa es lo que es y que tal cosa existe, como sostiene Tomás de Aquino³⁰⁶.

Otra evidencia la tenemos al distinguir entre mostrar y demostrar un hecho. Como explica Millán-Puelles, la demostración de un hecho consiste en la prueba que se refiere únicamente a su existencia, mientras que la demostración es, en cambio, la prueba que se refiere a su necesidad esencial³⁰⁷. Ciertamente la necesidad puede ser esencial o existencial; es decir, en general cabe que algo sea necesariamente de un modo o de otro (necesidad esencial) o que sea o no sea en absoluto (necesidad existencial). Por otro lado, cabe “mostrar” que a algo le compete esencialmente tener o carecer de cierta propiedad o característica, y cabe aún “demostrar” la existencia de algo. Pero si ese algo es un hecho, su demostración es una prueba existencial y su demostración una prueba esencial.

Hay que reseñar también la distinción que hace la Lógica clásica entre demostración *quia* y demostración *propter quid*. “Cabe llamarlas, explica Millán-Puelles, ‘existencial’ a la una y ‘esencial’ a la otra. En la lógica clásica se dice que la primera es la prueba de una existencia y que la segunda es la prueba de que algo posee una determinada propiedad (la cual es demostrada haciendo ver que resulta del *quid* de un sujeto). Al hablar de

³⁰⁶ *Non est ergo possibilis quod eadem demonstrationem demonstret aliquis “quid est” et “quia est”* (In II Anal. Post., lect. 6 n. 3).

³⁰⁷ Cfr. *Léxico Filosófico*, p. 206.

este modo, no se hace una expresa referencia a ninguna clase de necesidades, pero implícitamente se las está admitiendo, ya que las pruebas de las que se trata son demostraciones, y toda demostración es una manera de probar alguna necesidad mediatamente evidente. Así, las demostraciones de la existencia de Dios constituyen las pruebas de la necesidad de que Dios exista (o, equivalentemente, de la imposibilidad de la no-existencia de Dios). Y, por su parte, las demostraciones esenciales son las pruebas de la necesidad de que se dé en algún sujeto alguna propiedad determinada y, aunque ésta no es la esencia del respectivo sujeto, tiene, no obstante, en ella la razón de su darse en él (y, por cierto, de un modo necesario)³⁰⁸.

En resumen, podemos concluir este excursus lógico considerando que la estructura misma de nuestro entendimiento y de cada una de sus operaciones lógicas responde fielmente a la constitución metafísica de la realidad extramental. Esta consideración es recogida explícitamente por Tomás de Aquino³⁰⁹. Como dice este filósofo, aquello que nuestro entendimiento conoce de modo claro y primario y aquello en lo que todo conocimiento se resuelve, en última instancia, es el ente³¹⁰. Puesto que el ente incluye su propio *esse*, todo conocimiento real viene a resolverse en la composición de una esencia con su propio *actus essendi*.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 214.

³⁰⁹ *Cum in re duo sint, quidditas rei et esse eius, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, quae apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilium intelligentia. Alia comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, consistit in quadam compositione formae ad materiam vel accidentis ad subiectum (In I Sent., d. 38, q. 1, a. 3).*

³¹⁰ Cfr. *De ver.*, q. 1, a. 1, resp.

PARTE III

EL ACTO PURO



CAPITULO I. LA EFECTUALIDAD DE LO COMPUESTO³¹¹

BIBLIOTECA VIRTUAL

A lo largo de esta investigación se ha abundado sobradamente en la idea de que el análisis metafísico del ente descubre en él la esencia y el ser como sus principios constitutivos; que estos se distinguen realmente en su seno y, por tanto, que el ente que de ellos resulta es un híbrido real y en él tales principios de composición desempeñan el papel de la potencia y del acto³¹². El producto resultante de la síntesis del acto y la potencia en el *ens qua ens* es el ente finito. Tal ente es así completo en la realidad extramental, si bien sus principios fundan una unidad de composición. En realidad, uno y ente son idénticos (*ens et unum convertuntur*) y, por ello, la unidad peculiar del ente finito –que no es unidad de simplicidad– tiene el mismo fundamento que el ente de quien es propia, a saber, el *actus essendi*³¹³. Lo específico de la unidad de composición es que sus partes integrales (co-principios metafísicos, en nuestro caso) están unidos *de facto* o *per accidens*.

En todo compuesto donde las partes son realmente diversas, en efecto, éstas están unidas de hecho³¹⁴. Ello quiere decir que no están unidas

³¹¹ Este neologismo (“efectualidad”) significa “la índole de efecto”. Inicialmente había pensado en “efectividad” (LLANO), pero este término puede significar tanto “lo que surte efecto” (causa) como “la índole propia de lo que es real” (efectivo). Pero aquí sólo me interesa estudiar el carácter metafísico común a todas las categorías de realidad, prescindiendo de que algunas de ellas incluyan entes que, en cierto sentido, también son causas.

³¹² Vid. *SCG.*, I, c. 22.

³¹³ *Omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita (ibid., II, c. 22).*

³¹⁴ *Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius (S. Th., I, q. 7, a. 2, ad 1m).*

por virtud de un requerimiento esencial sino por otra razón, ajena a las mismas partes y al propio híbrido, de suerte que el producto resultante de la unión de las partes diversas –el *compositum* mismo–, siendo una unidad armónica (un *cosmos*), es también un efecto (*ex-factum*)³¹⁵ que, como tal, exige tener una causa eficiente, en virtud del principio de no contradicción.

Esto también puede expresarse diciendo que el estatuto ontológico peculiar del ente finito es el de un *ens per accidens*, es decir, el de algo que es ente o, lo que es lo mismo, que tiene ser en razón de algo extrínseco a su esencia. En una palabra, todo ente es, en un sentido ontológico primario y fundamental, *per accidens*, en la misma medida en que es causado. Ello significa que tiene el ser no “por derecho propio” (*sui iuris*) sino en tanto que lo tiene recibido, o sea, en la medida en que lo “tiene” sin “serlo”. La conexión expresada por el “tener” es mucho más débil que la intimidad que refleja el ser (como cópula), de suerte que la primera constituye una relación (diversidad de términos) real mientras que la segunda establece una mera relación de razón. La “habitud” en la que consiste la relación “ser-tenido-por” identifica al ente finito como *habens esse* a diferencia del *Ipsum Esse subsistens*. A este último compete el, valga decirlo, “ser-sido”, en tanto que al acto de ser de un ente finito le “acontece” (*accidit*) el “ser-tenido” o poseído por éste. En tal sentido –y sólo en él– puede decirse que el ente finito es ente *per accidens*, a saber, según la descripción de Millán-Puelles, “lo que un ente es, o lo que es un ente, por algo extrínseco a su esencia”³¹⁶.

Todo ente finito, es decir, trascendentalmente compuesto de esencia y ser es, en este sentido, un ente *per accidens*: la índole de ente no la tiene en virtud de sus principios esenciales, pues, de lo contrario, no la tendría simplemente, la “sería”. Como veíamos, ni la materia ni la forma –ninguna forma, por muy perfecta que pueda concebirse– ni, en general, ninguna esencia tiene en sí misma su propia razón de ser. Nada hay en la esencia de los entes que les obligue a ser extramentalmente. No hay en ellos ninguna *exigentia ad existendum*³¹⁷. Mas resulta que algunos son; luego si no pueden

³¹⁵ Afirma N. DEL PRADO: *De ratione causati est, quod in eo aliud sit esse et aliud essentia eius sive subiectum essendi (...)* Sed ubi non differt esse et id quod est, ibi non est aliud esse et aliud essentia sive subiectum essendi (...) Ergo aut in omnibus rebus creatis differt esse et id quod est, aut nulla res est creata (o.c., I, c. 6, pp. 41-43).

³¹⁶ Apud LLANO, o.c., pp. 155 ss.

³¹⁷ Si bien la atribución del acto de ser a la esencia es meramente *per accidens*, no se puede decir, en rigor, lo mismo de la atribución del acto de ser a la sustancia como supuesto. Esta última est *per se*. De ahí la distinción clásica, advertida repetidamente por TOMÁS DE AQUINO, entre naturaleza y supuesto o individuo, y la conveniencia de distinguir también, en el lenguaje filosófico, entre esencia y sustancia. N. DEL PRADO explica que el ser, aunque no pertenece a la índole del supuesto, como tampoco

ser en fuerza de su propia virtud esencial o capacidad, han de ser por otro. Necesariamente tiene que haber sido causados, es decir, haber recibido su ser de otro³¹⁸. En ello consiste el carácter de la contingencia. Desde el punto de vista del accidente predicable, “la ‘coincidencia’, explica Llano, en la que –como indica la propia voz *symbebekós*– el *ens per accidens* consiste, se establece, o al menos se revela, en una predicación que –desde el punto de vista modal– es contingente, porque puede ser verdadera o falsa. El *ens per se*, en cambio, existe por derecho propio en la naturaleza de las cosas y se expresa en una proposición necesaria. Como en esta división se atiende al modo de predicar y no directamente al modo de ser, la necesidad en cuestión es *de dicto* y no *de re*”³¹⁹.

a la de la naturaleza, se atribuye a aquél y no a ésta. Por ello el supuesto en las criaturas no es enteramente lo mismo que la naturaleza, aunque ésta se individúe por sí misma, de suerte que la naturaleza difiere realmente del supuesto en las criaturas: *Ipsum autem esse in creatis non est de ratione suppositi, sicut non est de ratione naturae; attamen esse et alia quaedam ad suppositum pertinent et attribuuntur supposito, et non naturae. Propter quod suppositum in creatis non est omnino idem cum natura, etiamsi natura per seipsam individuetur. Et sic in creaturis essentia realiter differt a supposito* (o.c., I, c. 1, p. 14). La atribución del acto de ser al supuesto es, por tanto, una predicación necesaria, aunque esta necesidad sea relativa (*ab alio*) y condicionada: supuesto el individuo, se dice que le compete ser de modo necesario para que sea tal individuo. Por ello, afirma el Doctor de Aquino, que el ser es complemento de la sustancia existente (*complementum substantiae existentis*). En definitiva, el *habens esse* no conlleva ninguna exigencia *ad existendum* tomando el ente *in linea essentiae*, en el sentido de la esencia. Pero hay que notar también que el ente individual, aunque no “implica” el ser de modo absolutamente necesario, en cierta manera lo “supone”. En este sentido afirma DEL PRADO que el ser es aquello por lo que todas las cosas se denominan “entes”, por lo que formalmente son y por lo que son entes en acto, cabiendo dos acepciones de ser en acto: comúnmente se llama ente en acto a lo que existe, y propiamente a la criatura: *Esse est ergo illud a quo omnia denominantur entia, et quo omnia formaliter sunt, et quo proinde omnia sunt entia in actu. Esse autem entia in actu contingit dupliciter: 1) Communiter quidem vocatur ens in actu omne quod quomodolibet extra causas suas est. 2) Proprie autem illud tantum dicitur ens in actu, cuius proprie est esse, quod scilicet est per seipsum, non quia aliquid est alicuius. Unde illis proprie convenit esse, quibus convenit fieri et creari; et illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Nam fieri est via ad esse rei; etenim tam factionis quam creationis terminus est esse* (*ibid.*, p. 11).

³¹⁸ *Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esse causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius est aliud quam natura sua, habet esse ab alio* (*Op. De ente et essentia*, c. IV).

³¹⁹ Cfr. LLANO, o.c., p. 159. Advirtamos, de pasada, esta otra interesante observación: “Declinamos el ente en diversos sentidos para plegarnos a la realidad, en la que el ente no es un bloque monolítico ni absolutamente necesario. Aquí no se trata sólo ni principalmente de que las formas esenciales de la mayor parte de las cosas nos sean desconocidas, es que las realidades mundanales no están completamente determinadas por las formas esenciales de las cosas: no son sólo lo que esencialmente son y, por eso

La formulación de Tomás de Aquino es también clara en otro lugar: si el ser de las cosas es distinto de su esencia, éste, o bien tiene que haber sido causado por algo externo, o bien tiene que proceder necesariamente de los principios esenciales de la cosa misma. Mas esto último es imposible, ya que nada puede ser causa de sí mismo (*causa sui*) en el terreno ontológico, es decir, nada tiene en sí mismo su propia *ratio essendi*. Si algo tiene ser distinto de su propia esencia, necesariamente lo tiene recibido de otro³²⁰.

Queda así establecido el principio general de que todo lo que es compuesto, en alguna medida es causado: *Omne compositum causam habet*³²¹. En alguna medida, digo, pues los principios esenciales de las cosas ejercen una cierta causalidad material, ya que el ser es recibido en ellos, si bien esta causalidad es interna e insuficiente para explicar su mismo ser extramental. Está fuera de duda que la causa a la que se refiere la mencionada fórmula es una causa externa o trascendente. En efecto, dice Tomás de Aquino que el ser no es causado “solamente” por los principios esenciales, aunque “resulta” de ellos³²². Afirma también que está *quasi* constituido por ellos³²³. Pero esto no resta un ápice de universalidad al principio mencionado, pues en todo compuesto hay algo potencial y algo actual (*in omni composito habet permixtionem potentiae et actus*), lo cual implica devenir, limitación, finitud, contingencia y, en definitiva, un no-ser-por-sí-mismo.

En otro lugar expone también el Doctor de Aquino³²⁴ que, si encontráramos alguna esencia que no esté compuesta de materia y forma, esa esencia, o bien sería su mismo ser, o bien no lo sería. Si fuese su ser, no podría ser la esencia de algo finito, pues no sería compuesta y, por ello, no estaría limitada por potencia alguna: sería un acto puro. Si no es su mismo

mismo, no son plenamente lo que son. Hay lo otro que el ente esencialmente determinado: hay, realmente, indeterminación. (Admitir que hay realmente indeterminación y determinación nos abre hoy a una insólita cosmovisión, cuyas consecuencias habrá que explorar, tanto en el ámbito teórico como en el práctico)” (p. 164).

³²⁰ *Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio (S. Th., I, q. 3, a. 4).*

³²¹ *Ibidem.*

³²² *Esse in re est, et est actus entis, resultans ex principiis rei sicut lucere est actus lucentis (In III Sent., d. 6, q. 2, a. 2, resp).*

³²³ *Esse enim rei... quasi constituitur per principia essentiae (In IV Metaph., lect. 2, n. 558).*

³²⁴ Cfr. *In I Sent., d. 8, q. 5, a. 2.*

ser, es preciso que tenga su ser recibido de otro, que es precisamente lo que acontece en toda esencia creada. Aunque la esencia recibe el ser como su causa material *in qua*, éste no puede ser educido de ninguna manera a partir de la propia esencia finita (*ex qua*). Sólo puede advenir a ella – actualizándola, haciéndola ser– en virtud de una eficacia enteramente exterior, a saber, la de un tercero (no es ni la esencia ni el ser recibido en ella) que es la causa eficiente del ser del ente.

En una palabra, la composición de esencia y ser es la composición de unos principios esenciales pasivos con otro que, incluido en la esencia, actualiza a todos los demás y a la esencia propiamente dicha, haciéndola una “esencia real”. Tal es la posición de Suárez. Por el contrario, Tomás de Aquino ve en la composición de esencia y ser la estructura metafísica interna de la sustancia real y advierte, a la vez, la estructura *essentia-esse* como la composición de la sustancia con algo que se le añade desde fuera³²⁵, y respecto de lo cual está en potencia. Por tanto, la sustancia está doblemente en potencia. En un sentido, respecto del ser que la actualiza como sustancia real y, en otro, respecto de la causa eficiente que le confiere ese ser. Dice Tomás de Aquino que todo lo que no es su ser tiene el ser recibido de otro que es para él la causa de su ser y, además, en sí mismo considerado, está en potencia respecto a ese ser que recibe de otro³²⁶.

Mas en este punto podría presentarse la siguiente dificultad: ¿Cómo es posible que el ser, siendo lo más íntimo del ente (*interior et intimius*), aquello por lo que el ente es y se dice ente, sea, al mismo tiempo, recibido desde fuera? Si el ser es lo que actualiza desde dentro al *ens qua ens*, lo enteramente inmanente de la cosa, ¿cómo puede ser recibido? Si es lo que el ente posee de modo más propio y radical, parece difícil pensar que es en él causado por otro; y si, por el contrario, el ser se hospeda en el ente al modo de un mero añadido, no se entiende bien entonces la primera afirmación.

Hay que subrayar que el *esse* está afincado en el ente de modo radical: es-en-el-ente, aunque bajo la forma de un ser-tenido-por. Ínsito en él, poseído y ejercido por él, el *esse* no es el ente mismo. La intimidad y armonía de ser y ente no es identidad y confusión entre ambos. Ente y ser se “componen” pero no se “confunden”. Por ello no es contradictorio que el

³²⁵ *Est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae (Quodl., II, q. 2, a. 1).*

³²⁶ *Omne quod non est suum esse, oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio (Quodl., VII, q. 3, a. 2).*

ser sea recibido y que, al mismo tiempo, sea con-tenido en el ente que lo ejerce, como su acto más profundo y formal. Lo que sería absurdo es que el ser se diera en situación de acto puro (perfección ilimitada) y, al mismo tiempo, que fuera poseído por algo que lo hubiera recibido en una capacidad limitada. Pero hasta ahora me he referido solamente al ser de los entes finitos que encontramos en la realidad a la que alcanza nuestra experiencia. Tal ser, por tanto, es el ser del ente, pero no el ente mismo, pese a que es su contenido más radical y definitorio³²⁷.

La dificultad arriba aludida se disipa entendiendo que caben dos cuestiones fundamentales sobre el ser. La primera trataría de dilucidar en qué consiste para el ente ser o, en definitiva, qué es el ser del ente. La segunda estribaría en preguntar por qué el ente es o tiene ser. Tales cuestiones constituyen, a la sazón, el meollo doctrinal de los dos grandes tratados en que clásicamente se ha dividido la ciencia del ser: la Ontología y la Teodicea o Teología filosófica. El primero consiste en una descripción de todo aquello que la experiencia y la razón nos dicen sobre el ser del ente. El segundo es un planteamiento típicamente etiológico: se trata de encontrar o investigar, tanto como dé de sí la luz natural, la causa del *ens qua ens*.

En el ámbito de la analítica ontológica –que es en el que nos hemos movido hasta ahora– hemos procurado desarrollar una fenomenología del ente partiendo de la noción común de *ens ut habens esse* y de *ens* como *id quod est*, siguiendo el discurso tomista en sus textos más característicos. La descripción del ente por sus principios constitutivos (esencia y *esse*) nos ha llevado a la centralidad metafísica del ser, acto íntimo y radical del ente. Y el carácter participial del ser del ente nos conduce ahora a un necesario planteamiento causal que, si hablamos del ser, sólo puede encontrar su lugar adecuado en el dominio de la Teología filosófica. Observa L. Clavell:

“La tarea de la metafísica consiste fundamentalmente en realizar en el orden natural la resolución de todos los conocimientos en los primeros principios conocidos por la inteligencia (eso no significa que esos primeros principios dispensen del esfuerzo por conocer poco a poco lo real). Ese primer conocido, sin el cual nada puede conocer el intelecto y en el que resuelve todos los demás conocimientos es el ente. Estudiar toda la realidad *per resolutionem ad ens* es la tarea metafísica y así, cualquier criatura aparece como

³²⁷ *Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia (In IV Metaph., lect. 2, n. 558).*

un *habens esse*, como un ente que tiene el ser por participación y nos conduce hasta el ser por esencia que es Dios”³²⁸.

La cuestión ontológica –en qué consiste, para el ente, ser– y la etiológica –por qué hay ser y no más bien la nada, según la clásica formulación heideggeriana– competen ambas a la ciencia metafísica, pues a una misma ciencia corresponde el tratar su objeto y las causas de su objeto. Heidegger, en su concepción de la metafísica como “onto-teo-logía” sigue en esto, sin embargo, una vieja tradición que se remonta a Aristóteles y Platón³²⁹ y llega hasta nosotros a través de Tomás de Aquino y Francisco Suárez. Por tanto, aunque se trate de preguntas distintas, ambas cuestiones responden al mismo interés intelectual y están indisolublemente trabadas entre sí. Se entiende bien, por tanto, que el mismo ser del ente que ha sido caracterizado como *formalius et intimius*³³⁰ sea, desde un planteamiento genético, causado y recibido en el ente en virtud de la eficacia de otro. La razón es la que hemos visto: el ser (no en estado puro sino tal como lo encontramos en la realidad a la que tenemos acceso experiencial) se manifiesta a la inteligencia metafísica como compuesto con una esencia realmente distinta de él en el seno del ente. Como ninguno de los elementos del compuesto requiere al otro con necesidad lógica (ninguno está complicado o implicado en el otro) ni con necesidad ontológica (debido a la contingencia del ente), el *factum* de que se den unidos en el ente exige la colaboración causal de un tercero: *omne compositum causam habet*³³¹.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que, así como la índole de causado presupone la de ente –imposible ser causado sin previamente ser–, en cierta manera también la efectualidad y la causalidad son como una propiedad (*veluti proprietas*) del *ens qua ens*³³², aunque en el sentido de una comparación extrínseca: no se entiende lo mismo cuando se dice de algo que es ente y cuando se dice que es causa o efecto. No obstante, no hay ente que no sea, de alguna manera (*quodam modo*) causa³³³ o efecto, puesto

³²⁸ L. CLAVELL, “La metafísica como instrumento de la ciencia teológica”, en *Veritas et Sapientia* (VII Centenario de Sto. Tomás de Aquino), Pamplona, 1975.

³²⁹ ARISTÓTELES afirma en la *Metafísica* (IV, 1003 a 21; VI, 1025 b 2, etc.) que el objeto de la Filosofía Primera es el ente y, en otro lugar, la denomina “Teología” o ciencia de Dios y las cosas divinas (VI, 1026 a 19).

³³⁰ *Nihil est formalius aut simplicius quam esse* (SCG., I, c. 23).

³³¹ *Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est* (S. Th., I, q. 3, a. 7).

³³² *Unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse* (Op. De unitate intellectus contra averroistas, c. I, n. 198).

³³³ Esta doctrina es negada por el ocasionalismo, según el cual sólo Dios es causa, no siendo el ente creado más que una “ocasión de que esta causa actúe” (cfr.

que la índole misma de ente –no ya el ente determinado– es también causada³³⁴, por tratarse de un híbrido. En efecto, el *ens qua ens* –tomado especificativa, no reduplicativamente– tiene causa (*causam habet*); mas aquí no se incluye a Dios, pues no pertenece a ningún género ni especie de ente. Todo ente, específicamente tomado, tiene causa. Pero Dios no la tiene porque no es un ente más: es el que pone (*Theós, títhemi*), fundamenta y causa a los demás entes, como tendremos ocasión de ver. Tal es la distancia entre Dios como “primer ente” y todos los demás existentes, que Tomás de Aquino pone en boca de Avicena que dicho primer ente no tiene esencia³³⁵. En esta línea, algunos filósofos han pensado que, en rigor, no cabe decir que Dios sea un “ente”³³⁶.



MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité*, VI, p. 2, c. 3). Ser es, en cierta manera, actuar, y actuar (*agere*) es cierto tender (*tendere*) hacia un fin en el que el ente acabado pueda aquietarse como en su realización esencial. Cfr. *De Ver.*, q. 21, a. 2, resp., y GILSON, *El ser y los filósofos*, pp. 269-276.

³³⁴ *Etiam ipsa entis ratio per se ac proprie causatur* (F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XIII).

³³⁵ (*Primum Ens*) *quidditatem non habet* (*Op. De ente et essentia*, c. IV).

³³⁶ Cfr. GILSON, *El ser y la esencia*, p. 232. *Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicuius rei in genere existentis. Alioquin oporteret quod hoc dico ens esset genus... Ens autem non est genus... Et propter hoc etiam Deus est suum esse non est in genere* (*In II Anal. Post.*, lect. 6, n. 4).

CAPÍTULO II. LA SUPERACIÓN DEL PREDICAMENTO

Antes de entrar en el asunto de la causalidad del ser, conviene que mostremos cómo el *esse* supera enteramente el orden de lo categorial.

1.- Avicena

En efecto, la dificultad para entender que el ser, siendo el acto del ente en cuanto ente, es causado en él por una eficacia exterior, proviene básicamente de la noción aviceniana de *esse ut accidens essentiae*, rechazada de modo explícito por Tomás de Aquino³³⁷, si bien en este punto, como es sabido, hubo de corregir el Aquinatense su propia posición inicial, manifiestamente influida por ese autor árabe en el *De ente et essentia*.

Avicena entiende que la auténtica distinción real no es entre esencia y existencia, sino entre “ser posible” (*ens possibile*) y “Ser necesario” (*Ens necessarium*). Afirma que la existencia es extrínseca a la esencia. Si se aceptase que las esencias poseen el ser por sí mismas, tampoco Dios podría haber creado nada, o entrarían en él las imperfecciones y las privaciones propias de las criaturas. Por tanto, conviene que Dios agregue la existencia necesaria a las esencias meramente posibles, haciendo pasar así el “ser

³³⁷ *Substantia rei est una et ens per seipsam, et non per aliquid additum. Esse enim quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae (In IV Metaph., lect. 2, n. 558).*

posible por sí” a “ser necesario por otro”. La existencia sería, pues, extrínseca a la esencia y agregada a ésta, pues las esencias, por sí mismas (*sui iuris*) no merecen la existencia, la cual sólo les puede ser conferida por Dios, único “Ser Necesario por Sí”. Las cosas, seres posibles “por sí”, pasan a ser necesarias “por otro” en virtud de la eficacia de Dios, que no tiene otra esencia que su propia existencia. Las cosas tienen, de este modo, una esencia meramente posible y una existencia que les da el acto creador.

Lo mismo sucede en el caso de la unidad. La esencia por sí misma no es una ni múltiple, dice Avicena: es neutra. La unidad y la multiplicidad no entran en su constitución metafísica; es la existencia la que la hace una o múltiple. La existencia queda, así, extrínseca a la esencia, predicándose de ésta, pero sin pertenecerle necesaria y constitutivamente, aunque en el ser real, la existencia –como la unidad– acompañen siempre a la esencia. La distinción entre esencia y existencia es, por tanto, nocional, conceptual, no real. Por esto mismo, la existencia aparece en Avicena como un concomitante no necesario ni constitutivo de la esencia (que es lo que “puede” existir) y puede ser entendida como un accidente.

Apoyándose en la distinción entre ser posible por sí y ser necesario por otro, Avicena distingue conceptualmente entre esencia y existencia, para concluir que la existencia les es conferida a las esencias de un modo accidental, como acompañándolas, pues, al ser un concomitante no necesario, la existencia es ajena a la definición y agregada a la esencia. De todos modos, hay que insistir en que si Avicena habla de la existencia como de un “accidente” de la esencia, ello sólo quiere significar que se trata de un “accidente predicable”, un concomitante no constitutivo de la esencia, pero no de un accidente predicamental, distinto del sujeto en el que se apoya³³⁸.

Pues bien, Tomás de Aquino también estaría dispuesto a afirmar que la esencia es exterior y ajena *sui iuris* a la existencia, precisamente porque es realmente distinta de ella. Pero no consideraría correcto decir que la existencia “sobreviene” a la esencia al modo de un añadido³³⁹. Esta

³³⁸ También TOMÁS DE AQUINO insiste en este carácter no predicamental del *esse*: *Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter: uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia (essentia) rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia (Quodl., II, q. 2, a. 1).*

³³⁹ *Sciendum est quod circa hoc Avicenna aliud sensit: Dixit enim quod unum et ens non significat substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae (In IV Metaph., lect. 2, n. 556).*

postura puede encontrarse en Avicena, Alfarabí o Algazel³⁴⁰, pero no en Tomás de Aquino. En efecto, según el Doctor Angélico, el *esse* es “otro que” (*aliud quid*) la esencia y, por ser respecto de ella como el acto en relación a la potencia, afirma el Aquinatense que la “completa”³⁴¹, determina o actualiza. Pero el *actus essendi* no puede ser un accidente porque trasciende enteramente todo el orden predicamental: no es ninguna forma. Si el ser fuese para la sustancia primera un añadido, de la composición de uno y otra resultaría una tercera naturaleza. Por esta razón –explica Del Prado– el ser no puede pertenecer al género del accidente³⁴². Tampoco puede decirse, en rigor, que actualiza a la esencia “al modo de un accidente” –que es lo que sostiene concretamente Avicena–, pues el ser no puede inherir en nada que le sea ontológicamente previo: nada hay previo (y, por ende, ajeno) al ser, excepto el no-ser, que no es nada.

Es cierto que el Doctor de Aquino afirma que el ser sigue a la forma, pero aclara que no como el efecto se sigue de la causa eficiente³⁴³. El *esse* es consecuente con la forma de la esencia en el sentido de que constituye con ella un solo ente concreto. Ciertamente la actualiza y determina, pero también es en algún modo determinado y restringido por ella en tanto que en ella es recibido y todo lo que se recibe es recibido según el modo del recipiente. Mas esto no significa que el *actus essendi* sea un puro complemento predicamental de la forma. Aunque el papel del *esse* sea análogo al de la forma (a saber, actualizar), el primero es ontológicamente más relevante y decisivo que el segundo (su condición misma de posibilidad, en la medida en que no se puede ser de uno u otro modo (tener un determinado *modus essendi*) sin primera y fundamentalmente ser (en el sentido de existir, tener el *actus essendi*). Si bien cabría una leve comparación extrínseca entre el *esse* y la forma, la distancia entre uno y otra es mucho mayor que su semejanza.

El ser no es un accidente para la esencia desde el momento en que le hace ser en el seno del ente (no flaco servicio le presta, en efecto) y

³⁴⁰ Cfr. D. SALIBA, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*. París, 1926, y M. CRUZ HERNANDEZ, *La Metafísica de Avicena*. Granada, 1949.

³⁴¹ *Ipsium esse est complementum substantiae existentis, unumquodque enim actu per quod habet esse* (SCG., II, c. 53).

³⁴² *Praeterea, ex compositione substantiae et esse non resultat tertia natura, sed substantia completa in linea entis et participans esse et sub esse suo stans. Attamen esse substantiae non est in genere accidentis, cum sit actus essentiae substantialis* (o.c., p. 22).

³⁴³ *Esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis* (Q. De anima, a. 14, ad 4m). Vid. también *In De Trin.*, lect. II, q. 1, a. 4, ad 4m.

desde el momento en que no es una forma, mientras que el accidente sí lo es (forma accidental).

El ser es “formal”, en el sentido que hemos visto: actualiza a la esencia, la determina a ser (aunque también es determinado por ella), pero no es una forma. No es una categoría concreta de ser, sino precisamente aquello en lo que todo tipo de ente comunica, lo que le hace ser al ente, ya pertenezca a una categoría o a otra.

2.- Aristóteles

BIBLIOTECA VIRTUAL

Merece la pena traer un texto de Gilson cuya extensión queda compensada por la claridad con la que expone este asunto.

“Ya que la existencia –dice– le llega a la sustancia en y a través de la forma, las formas tienen que recibir la existencia para convertirse en ‘entes’. Pero Santo Tomás no podría poner la existencia (*esse*) como acto de una sustancia ella misma actualizada por su forma, sin tomar una decisión que, con respecto a la metafísica de Aristóteles, era literalmente una revolución. Tenía que llevar a cabo la disociación de las nociones de forma y acto. Es esto precisamente lo que hizo y lo que probablemente sigue siendo, todavía hoy, la mayor contribución que jamás ha hecho un hombre a la ciencia del ser. Supremas en su propio orden, las formas sustanciales siguen siendo acto primero de sus sustancias, pero, aunque no haya forma de la forma, hay un acto de la forma. En otras palabras, la forma es un acto tal que permanece todavía en potencia para otro acto, a saber, la existencia (el acto de ser). Esta noción de un acto que está en potencia era muy difícil de expresar en el lenguaje de Aristóteles. Sin embargo, había que expresarla, ya que incluso ‘aquellas formas subsistentes que, porque ellas mismas son formas, no requieren una causa formal para ser una y para ser, requieren no obstante una causa activa externa que les dé el ser’³⁴⁴. Pero para recibir su ser, una forma debe necesariamente estar en potencia para él. El ‘ser’, pues, es el acto de la forma, no *qua* forma, sino *qua* ente”³⁴⁵.

³⁴⁴ *Q. De anima*, a. 6, ad 9m, apud GILSON, *infra*.

³⁴⁵ *El ser y los filósofos*, p. 259.

Aristóteles pensaba que la forma es la que otorga el ser a la sustancia (*forma dat esse rei*), por lo cual no llegó a trascender el ámbito predicamental. Entiende la forma como lo más perfecto y actual del ente. Su metafísica es, por ello, más una metafísica de la sustancia que del ser. El Estagirita desarrolla una ontología *stricto sensu*, una metafísica del ente, es decir, una descripción de los estados categoriales o “modos” en que puede darse el ser³⁴⁶. Pero no distingue propiamente entre el ser y el modo de poseerlo (*actus essendi, modus essendi*). No repara suficientemente en la diferencia que hemos señalado entre el *ens ut nomen* (ser “sido”) y el *ens ut participium* (ser “poseído”). El *ens qua ens* que es objeto de la Metafísica de Aristóteles no tiene el sentido reduplicativo auténticamente original que le va a imprimir Tomás de Aquino. Será la filosofía escolástica de matriz cristiana la que vendrá a descubrir ese sentido.

La interpretación del *ens ut habens esse* como “ser poseído”, recibido (y, como veremos, participado, pues no pertenece a la esencia del *ens*) es extraña al *modus cogitandi* aristotélico, precisamente porque no puede concebirse en su contexto especulativo algo más perfecto que la forma³⁴⁷. De hecho, ha habido muchos metafísicos que han entendido el *habens esse* como un estado categorial del ente (*ut accidens*), como una *hélix* o *habitus* que correspondería al ente en virtud de su forma sustancial³⁴⁸. Según esta manera de pensar, la esencia contiene *sui iuris*, por sí misma, cierta *exigentia ad existendum*. En Aristóteles, a la sustancia compete el ser por derecho propio, en virtud de la ecuación *ousía=ser=uno*³⁴⁹. Piensa Gilson que “si hay una doctrina de la identidad del ser y la sustancia, es ésta (la de Aristóteles), y Averroes estaba bien fundado al pensar que reivindicaba el auténtico pensamiento de Aristóteles cuando criticaba a Avicena por afirmar que la existencia era para la esencia de la realidad, si no exactamente un accidente, sí al menos un acontecimiento”³⁵⁰. De esta suerte, en el pensamiento aristotélico posterior, el otorgamiento radical del ser al ente en virtud de la causalidad creadora es metafísicamente explicado como la concreción efectiva del ente *in re* con

³⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 1003 a 32: *Ens autem multis quidem dicitur modis... et non aequivoce (sed analogice)*.

³⁴⁷ Ciertamente ARISTÓTELES afirma en los *Segundos Analíticos* que el ser de una cosa no es nunca su misma esencia, puesto que el ser no forma parte de ningún género, y que una cosa es la esencia del hombre y otra distinta su existencia (*tí esti - oti esti*). Pero siempre da la primacía al *ti*. Cfr. *Anal. Post.*, II, c. 7, 92 b 10-13.

³⁴⁸ Para un planteamiento original de la distinción entre “ser” y “tener”, a la que hemos aludido frecuentemente, cfr. G. MARCEL, *El misterio ontológico*. Barcelona, 1959.

³⁴⁹ Cfr. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 240.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 238.

todas sus formalidades, quedando, así, más como causalidad formal que como eficacia espontánea absoluta, pues el *esse* no sería el acto primero y radical del ente, sino la última formalidad del posible, en virtud de la cual éste pasa a ser efectivo. Más que el acto del ente en cuanto ente, se le concibe como un estado peculiar suyo. Se llega así a la paradoja racionalista de entender la causalidad del ser como el otorgamiento de la existencia a una posibilidad preexistente³⁵¹.

Tomás de Aquino supera el planteamiento aristotélico en un doble sentido:

1) Conservando la suprema actualidad de la forma –sustancial– en el orden del predicamento (*modus essendi*).

2) Inaugurando la cuestión sobre un nuevo orden, superior y más radical (“trascendental”) en el que la forma necesita, a su vez, ser actualizada por el *actus essendi*, no para constituir “tal” ente, sino para estructurar con él “el ente en cuanto tal”.

Aunque el ser adviene al ente en y a través de la forma³⁵², no es por ella por lo que el ente es, sino por el *actus essendi*³⁵³. Por la forma, el ente es sólo “tal” ente (*talis vel talis natura*).

3.- Boecio

Tomás de Aquino, cuando habla de la distinción real de esencia y ser en el ente finito, alude con frecuencia a Boecio como antecedente claro

³⁵¹ La “existencia” es concebida como el estado o “situación” (*sistentia*) de algo, fuera ya de la mera posibilidad, de la nada y de sus causas (JUAN DE SANTO TOMÁS); como el “complemento de la posibilidad” (Ch. WOLFF) o como la “posición” de algo de modo absoluto y con todas sus determinaciones por parte del entendimiento (I. KANT).

³⁵² *Esse secundum se competit formae (S. Th., I, q. 50, a. 5, resp). Esse autem pertinet et ad naturam et ad hypostasim; ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse (ibid., III, q. 17, a. 2).*

³⁵³ *Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est (...) Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens: cum enim dico esse hominis vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse (ibid., I, q. 4, a. 1, ad 3m).*

de esta doctrina³⁵⁴. Este autor distingue, efectivamente, el *esse* y el *quod est*³⁵⁵. Pero no logra trascender, a pesar de ello, el plano predicamental. En efecto, para Boecio, el *esse* no es otro que la forma sustancial³⁵⁶ y el *quod est* se reduce al compuesto subsistente. El *esse* sería aquello “por lo que” (*quo est*) el compuesto es, que es lo mismo que aquello por lo que el compuesto es tal; pero el *esse* no puede subsistir fuera del compuesto³⁵⁷, pues lo que subsiste, justamente, es el compuesto (*quod est*). En el caso particular de Dios, la sustancia divina –*quod est*– coincide plenamente con su forma –*quo est, esse*– por su absoluta simplicidad³⁵⁸.

Propiamente, la distinción boeciana entre *quod est* y *esse (quo est)*, con ser análoga, y en cierto modo precursora, dista mucho de la tomista entre *essentia* y *esse*. Podría equipararse con la distinción, también real, entre el *ens* y el *esse* (el todo y la parte). De hecho, en su obra sobre la Trinidad, *quod est* y *esse* en las sustancias compuestas se relacionan entre sí como esencia total y esencia parcial³⁵⁹. Pero este tipo de relación dista mucho de la que se verifica entre esencia y ser. En Boecio, *quod est* es el todo y *esse* la parte, mientras que en Tomás de Aquino, la esencia y el ser no son partes sino co-principios metafísicos constitutivos del mismo *ens*. La distancia entre ambos filósofos es la distancia entre lo categorial y lo trascendental. La raíz de la incapacidad en Boecio de traspasar el predicamento está en su concepción del *esse* como una forma, como un acto formal. El *ens* se distingue realmente del *esse* como el todo de la parte,

³⁵⁴ *Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in libro de Hebdomadibus, sicut album componitur ex eo quod est album et albedine (Quodl., III, a. 20). Vid. también S. Th., I, q. 50, a. 2, ad 3m y q. 75, a. 5, ad 4m; In I Sent., d. 8, q. 5, a. 2; Op. De ente et essentia, c. V; Q. De spir. creat., a. 1; Q. De anima, a. 6; SCG., II, c. 52; Quodl., IX, q. 4, a. 1; De Ver., q. 27, a. 1, ad 8m; etc. MANSER, al referirse a autores anteriores a TOMÁS DE AQUINO que hubieran tratado ya de la distinción entre esencia y existencia, habla –entre los más próximos al Doctor Angélico– de GUILLERMO DE ALVERNIA, HUGO DE SAN VÍCTOR, BOECIO, GILBERTO PORRETANO, JUAN DE RUPELLA, etc. (Cfr. G.M. MANSER, o.c., pp. 590 ss; tomado de la traducción castellana de V. GARCÍA YEBRA, Madrid, 1953). También GRENET, al hablar de la génesis histórica de esta doctrina, consigna escorzos de ella en PARMÉNIDES, PLATÓN (diálogos “Parménides”, “El Sofista” y “Filebo”), ARISTÓTELES, AGUSTÍN DE HIPONA y BOECIO (cfr. *Ontología*. Barcelona, 1970, pp. 69-71).*

³⁵⁵ *Diversum est esse et quod est (De hebdomadibus, PL 64, n. 1311).*

³⁵⁶ *Omne esse ex forma est... Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his quibus est, id est ex partibus suis (De Trinitate, c. II, n. 1252).*

³⁵⁷ *Ipsum enim esse nondum est (De hebdomadibus, l.c.).*

³⁵⁸ *Deus vero hoc ipsum “quod est”, Deus est (De Trinitate, c. IV).*

³⁵⁹ Cfr. MANSER, o.c., pp. 582-583.

piensa Boecio, porque éste no se distingue en absoluto de la forma (esencia).

.....

En resumen, podemos sintetizar la doctrina tomista en este punto (la superación del orden categorial mediante la noción trascendental de *esse*) con estas afirmaciones:

1. El *esse* es “formal” con respecto a todo lo que hay en el ente. Pero no por ello el *esse* es una forma accidental ni sustancial.

2. El *esse* se compara (no equipara) a la forma de modo análogo a como ésta se compara con la materia, *lato sensu*; o sea, como lo recibido al recipiente (*ut receptum ad recipiens*).

3. La esencia es potencial con respecto al *actus essendi*, en dos sentidos fundamentalmente:

a) No es nada (pura potencia pasiva, receptividad) antes de ser actualizada por él³⁶⁰.

b) Lo limita y restringe al recibirlo y, después de recibirlo, continúa siendo potencial en el ente.

De todo lo precedente se sigue que no hay esencia alguna del ser, aunque haya esencia en todos y cada uno de los entes que son³⁶¹.

³⁶⁰ También G. MARCEL afirma la “imposibilidad (...) de admitir que ésta (la existencia) venga a sobreañadirse de una manera inexplicable a una esencia que sería autosuficiente” (*Prolegómenos para una Metafísica de la esperanza*. Buenos Aires, 1954, p. 97).

³⁶¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 8, a. 1, resp.

CAPÍTULO III. LA CAUSA DEL SER

Ciertamente, el comportamiento del *esse* en relación a la esencia es similar o análogo al de la forma sustancial respecto a la materia prima, en tanto que, en diversos niveles, ambos (el *esse* y la forma) son actos en relación a sus causas materiales, en las que son recibidos, ya sea la esencia, ya la materia prima. En este sentido, al igual que es correcto afirmar que la forma sustancial actualiza a la materia prima o que la forma accidental determina a la materia segunda, también lo es decir que el *esse* es “formal” respecto de la esencia, en tanto que la actualiza y la determina a ser un ente real. Pero ello no justifica que se confunda el ser con una forma accidental. Si bien hay un cierto parecido entre la causalidad formal y la causalidad peculiar del ser, ésta última no es estrictamente formal (no hace ser al ente de un modo concreto); la influencia del *esse* sobre la esencia responde cabalmente al tipo de la causalidad eficiente principal: “hace ser” al ente; no de un modo u otro, sino, radicalmente: constituye al *ens qua ens*³⁶².

Ahora bien, es preciso discernir el modo peculiar de la eficacia del *esse*. Hay dos tipos fundamentales de causa eficiente: en relación a la extensión de la potencia activa de la causa, al conjunto de efectos específicamente diversos a que se extiende su eficacia, se entiende por causa “universal” la que produce una serie de resultados diferentes, pero bajo una misma razón universal (*unum in multis*); asimismo se denomina causa “particular” a la que se encuentra restringida en su eficacia a causar determinado tipo de objetos, o sea, la que produce sus efectos bajo una razón concreta. Cuanto más actual es una causa –cuanto más perfecta es–

³⁶² ARISTÓTELES define la causa eficiente como aquello a partir de lo cual y de modo primario se da el movimiento y la quietud: *hozen he arkhé tés metabolés he tés heremeseos* (*Física* II, c. 3, 194 b 29-30). TOMÁS DE AQUINO la define como principio del que depende entitativamente un ser distinto de él (cfr. *S. Th.*, I, q. 33, a. 1, ad 1m; *In I Phys.*, lect. 1, n. 5; *De Pot.*, q. 10, a. 1, ad 8m).

mayor es su potencia activa, a más efectos se extiende su virtud operativa y más universal es.

Es necesario identificar también la causa “principal” respecto de la “instrumental”. La primera ejerce la causalidad por su propia virtud o capacidad operativa; la segunda causa *secundum quid*, en virtud de la eficacia delegada por el agente principal. La causa instrumental es eficaz en la medida en que es movida a ejercer su eficacia propia por la causa principal, del mismo modo que el instrumento sirve al artesano. Por ello, el efecto de la acción instrumental ha de ser atribuido al agente principal y no al instrumento, del mismo modo que no se honra la memoria de los pinceles sino del pintor.

Pues bien, *absolute loquendo*, la causa del ser del ente sólo puede ser una causa universal y principal, y tomadas también en sentido absoluto. Es claro que ha de ser una causa universal, pues el ser es la forma y condición de toda otra determinación formal o específica: es imposible poseer cualquier perfección sin ser, sin tener el acto de ser. Si hemos dicho que la causa universal es eficaz bajo una razón universal, no hay índole más universal que la de “ser” o “ente” (*esse commune*)³⁶³.

Por otra parte, la causa del ser ha de ser una causa principal con una potencia activa infinita. La eficacia de los agentes finitos se reduce siempre a educir –o bien suprimir– determinadas formas accidentales, e incluso sustanciales, a partir de sus respectivas causas materiales. Pero el ser no se puede educir de nada que le sea previo, pues él es anterior a todo y condición de todo, como se ha dicho en repetidas ocasiones.

La única forma posible de la dación del ser como otorgamiento ontológico fundamental es la *productio ex nihilo*. Pero dar el ser (crear) o suprimirlo (aniquilar) es algo que exige una capacidad operativa del tal

³⁶³ El *ens commune* puede ser interpretado en dos sentidos, distintos aunque relacionados. En primer lugar, como la noción general de ser, predicable de todo ente, al igual que sus propiedades consecutivas o trascendentales (*ens et ea quae consequuntur ens*). En una segunda acepción –que es la que aquí nos interesa– alude a la totalidad de los seres que son, han sido e incluso pueden llegar a ser, colectivamente considerados. En este segundo sentido, TOMÁS DE AQUINO puede hablar de *esse commune*, pero nunca tal expresión puede significar un *ens* o *esse* que fuese común a todos los entes, sino que debe entenderse en el sentido trascendental de la primera acepción. Sólo la noción abstracta y trascendental de ser puede contener –en sus diversos grados– a todos los entes. Mas como esta no tiene realidad por sí misma aparte de los entes particulares, actuales o posibles, puede afirmar el Aquinatense que el ser común sólo puede estar bajo la potestad divina: *Omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute, quia virtus divina plus extenditur quam esse creaturae* (*In div. nom.*, c. V, lect. 2).

calibre que sería completamente desproporcionado atribuirlo a una virtud instrumental. Si se atribuyera la producción del ser a una eficacia instrumental, quedaría vacía de todo contenido la noción misma de causalidad instrumental³⁶⁴. Dar el ser exige una actividad absoluta, que sólo puede ser ejercida por un ser absoluto (acto puro), pues el obrar sigue al ser en acto³⁶⁵.

Por otro lado, no todo agente principal es capaz de dar el ser, de crear en sentido ontológico. Lo específico de la causa eficiente es influir en el modo categorial de ser del efecto (en su esencia). Pero para influir en el ser mismo (*ipsum esse*) es menester no tenerlo de modo limitado e imperfecto sino de modo completo y perfecto. Toda causa eficiente es espontánea respecto del modo de ser del efecto que le es propio comunicar en virtud de que ya lo posee ella misma (*nemo dat quod deficit*)³⁶⁶ o, lo que es lo mismo, porque ya lo posee en su virtud operativa de modo esencial (en su naturaleza); ahora bien, el *esse* no corresponde esencialmente (*de iure*) a ningún agente finito, luego no lo puede comunicar o quitar por su propia naturaleza o *virtus activa*. Respecto del *ipsum esse* sólo puede ser espontánea una peculiar causa eficiente que no lo haya recibido, a su vez, sino que lo *sea* por esencia y que tenga, en este sentido, una *virtus* operativa infinita.

Resulta, por otro lado, que el *esse* es acto y perfección de suyo irrestricta, como se vio. Es así que el *esse* es efecto en los entes que lo limitan, luego puede ser producido por algo en donde no esté en absoluto limitado o restringido, es decir, un acto puro. Por ende, la causa adecuada del *esse* de los entes no puede ser, a su vez, un ente en sentido partitivo. Podemos colegir que la causa del ser es un acto puro, también por otra razón. Sólo lo que está en acto puede comunicar actualidad³⁶⁷; mas como el *ipsum esse* es perfección ilimitada de suyo, sólo puede proceder de la espontaneidad eficaz de algo que lo posee también de modo ilimitado: que lo es, por mejor decir. Algo tan perfectísimo como el *esse* (*actus omnium*

³⁶⁴ *Instrumentum agit actionem instrumentalem, in quantum est motum ab agente principali, per quem motum participat aliquantulum virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa sit in instrumento secundum esse perfectum, quia motus est actus imperfectus (In IV Sent., d. 44, q. 1, a. 2).*

³⁶⁵ Por esta razón, carece de sentido suponer un demiurgo entre *tó Théion* y *tó aístheton*, mediador entre uno y otro, que sea el que da el ser a las cosas. La sola hipótesis neoplatónica de un demiurgo creador es una *contradictio in adiecto*.

³⁶⁶ *Propter quod unumquodque, et illud magis (S. Th., I, q. 88, a. 3, ad 2m).*

³⁶⁷ *Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius; agentis enim est facere aliquid actum. Ostensum est autem quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente. Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum (SCG., II, c. 53). Vid. también *ibid.*, I, c. 22 y *Op. De ente et essentia*, c. VI.*

actuum, perfectio omnium perfectionum) ha de ser causado por un acto también perfectísimo, al que nada le falte, o sea, un acto puro, sin mezcla alguna de potencia pasiva. Y, además, es menester que sea comunicado también de modo perfectísimo, pues todo agente obra en tanto que está en acto: *nihil agit nisi secundum quod est in actu*³⁶⁸.

Pues bien, llegamos así al punto en el resulta inaplazable afirmar que la única causa eficiente universal y principal en sentido absoluto y, por ende, capaz de conferir el ser, no puede ser otra que aquella que no lo tiene, a su vez, recibido (por tanto, que no está de ninguna manera en potencia respecto de él), a saber, la Primera Causa Incausada, a la que llamamos Dios³⁶⁹.

La eficacia de las causas finitas creadas no basta para fundar absolutamente el ser del efecto. Esta sólo alcanza a la forma como a su término propio. Por ejemplo, en los fenómenos de modificación accidental, el término es un nuevo accidente de la sustancia. La educción de una nueva forma es siempre el efecto propio de la eficacia creatural. Ello se advierte si entendemos que una sustancia es causa en la medida en que influye realmente en el efecto, a saber, en tanto que éste no puede subsistir si se remueve aquélla. Sin embargo, es claro que lo que desaparece al remover la causa agente creada es el proceso de producción de una forma a partir de su causa material, que es donde propiamente acaba la *virtus* activa de los agentes creados. No se elimina, en cambio, la realidad misma del efecto al remover el *impetus* de su agente, sino que continúa subsistiendo en su ser. En consecuencia, el agente finito no puede ser la causa única, absoluta y radical de su efecto, sino que más bien es causa de que éste se origine, de su producción³⁷⁰. La acción de un agente creado sólo puede afectar al “hacerse” (*feri*) del efecto, pero nunca a su mismo *actus essendi*. Por esta razón, la causa del ser del ente, por ser enteramente espontánea respecto del *esse* del efecto, que es el primer acto suyo y condición de que éste pueda recibir toda otra modificación o perfeccionamiento formal, no puede ser de la misma índole que las demás causas creadas. De ahí, la distinción tomista

³⁶⁸ SCG., I, c. 28. *Agere vero nihil est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile* (*De Pot.*, q. 2, a. 1). Vid. también SCG., II, c. 6.

³⁶⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

³⁷⁰ Las generaciones, que son el tipo más profundo de causalidad en la naturaleza material, deben considerarse como *via in esse*, es decir, como un camino por el que un efecto llega a ser, por la adquisición de una nueva forma sustancial. Por esta razón, afirma TOMÁS DE AQUINO que, cuando cesa la acción del generante, el ser de lo producido persiste, aunque no su devenir: *Unde et remota actione generantis cessat eductio de potentia in actum quod est fieri generatorum; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis* (*De Pot.*, q. 5, a. 1, c).

entre la Causa Primera y las causas segundas. La eficacia de éstas se limita a la educación de las formas (*fieri*), no llega a la producción total del ser, obra de la Causa primera³⁷¹.

La precariedad de las causas creadas puede también observarse en el modo en que actúan. En primer término, los agentes secundarios obran siempre transmutando, alterando una realidad preexistente por medio del movimiento; por tanto, las causas creadas presuponen en su obrar un objeto anterior, ya dado antes de ejercer su causalidad. Por otro lado, la eficacia causal de los entes finitos se encuentra limitada por su propia virtud operativa y por las condiciones del sujeto paciente, de suerte que la causalidad creada presupone siempre el ser del efecto, sobre el cual no tiene, por cierto, potencia activa o eficacia alguna propia e inmediata.

Las causas segundas influyen directa e inmediatamente, más que en el ser del efecto, en su peculiar *modus essendi*, ya sea sustancial, ya accidental: donde termina su influjo causal es propiamente en la forma³⁷². Como explica Ocáriz:

“La causalidad que podemos llamar formal o predicamental, en la medida en que las formas son, alcanza también el nivel del ser, pero no directamente, sino a través de las formas. Dicho de otra manera, para Santo Tomás, que las formas sean unas u otras depende de la causalidad predicamental, pero que estas formas ‘sean’, reciban el acto de ser, no se explica por la sola causalidad predicamental, sino que ésta nos lleva a una causalidad trascendental o del ser en cuanto tal, que es exclusiva de Dios”³⁷³.

Ha de afirmarse, en consecuencia, que, con relación al *esse* del efecto, los agentes finitos son siempre causas particulares, es decir, alcanzan a su efecto no *qua* ente, sino en tanto que tal tipo particular y específico de ente. Ello resulta obvio si se considera que todo obra en la medida en que está en acto; mas como las criaturas poseen un *actus essendi* limitado por la esencia en que es por cada una recibido, de aquí se deduce

³⁷¹ *Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia educi, ideo cogebantur dicere quod entia naturalia disponebant tantum materiam, inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum (...) Et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute (De Pot., q. 5, a. 1).*

³⁷² Cfr. SCG., II, c. 21.

³⁷³ F. OCÁRIZ y otros autores, *Las razones del tomismo*, Pamplona, 1980, p. 60.

que poseen una capacidad operativa también limitada (*operari sequitur esse*). Al no ser puros actos de ser, necesariamente tienen que producir efectos limitados –proporcionados a sus causas– en el orden ontológico.

En definitiva, la fundación radical del ser (*creatio ex nihilo*) es privativa de un Ser subsistente, causa absolutamente universal y omnipotente, a saber, Dios, en contraposición a la cual, los restantes entes no son sino causas segundas: sólo la causalidad divina puede tener como objeto formal propio e inmediato el *esse* de los entes³⁷⁴. La peculiaridad de la donación del ser exige, por otra parte, en el donante, una plenitud absoluta de perfección, en el doble sentido que expresa la palabra “acto”³⁷⁵: entitativa y operativamente. Es menester, por tanto, que Dios sea Acto puro de Ser subsistente y pura Actividad donal. Aplicando a la Causa Incausada la doctrina general sobre la causa eficiente, podemos obtener algunas noticias sobre Dios.

1. La causa es exterior al efecto. Análogamente, la Causa Incausada es absolutamente otra que todos sus efectos, incluidas las demás causas eficientes causadas³⁷⁶ o causas segundas. En oposición a las causas

³⁷⁴ *Demonstratio vere philosophica processionis omnium rerum a Deo per creationem praesupponit tamque lapidem angularem supra quem firmiter ac bene fundatur, identitate substantiae et esse in Deo, atque realem utriusque compositionem in omnibus quae sunt praeter Deum (...) Ad veritatem creationis philosophice demonstrandam non nisi per quinque vias, quibus Deum esse demonstrative probari potest, datum est ascendere (...) Tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo produxit res in esse (...) Ex termino quinque viarum, quibus Deum esse probari potest, demonstrative probatur Deum esse Creatorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium (...) Omnia argumenta, quae pro veritate creationis militant, reducuntur ad haec duo excelsa et firma principia, quorum unum necessario sequitur ex altero, scilicet: solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius (...) In omnibus ergo aliis quae sub Primo Ente sunt, oportet communem quandam resolutionem fieri in id quod est et in suum esse (...) Dantur ergo in omni re creata saltem duo principia realia, ex quibus omnis res subsistens constituitur tanquam ex actu et potentia in linea entis sive in ordine essendi* (N. DEL PRADO, *o.c.*, IV, c. 2, pp. 338-364).

³⁷⁵ “*Actus* traduce las dos palabras griegas *énérgēia* y *entelékheia*, que fueron creadas por Aristóteles. En realidad, estos dos términos no son absolutamente sinónimos. *Enérgēia*, dice Aristóteles (*Metafísica*, VIII, c. 3, 1047 a 32) designa primero y principalmente los movimientos, porque el movimiento sobre todo parece acto (de *enérgēin*, ser activo). *Entelékheia* (*en télos ekho*) designa el estado de un ser que tiene su fin en sí. También el primer término designa el acto-acción, y el segundo el acto-ser. *Enérgēia* se traduce, pues, por *actus operativus* y *entelékheia* por *actus entitativus*” (R. JOLIVET, *Metafísica*, Buenos Aires, 1957, p. 198).

³⁷⁶ Con respecto a la cuestión –con evidente trascendencia teológica– de si la eficacia de las causas causadas es meramente instrumental en relación a la de Dios, Causa principal en sentido pleno, la respuesta tomista sería afirmativa, en tanto que Dios influye

intrínsecas (material y formal), la causa eficiente se caracteriza por ser un principio extrínseco al efecto. Mientras que las causas material y formal no tienen otro ser que el del compuesto en el que subsisten, la causa eficiente confiere al efecto un ser realmente diverso del suyo propio, aunque proceda efectivamente de él. En tanto que recibido y causado (*actus receptus vel inhaerens*), el ser del ente reclama una perfecta disyunción respecto del *actus per se subsistens (irreceptus, in nullo existens)*³⁷⁷.

2. No obstante, la causa agente produce siempre algo en cierta manera semejante a sí (*omne agens agit sibi simile*)³⁷⁸. Mas esta semejanza no debe considerarse en relación a un acto cualquiera sino justamente respecto a aquel por el que el agente actúa en cada caso. En el que ahora nos ocupa, ha de considerarse la particular similitud entre la causa y el efecto en relación al *actus essendi*. Ello quiere decir que el agente es creador y sus efectos son criaturas. Tal es el fundamento ontológico de todo posible conocimiento natural de Dios³⁷⁹. Investigando en el ser del efecto, podemos conocer algo –*congrua congruis referendo*– del ser de la causa. Así, en la cuestión que Tomás de Aquino dedica, en la *Summa Theologiae* a la analogía, declara que la comunicación del ser se verifica por asimilación³⁸⁰.

3. La advertencia de esta similitud entre la causa y el efecto nos conduce a concebir la influencia causal de Dios sobre las criaturas como la

positivamente en la eficacia de las demás causas, manteniendo en el ser a la causa y al efecto. Mantiene a la causa también en su operación propia (el ejercicio de la causalidad), pero siempre salvando el modo peculiar de ser y obrar del instrumento y, en el caso del hombre, su naturaleza libre. Ahora bien, la Causa primera influye más que la causa segunda en la realidad del efecto. Así sostiene TOMÁS DE AQUINO: *In omnibus causis agentibus ordinati semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae (...) In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa (...) Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud quod agit: sicut principale agens agit quam instrumentum. Deus igitur principaliter est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes* (SCG., III, c. 67).

³⁷⁷ Cfr. *ibid.*, I, c. 43.

³⁷⁸ Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 2.

³⁷⁹ *Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse* (SCG., II, c. 53). Vid. también *De Ver.*, q. 22, a. 2, ad 2m; *S. Th.*, I, q. 14, a. 9, ad 1m; *Comp. Th.*, cc. 27 y 68.

³⁸⁰ *Nullum nomen significans aliquid individuum, est incommunicabile multis proprie, sed solum secundum similitudinem (...) Formae vero quae non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas (quia scilicet sunt formae subsistentes), si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re nec ratione; sed forte per similitudinem, sicut dictum est de individuis* (*S. Th.*, I, q. 13, a. 9). Vid. también ad 1m.

comunicación de su perfección propia. Corresponde a la causa eficiente transmitir a su sujeto pasivo la perfección que le constituye como efecto suyo, perfección que el agente debe tener en acto, pues, como veíamos, nadie puede comunicar lo que no tiene. En este sentido, la causa eficiente es siempre paradigma o causa ejemplar; comunicar actualidad a un efecto exige en su causa correspondiente estar en acto en relación a lo que se comunica: *omne agens agit in quantum est in actu*. Ningún agente puede producir un efecto que él mismo no posea (si bien de otro modo) en su misma naturaleza, de suerte que toda causa agente propia y adecuada (no las causas *per accidens*) es, a la vez, causa ejemplar³⁸¹ de sus efectos. Mas la causalidad ejemplar sólo puede darse en agentes intelectuales, únicos capaces de poseer intencionalmente aquello a lo que tienden, lo cual se da en ellos cognoscitivamente³⁸². Pero como Dios no puede tender a nada porque es Acto puro, perfección suma no perfectible, resulta que El mismo es también la causa final de su acción creadora³⁸³. Una inteligencia puede adueñarse objetivamente de otros seres e instalar orden en ellos (*sapientis est ordinare*) conectando la actividad del agente con la bondad del fin, la cual, en sí misma, no es capaz de mover; es estática, puesto que el fin no posee actividad propia como tal fin³⁸⁴. Por esta razón, Dios, como causa

³⁸¹ *Exemplar enim est ad cuius imitationem fit aliquid (Quodl., VIII, q. 1, a. 2).*

³⁸² *Tertio modo dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris ad cuius similitudinem aliquid constituitur et in hac significatione est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quod aliquid imitatur (De Ver., q. 3, a. 1).*

³⁸³ *Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus (S. Th., I, q. 25, a. 3, ad 2m).* TOMÁS DE AQUINO caracteriza el fin como aquello en virtud de lo cual otras cosas son hechas: *Finis nihil aliud est, quam illud cuius gratia alia fiunt (In I Eth., lect. 9, n. 105). Causalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia (los medios) desiderantur (SCG., I, c. 75). Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia (De Ver., q. 3, aa.1 y 2). Arca facta per artificem in se quidem nec vivit nec vita est, ratio vero arcae, quae praecessit in mente artificis, vivit quodammodo, in quantum habet esse intelligibile in mente artificis, non tamen est vita, quia per ipsum intelligere artificis non est in sua essentia, neque suum esse. In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia: et idea quicquid est in Deo, non solum vivit sed est ipsa vita, quia quicquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est creatrix essentia (In Ioann., c. 1, lect. 2, n. 91). Dico ergo quod Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit; unde essentia sua est idea rerum; non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam (De Ver., q. 3, a. 2). Ipse (Deus) est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea, quae sunt in natura sua, scilicet attributa (In I Sent., d. 2, q. 1, a. 2).*

³⁸⁴ *Nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet, divinae indita rebus, quae ipsae res moventur, ad finem determinatum: sicut ipsae res moventur, ad finem*

eficiente, mueve, pero como causa final, no sufre mutación alguna al crear³⁸⁵.

4. La causalidad de la Causa Incausada ha de ser universalísima, en oposición a la de las criaturas, que sólo son causas particulares. Todas las causas segundas, al actuar transmutando³⁸⁶ (sólo influyen en el devenir de su efecto, no en su ser), producen un género particular de efectos, que presuponen la operación –ontológicamente anterior, aunque cosmológicamente simultánea– de una causa universal. Ninguna criatura podría ser ni obrar (ni producir, por ende, sus propios efectos) sin la influencia de la Causa primera, que otorga el *actus essendi* y lo mantiene, tanto en la causa segunda como en el sujeto que ésta transforma³⁸⁷.

5. Sólo la Causa primera es causa por esencia. Las causas segundas son eficaces por su delegación. Algo tiene una determinada perfección por esencia o esencialmente cuando la posee en toda su plenitud; en cambio, esa perfección se dice participada o delegada en aquel ser que la presenta de modo limitado y parcial. Mas, como todo opera en cuanto que está en acto, sólo aquel que sea acto puro, perfección subsistente o máximo ser puede obrar (y, por lo tanto, causar) por esencia. Por el contrario, cualquier ente finito, al tener el ser restringido por un modo de ser que es en él potencia, sólo puede causar por participación, a saber, en la misma medida en que posee ser (*modus operandi sequitur modum essendi*).

... ..

determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam (In II Phys., lect. 14, n. 268).

³⁸⁵ *Formae enim in se non subsistens, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eius influendo, quod in seipsis per se manent; et secundum hunc modum Deus maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providens, sed per hoc modo quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immixtus permanet (De Ver., q. 2, a. 2, ad 2m).*

³⁸⁶ *Manifestum est quod Dei actio quae est absque materia praeiacente, et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio (SCG., II, c. 17).*

³⁸⁷ *Esse per se consequitur formae creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aëris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus magis est in Deo, qui potest substrahere suum influxum, quam in forma vel materia talium creaturarum (S. Th., I, q. 104, a. 1, ad 1m). Quia non habet radicem in aëre, statim cessat lumen, cessante actione solis, sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem (ibid., resp). Vid también De Pot., q. 5, a. 1; In II De anima, lect. 14.*

En definitiva, sólo Dios goza de una potencia activa o poder causal infinito, porque sólo Dios es su Ser por esencia, como habremos de ver, de tal suerte que puede producir entes sin presuponer nada en ellos³⁸⁸. Es más, lo que propia y directamente es objeto de su capacidad productiva es el mismo ser (*ipsum esse*) de los entes³⁸⁹. A tal otorgamiento se le llama con propiedad *creatio ex nihilo*, a diferencia de la *virtus* operativa creatural, que sólo causa de modo finito y determinado, proporcional al grado en que participa el ser y, por ende, al grado en que participa de la capacidad activa a partir de la Causa primera, que es Actividad pura. Por ello, los efectos de las causas segundas presuponen como condición la acción creadora divina, que les infunde el ser³⁹⁰. Las causas finitas o categoriales producen sus efectos propios –que no son sino determinaciones del ser– en tanto que

³⁸⁸ *Tota etiam controversia de influxu Causae Primae in omnes causas secundas venit postremo resolvenda, iuxta D. Thomam, in hanc veritatem fundamentalem: “Solus Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius” (...) Solus Deus est causa per se primo omnium entium in quantum entia (...) Nulla causa secunda, quantumvis perfecta, dat esse nisi in quantum agit in virtute Causae Primae (...) Deus est causa operandi omnibus operantibus; et idem effectus est a Deo et a natura agente; et totus ab utroque, secundum alium tamen modum (...) Sicut ex hoc, quod omnia entia componuntur ex potentia et actu in linea essendi, indigent causari a Deo, Primo Ente, ut sint: ita ex reali compositione potentiae et actus in linea operandi omnes causae secundae indigente physice praemoveri a Deo, prima causa, ut operentur (...) Ratio prima fundamentalis: Quia solus Deus est suum esse, et in Deo essentia et esse identificantur (...) Ratio secunda fundamentalis: Quia in omnibus aliis, praeter Deum, differt essentia rei et esse eius (N. DEL PRADO, o.c., IV, c. 6, pp. 416-435).*

³⁸⁹ *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquam alium effectum (...) Et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit (De Pot., q. 3, a. 4, resp).*

³⁹⁰ *Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatur ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui quia est actus purus non habens potentiam permixtam, et in comparatione rerum quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio (SCG., II, c. 17).*

presuponen la causalidad trascendental de Dios en relación al ser, tanto de la causa como del efecto, que la Causa primera otorga y conserva³⁹¹.

Con tales antecedentes cabe afirmar que la transferencia del ser se debe entender, en rigor, en términos de participación.



³⁹¹ *Deus, qui est institutor naturae, non substrahit rebus id quod est proprium naturis earum (ibid., II, c. 55). Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale (...) In solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit quantum agit in virtute Dei (ibid., III, c. 67). Dice DEL PRADO: Ex reali compositione procedit D. Thomas ad ostendendam necessitatem quam cunctae res Universi habent ut conserventur in esse a Deo (...) Esse rerum creaturarum non habet radicem in seipsis rerum naturis (o.c., IV, n. 12).*

CAPÍTULO IV. LA PARTICIPACIÓN DEL SER

Es menester que la Causa primera de los entes finitos (causas y efectos) no tenga el ser por participación sino que lo sea por esencia³⁹², pues, como afirma Tomás de Aquino en diversas ocasiones, lo que es máximo en un género –a saber, entre los entes, aquel que tiene el ser por esencia– es, a su vez, causa de todo lo que hay bajo él³⁹³. De hecho, el Doctor Angélico entiende la causación del *ipsum esse* de cada ente por

³⁹² (*Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo*) (...) *Necesse est dicere quod omne ens, quocumque modo sit, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit: sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra cum de divina simplicitate ageretur (3, 4) quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (11, 3-4) quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non potest esse nisi una; cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime ens. Unde et Plato dixit quod “necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem”. Et Aristoteles dicit quod “id quod est maxime ens. et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri”, sicut id quod est maxime calidum, est causa omnis caliditatis (S. Th., I, q. 44, a. 1).*

³⁹³ El principio según el cual el ser que posee el máximo de perfección dentro de un género es causa de todos los grados inferiores de dicha perfección, es formulado por ARISTÓTELES en *Metaphysica*, I, c. 1, 993 b 25. TOMÁS DE AQUINO matiza el principio distinguiendo el caso de una perfección unívocamente predicable del máximo y de los grados inferiores del de una perfección analógica como es el ser (cfr. *In II Metaph.*, lect. 2, nn. 292 ss). *Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium quae sint illius generis* (S. Th., I, q. 2, a. 3). *Item quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere; causa enim potior est effectu* (SCG., I, c. 41). Vid. también c. 42; III, c. 17; I, c. 28 y II, c. 15; *In VIII Phys.*, lect. 2; *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, y d. 8, q. 4, a. 2, ad 3m; S. Th., I, q. 65, a. 1; I-IIae, q. 90, a. 2; etc.

parte del *Esse per essentiam suam* al modo de la participación dinámica³⁹⁴. Llano explica, a este respecto, que la primacía de la participación sobre la causalidad se traduce también en una primacía de la actualidad sobre la efectividad:

“Santo Tomás no vacila en sacar todas las consecuencias de este planteamiento (...) Afirma que la relación a la causa no entra en la definición del ente causado; es sólo una ‘consecuencia’ necesaria del ser propio de lo causado; porque de ser ente por participación se sigue que ha de ser causado por otro (...) Los entes finitos no aparecen inmediatamente como independientes u ontológicamente causado; se muestran según su ser limitado y, como consecuencia de esta limitación en el ser, cabe reconocerlos como originados *ab alio*, es decir, ‘ex-sistentes’. Pero este orden del conocimiento no es sino un trasunto del orden real, porque en la creación no hay movimiento (...) La situación de las cosas como creadas no supone un crear previo, ya que *in his quae sunt sine motus simul est fieri et factum esse* (...) Suprimido el movimiento, lo único que queda entonces es la relación de la criatura al creador. La creación es algo real en la cosa creada, pero a modo de relación solamente (...) El ser criatura no proviene de un arrojamiento a la existencia, no se reduce a la efectividad resultante de una suerte de acontecimiento originario, sino que reside en la estructura más profunda de lo real”³⁹⁵.

Tomás de Aquino explica la relación de participación (al igual que la de la causalidad) como un caso particular de la estructura de potencia y acto³⁹⁶. En efecto, lo participado (*participatum*) es actual respecto de lo que participa (*participans*). Mas, si entendemos el *ens* como un *esse participans*

³⁹⁴ *Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio* (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1, ad 1m). Cfr. también q. 65, a. 1; *SCG.*, I, c. 19; *Quodl.*, II, q. 2 y *De malo*, q. 3, a. 3. Cabe advertir en esta noción una evidente influencia del pensamiento platónico. No obstante, TOMÁS DE AQUINO corrige la interpretación platónica de la causalidad en tres puntos fundamentales: PLATÓN no discrimina las formas sustanciales de las accidentales; concibe la causalidad como mero flujo de formas y equipara la causalidad divina a la producción artificial, donde se distingue el artífice del ejemplar (cfr. *In I Metaph.*, lect. 15, n. 231). *Platonici etiam errant hinc: dicebant enim in rebus diversas esse perfectiones, et quamlibet attribuebant uni primo principio, et secundum ordines earum perfectionum ponebant ordines principiorum sicut ponebant primum ens, a quo participant omnia esse, et illud principium ab isto, scilicet primum intellectum, a quo omnia participant intelligere. Sed nos non sic ponimus, sed ab uno principio res habet quidquid in eis perfectionis est* (*In Coloss. I*, lect. 14, n. 40).

³⁹⁵ *Metafísica y Lenguaje*. Pamplona, 1984, pp. 300-302.

³⁹⁶ *Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius* (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5).

o un *esse habens*, podemos descubrir también un nuevo matiz de la estructura *essentia-esse*³⁹⁷.

Por otra parte, del modo como lo que recibe está en potencia de lo recibido y éste actualiza al recipiente, así todas las cosas reciben su *actus essendi*. Solamente Dios no lo recibe porque ya lo tiene por esencia³⁹⁸. En este sentido, todo ente finito es, con respecto a su ser, potencial³⁹⁹. Las cosas, por ende, están realmente compuestas de su *quidditas vel natura rei* y del *esse* en ellas recibido, en tanto que participan realmente de Dios por el ser. Y tal composición, por ser real, entraña la distinción, también real, de los componentes⁴⁰⁰. No obstante, no por ser el *esse* realmente distinto de aquello en lo que es poseído, debe entenderse que Dios, al crear, otorgue el *actus essendi* a una naturaleza ya preexistente al modo como un agente finito informa algo que, a su vez, le hace de causa material. La causalidad de Dios es enteramente espontánea en relación a todo el ente: al participar el *esse*, lo comunica ya limitado por la esencia; crea todo el ente compuesto finito. Explica el Doctor de Aquino que, a la par que otorga el ser, Dios

³⁹⁷ *Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur: et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius (Quodl., II, q. 2, a. 1).*

³⁹⁸ *Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi; quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquid aliud adiunctum proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eo nisi calor. Ignis vero qui est aliquid aliud quam calor, dicitur participare calorem (In I Metaph., lect. 10, n. 154).* Del mismo modo, no se puede decir que Dios (Ser por esencia, *Ipsum Esse per se subsistens*) participe también, como cualquier otro ente, del ser, pues nada hay en El que no sea ser. Por esta razón, no se puede decir con propiedad que Dios sea un ente, pues la palabra “ente” connota siempre el sentido partitivo del que hemos hablado anteriormente. Y en Dios, no hay nada que no sea ser, pues su Ser no se estructura o compone con potencia ninguna: es Acto puro.

³⁹⁹ *Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum; per id enim quod participatur fit participans actuale. Ostensum autem est quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum (SCG., II, c. 53). Vid. también S. Th., I, q. 75, a. 5, ad 4m, Op. De ente et essentia, c. VI y Quodl., III, q. 8, a. único.*

⁴⁰⁰ *Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter; quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse et aliud ipsum compositum, quod est participatum ipsum esse (In de hebd., lect. 2, n. 32).*

produce aquello que lo recibe, de suerte que su actividad no tiene ningún presupuesto⁴⁰¹: es una Actividad pura.

Participar significa tomar parte en algo (*partem capere*)⁴⁰², lo cual consiste, metafísicamente, en tener de modo limitado algo que, en sí, ha de encontrarse en otro de forma total, plena y completa⁴⁰³. Todas las perfecciones, afirma Tomás de Aquino, que en las cosas creadas se dan de modo múltiple y diverso, en Dios preexisten unitaria y simplicísimamente⁴⁰⁴. Pero, a la vez, algo puede ser participado, fundamentalmente de dos maneras:

1. Del modo en que los individuos forman parte de la especie o las partes integrantes del todo (por ejemplo, un conjunto divisible), de tal suerte que los elementos agotan la totalidad. Tal es el tipo de participación que suele denominarse “predicamental”, pues es la que más frecuentemente se encuentra en el ámbito de los predicamentos (los modos de ser que se advierten en la realidad). En virtud de su carácter supergenérico, el ser no puede ser participado de esta manera⁴⁰⁵.

2. En otro sentido, algo puede ser participado, o sea, recibido en un sujeto participante, pero sin que el participante o el conjunto de todos los participantes puedan agotar con la participación la esencia de lo participado. A este tipo de participación se le denomina “trascendental”, porque lo participado en ella trasciende el orden de los predicamentos.

Por otro lado, Tomás de Aquino alude en diferentes lugares a casos de participación en los que lo participado es algo inherente en el

⁴⁰¹ *Dicendum quod Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit; et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti. Ex hoc ipso, quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur; quia antequam esse habet, nisi forte in intellectu creantis, nihil est, ubi non est creatura, sed creatrix essentia (De Pot., q. 3, a.1, ad 17m).*

⁴⁰² *Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud (In De heb., lect. 2, n. 24). Nam participare nihil est quam ab alio partialiter accipere (In De coelo et mundo II, lect. 18). Vid. también In Ep. ad Hebr., VI, lect. 1.*

⁴⁰³ *Participative (scilicet aliquid convenit aliud) quod excedit suam naturam sed tamen aliquid de illo participat, sed imperfecte (In Coloss. I, lect. 4).*

⁴⁰⁴ *Omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter (S. Th., I, q. 13, a. 5). Vid. también a. 4.*

⁴⁰⁵ *Primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum, virtualiter in se omnis prae habens ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius (S. Th., I, q. 75, a. 5). Vid. también In div. nom., c. II, lect. 6, n. 215).*

participante⁴⁰⁶ y a ejemplos de participación en la que lo participado no inhiere en el participante⁴⁰⁷.

Pues bien, el tipo mismo de la participación trascendental es la del ser. Toda criatura, en la medida en que es causada directa o indirectamente por la Causa primera, es ente por participación en este sentido: tiene el ser, pero no lo tiene de forma ilimitada, no lo agota. Por ello, en todo ente se distingue realmente lo participado (ser) del participante. Ciertamente, el ente, en la medida en que es, tiene el ser participado por la Causa primera, pero ello no implica que el ser por el que cada ente es y respecto al cual la esencia de cada uno de ellos es potencial sea el ser de Dios. Esto sólo ocurriría si la participación fuese predicamental. En cambio, lo específico de la participación trascendental que Tomás de Aquino propone para el ser (y que es la que corresponde también a sus propiedades “trascendentales”) es que la participación no va en detrimento de su término *a quo*. La participación del *esse* no es “partición”, sino consecuencia de su superabundancia comunicativa en Dios, que no lo tiene limitadamente sino que lo es por esencia.

En efecto, una de las propiedades trascendentales (*passiones entis*) del ente es la bondad, la perfección o nobleza ontológica⁴⁰⁸, con la cual el ser se identifica realmente. Para un ente es lo mismo ser que ser bueno –en este sentido de altura ontológica, no moral–, apetecible, objeto posible de

⁴⁰⁶ *Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato (In VIII Phys., lect. 21, n. 1153). Omne enim quod non est suum esse participat esse a causa prima, quae est suum esse (n.1154). Alia entia dicuntur per posterius, in quantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt (In II Sent., d. 37, q. 1, a. 2). In creatura autem est esse receptum vel participatum (De Ver., q. 21, a. 5). Homo participat naturam intellectualem (S. Th., I, q. 79, a. 3). Vid. también De Pot., q. 3, a. 5 y SCG., I, c. 32.*

⁴⁰⁷ *Propria enim natura uniuscuiusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat (S. Th., I, q. 14, a. 6). Omne autem aliud esse (creatum) est quaedam sui (Dei) esse secundum similitudinem participatio (SCG., I, c. 75). Esse angeli est quaedam participatio divini esse (In II Sent., d. 2, q. 1, a. 1). Aevum est participatio aeternitatis (ibid., a. 2, ad 3m). Creaturae non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiae suae, sed quia similitudine divinae bonitatis in esse constituuntur (ibid., d. 17, q. 1, a. 1, ad 6m). Vid. también S. Th., I, q. 44, a. 4; q. 108, a. 5; In div. nom., c. II, q. 1, a. 4, n. 934; In De causis, lect. 12, n. 279; In Coloss. I, lect. 4, n. 41. (He tomado las referencias de estas dos últimas notas de la obra de J. M. ARTOLA, *Creación y participación*. Madrid, 1963).*

⁴⁰⁸ *Secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate (...) Sicut autem omnis nobilitas est perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliquo modo non est (SCG., I, c. 28).*

volición por parte de un ser inteligente⁴⁰⁹; algo es bueno en la medida en que es, pues el carácter intensivo y analógico del ser se transmite también a sus propiedades trascendentales, por ser idénticas con él. Pues bien, es así que, como dice Tomás de Aquino, el bien es, por su propia esencia, común (*bonum est diffusivum sui*)⁴¹⁰, tiende a difundirse; luego Dios, que es el Sumo Ser por esencia, posee una perfección ontológica que es enteramente comunicativa. Las perfecciones comunicadas, por otra parte, no pueden ser exclusivas de Dios, pues en ese caso es evidente que no las comunicaría⁴¹¹. Mas, como el modo que tiene Dios de comunicar su perfección y su ser no puede ser otro que por creación (pues Dios no puede suponer nada preexistente a su actividad pura), es claro que para Dios la participación – como causalidad eficiente del ser, a saber, como creación– no va en detrimento de su propio Ser, sino que es precisamente el corolario y manifestación *ad extra*⁴¹² de su propia perfección ontológica. El objeto de la creación, por tanto, no es aumentar la perfección divina, sino difundirla. Dios no deviene Dios al crear. Más bien expresa su infinita perfección

⁴⁰⁹ Puesto que la pura nada no es, tampoco hay maldad absoluta. La razón que da TOMÁS DE AQUINO contra los maniqueos de que no puede haber algo enteramente malo o que sea principio absoluto de maldad, tiene, pues, un fundamento ontológico: *Omne enim quod est totaliter aliquale, est essentialiter tale; sicut si aliquid est totaliter bonum, est essentia bonitatis. Si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum. Si ergo nihil est malum essentialiter, illud quod est malum non est totaliter malum, sed habet aliquam partem boni; et secundum illam est totum esse illius quod dicitur malum. Sic ergo manifestavit per hoc quid est malum. Non enim malum potest esse aliqua essentia subsistens, sicut bonum est ipsa essentia bonitatis; sed quaelibet res mala per suam essentiam est bona, mala autem secundum quod deficit ab aliquo bono, quod debet habere et non habet (In div. nom., c. IV, lect. 14, n. 476).*

⁴¹⁰ *S. Th.*, II-IIae, q. 188, a. 6, c.

⁴¹¹ *Quae absolute aliquam perfectionem exprimunt, creaturis sunt communicabilia; illa vero quae exprimunt cum perfectione modum quo invenitur in Deo, creaturae communicari non possunt; ut omnipotentia, summa sapientia, summa bonitas et huiusmodi (De Ver., q. 5, a. 8, ad 3m). Bonitas autem Dei communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis eius (II-IIae, q. 81, a. 4, ad 3m).*

⁴¹² En Dios se distingue perfectamente la acción *ad extra (facere)* de la operación *ad intra (agere)*, si bien en otro sentido –a saber, en tanto que es Acto puro– todo su obrar se identifica realmente con su Ser. En efecto, como explica el Aquinatense, en las realidades creadas el no-ser precede naturalmente al ser (*creatio ex nihilo*) y no, sin embargo, en la generación eterna del Verbo: *In re quae creari dicitur, prius sit non esse quam esse: non quidem prioritare temporis vel durationis (...) sed prioritare naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse cum esse non habet nisi ex influentia causae superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet, et ex hoc differt creatio a generatione aeterna; sic enim non potest dici quod Filius Dei sibi relinquatur, non habeat esse, cum recipiat a Patre illud idem esse quod est Patris, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo (In II Sent., d. 1, a. 1, a. 2). Vid. también De Pot., q. 10, a. 1, ad 14m.*

creando⁴¹³. De ello se deduce que en Dios la creación es un acto enteramente libre; no es inmediatamente la apófansis del mismo Ser de Dios⁴¹⁴ sino de su infinita potencia activa –omnipotencia⁴¹⁵– y, sólo mediatemente, de su mismo Ser, en cuanto que el modo de obrar es proporcional al modo de ser en acto.

Aunque de suyo indica ilimitación y no se restringe más que por ser participado en una esencia limitada –potencial– que lo recibe, el *esse* es directa e inmediatamente causado en el ente por el acto creador de Dios⁴¹⁶; y es lo más elevado, perfecto y digno (*actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*) que hay en las cosas, justamente por ser lo que las emparenta más en directo con el *Esse* perfectísimo e irrestricto de Dios, al

⁴¹³ *Sicut enim pars connumerata, non est aliquid, maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis, quia non est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam (In I Eth., lect. 9, n. 115).*

⁴¹⁴ Esto es lo que sostienen los diversos monismos panteístas de carácter emanatista: PLOTINO, SPINOZA, FICHTE, SCHELLING, HEGEL. TOMÁS DE AQUINO, por el contrario, explica que la creación no altera la esencia de Dios, ni perfeccionándola ni degradándola: *Aliquid autem est in aliquo tripliciter. Uno modo sicut contentum in continente; alio modo sicut pars in toto; tertio modo sicut accidens in subiecto et sicut effectus in causa; et secundum hoc dicuntur aliqua ab eis exire. Sed primis duobus modis exit aliquid idem numero existens; puta idem numero vinum de dolio, et eadem pars in toto. Sed aliis duobus modis non exit idem numero (In XVI Ioann., lect. 7, n. 2161).*

⁴¹⁵ *Quod primus actus est universale principium omnium actuum quia est infinitum virtualiter, in se omnia praehabens ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recipit, qui procedunt a primo actu infinito, et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unius actus influens omnes actos participatos; alioquin illa potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma (S. Th., I, q. 75, a. 5, ad 1m).*

⁴¹⁶ *Sed si sit aliquid habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter. In tantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, in quantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi, et ipsum esse quod recipit est finitum. Et ex hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit, in quantum est esse participatum: hoc enim significat compositio ex finito et infinito (In De causis, lect. 4, n. 109).*

modo como se relaciona el efecto (criatura) con la causa (creador)⁴¹⁷. De todas formas, es lógico que en la participación trascendental del ser mediante el acto creador de Dios, la semejanza entre lo participado y los participantes refleje una cierta caída o pérdida de calidad ontológica, una a modo de degradación (no en sentido moral, por supuesto). Se quiere indicar con ello, únicamente, que en el tránsito de lo participado al participante se da un salto de lo simple a lo compuesto, y lo simple dice razón de perfección, mientras que lo compuesto manifiesta una cierta menesterosidad respecto a la causa de los componentes y de la composición misma por ellos formada. El acto puro de ser (*ipsum esse*), que es subsistente e infinito sólo en Dios –*per se subsistens*–⁴¹⁸ se halla en el participante limitado por una potencia, con la que entra en composición, de suerte que, estáticamente considerada, la participación trascendental del ser dice razón de estructura, a saber, composición de potencia (*participans*) y acto (*participatum*)⁴¹⁹; tal es la estructura metafísica del ente. A la inversa, si la consideramos desde el punto de vista dinámico, la participación trascendental del ser presupone de modo necesario el ejercicio de la causalidad eficiente creadora. Así lo declara Tomás de Aquino de modo inequívoco: todo lo que es por participación procede causalmente de lo que es por esencia⁴²⁰. Todo lo imperfecto, explica el Doctor Angélico, se deriva

⁴¹⁷ *Ipsum esse comparatur ad vitam et ad alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam: et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse; sed, quod magis est, divina quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi, quibus existentia participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit subsistentia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse. Ex hoc ergo concludit principale propositum: scilicet quod Deus convenienter principalius prae aliis nominibus laudatur sicut existens, quasi ex digniore donorum suorum (In div. nom., c. V, lect. 1, n. 635).*

⁴¹⁸ *Ostensum est (...) quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens non potest nisi una, cum albedines recipientur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse (S. Th., I, q. 44, a. 1).*

⁴¹⁹ *Esse creatum non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati (Quodl., X, a. 4, ad 4m). Et sic in quolibet creato est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum (Q. De spir. creat., a. 1).*

⁴²⁰ *Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam: non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant: sicut diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant: sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus, quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia (S. Th., I, q. 65, resp). In unoquoque*

de algo perfecto, pues las realidades perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas, como el acto a la potencia⁴²¹. Sobre este punto, comenta Clavell:

“Mientras las formas accidentales (blanco) y sustanciales (hombre) no nos llevan necesariamente como a su causa a una forma separada (blancura o humanidad), el ser sí. El *esse* participado, que todo ente tiene como propio y constitutivo de sí, nos lleva como a su Causa proporcionada, al *Esse* separado”⁴²².

... ..

En resumen, la creación de los entes por Dios es una verdad de orden natural que procede de la advertencia de la composición estructural del ente. La complexión de acto y potencia, en su máximo nivel de radicalidad metafísica y de universalidad, se da como composición real de ser y esencia en el ente concreto y finito. En efecto, ningún ente limitado puede autofundarse *a radice*. Por ello es preciso que su *actus essendi* se distinga realmente de su *modus essendi*⁴²³. Ningún ente agota el ser: solamente lo tiene. Y lo tiene recibido, participado.

Metafísicamente, la creación es la participación trascendental del *actus essendi*, que sólo Dios puede conferir a la criatura, pues no lo tiene, a su vez, recibido de otro, sino que lo es por esencia. Dios, como primera Causa del ser (es decir, como creador) es acto puro de ser subsistente y su esencia consiste en ser sin restricción alguna⁴²⁴.

La creación es un acto soberanísimo y especialísimo de causalidad eficiente, pues es el único en que la actividad causal (*vis productiva*) no presupone nada en el efecto, puesto que no supone, como es lógico, ni

genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensuratur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat (SCG., I, c. 28).

⁴²¹ *Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia* (SCG., I, c. 44).

⁴²² L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, 1980, p. 139.

⁴²³ Afirma TOMÁS DE AQUINO que “se llama ente a lo que participa del acto de ser de una manera determinada” (*In De causis*, lect. 7).

⁴²⁴ *Hoc autem quod est esse in nullius creaturae ratione perfecte includitur; cuiuslibet enim creaturae esse est aliud ab eius quidditate (...) Sed in Deo esse suum in eius quidditatis ratione, quia in Deo idem est quid est et esse* (*De Ver.*, q. 10, a. 12). Vid. también SCG., I, c. 11.

siquiera el mismo ser del efecto. Pero tampoco supone la esencia en la que éste es recibido mediante la causalidad creadora. Dios, al crear, no infunde ser a una esencia preexistente, como el artífice creado (causa segunda) impone una forma determinada a un efecto. También la esencia de la criatura es causada, pero no es creada “antes”, como una cosa a la que se añadirá luego “otra cosa”, a saber, el acto de ser, al modo como el accidente adviene a una sustancia primera que le hace de causa material *in qua*.

... ..

Con esta tesis podemos enriquecer la doctrina acerca de la relación entre causa y efecto con un nuevo matiz de doble dimensión:

1. Criatura y Creador son semejantes en el ser (inmanencia).

2. Pero se distinguen en el ser participado (trascendencia de Dios). El *esse* creado entra en composición con la esencia⁴²⁵.

Tal relación, formalmente constituida por el acto creador, es, en definitiva, una relación de dependencia de la criatura respecto de Dios y dicha dependencia engloba los dos aspectos mencionados⁴²⁶. La inmanencia y la trascendencia de Dios pueden ser simultáneamente entendidas o “comprendidas” mediante el análisis metafísico del ente y la participación trascendental de su acto de ser a través de la causalidad creadora. En efecto, afirma Tomás de Aquino que, aunque la Causa primera no forma parte de sus efectos (es exterior y los trasciende), no obstante el ser que en ellos se da no puede ser entendido más que porque Dios lo otorga⁴²⁷. La inmanencia de Dios en las criaturas es su presencia en ellas, si bien esta presencia no es entitativa sino operativa, como se ha visto, es decir, mediante la conservación de los entes en su ser y mediante el concurso en su operación o causalidad propia.

⁴²⁵ *Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia subsistens non est esse creatum (S. Th., I, q. 7, a. 2, ad 1m).*

⁴²⁶ *Illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et natura, posterius est (...) Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima (De Pot., q. 3, a. 3, ad 3m y ad 7m). Vid. también S. Th., I, q. 45, a. 3, ad 3m.*

⁴²⁷ *Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria (De Pot., q. 3, a. 5, ad 1m).*

BIBLIOGRAFÍA

Para las obras de Tomás de Aquino he utilizado la edición “Tauriniense” de Marietti, excepto en el caso de la *Summa Theologiae* y de la *Summa Contra Gentiles*, para las que he manejado la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Las obras de Aristóteles son citadas en este trabajo según la edición de la Academia Regia Borussica, *Aristotelis Opera*, vols. I-IV, ex recensione I. Bekkeri, Berlín, 1960.

Además de los textos consignados a pie de página aparecen relacionadas aquí las obras generales y monografías que considero más cercanas al asunto tratado:

Agustín de Hipona: *Obras*, en “Patrología Latina” (PL Migne), New Jersey, 1965.

Alcorta, J.L.: *La teoría de los modos en Suárez*. Madrid, 1949.

Anscombe, G.E.M. y Geach, P.T.: *Aristotle, Aquinas, Frege*, Oxford, 1973.

Anselmo de Canterbury: *Proslogion*, en PL - Migne.

Antonelli, M.T.: “El tema moderno del dinamismo e la contingenza tomista”, *Sapientia Aquinatis* (Communicationes IV Congressus Thomistici internationalis). Roma, 1955.

Artola, J.M.: *Creación y participación*. Madrid, 1963.

- Aubert, J.M.: *Philosophie de la Nature*. París, 1965.
- Baumgarten, G.: *Metaphysica*. Hallae-Magdeburgicae, 1757.
- Beck, H.: *El ser como acto*. Pamplona, 1975.
- Bersani, A.: “Principium causalitatis et existentia Dei”, *Divus Thomas*, II (1925), pp. 14-35.
- Bofill, J.: *La escala de los seres, o el dinamismo de la perfección*. Barcelona, 1950.
- Bomba, R.: “Die Identität im Erkenntnisakt bei Thomas von Aquin”, *Philosophisches Jahrbuch*, 69 (1962), pp. 75-101.
- Braun, E.: “Le probleme de l’esse chez Saint-Thomas. Peut-on parler d’‘Existentialisme’ thomiste?”, *Archives de Philosophie*, 22 (1959), pp. 211-226 y 529-565.
- Brentano, F.: *Sobre la existencia de Dios* (estudio introductorio y traducción al castellano de A. Millán-Puelles). Madrid, 1977.
- Brugger, W.: “Kant und das Sein”, *Scholastik*, 15 (1940), pp. 363-385.
- Camón Aznar, J.: *El ser en el espíritu*. Madrid, 1959.
- Canals, F.: *Para una fundamentación de la metafísica*. Barcelona, 1968.
- Cardona, C.: *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid, 1973.
- Cardona, C.: “El acto de ser y la acción creatural”, *Scripta Theologica*, 10 (1978), pp. 1081-1096.
- Cardona, C.: “La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral”, *Scripta Theologica*, 11 (1979), pp. 801-823.
- Clavell, L.: *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, 1980.
- Ceñal, R.: “El juicio y el ser”, *Revista de Filosofía*, 18 (1959), pp. 489-496.
- Cerezo Galán, P.: “La onto-teo-logía y el argumento ontológico. (Exégesis de la crítica tomista)”, *Revista de Filosofía*, 29 (1966), pp. 415-458.
- Courtes, P.C.: “L’être et le non-être selon Saint Thomas d’Aquín”, *Revue Thomiste*, 1966, pp. 575-610.

- Courtes, P.C.: “Participation et contingence selon Saint Thomas d’Aquin”, *Revue Thomiste*, 1969, pp. 201-235.
- Corvez, M.: “Existence et essence”, *Revue Thomiste*, 51 (1951), pp. 305-332.
- Cruz Hernández, M.: *La metafísica de Avicena*. Granada, 1949.
- Chambat, L.: “La ‘Quarta via’ de Saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 33 (1928), pp. 412-422.
- Chenu, M.: *Introduction à l’étude de St. Thomas d’Aquin*. París, 1955.
- De Finance, J.: “La notion du bien”, *Gregorianum*, 39 (1958), pp. 5-42.
- Deku, H.: “Infinitum prius finitum”, *Philosophisches Jahrbuch*, 62 (1953), pp. 267-284.
- Del Prado, N.: *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Friburgo, 1911.
- De Maria, M.: *Philosophia peripatetico-scholastica I. Ontologia*. Roma, 1898.
- Dempf, A.: *Metaphysik des Mittelalters*. München, 1930.
- De Raeymaeker, L.: *Metaphysica generalis*. Lovaina, 1931/32
- De Raeymaeker, L.: *Philosophie de l’être*. Lovaina, 1947.
- De Raeymaeker, L.: “L’être selon Avicenne et selon S. Thomas d’Aquin”, *Avicenna Commemoration Volume*. Calcuta, 1954, pp. 119-131.
- Descoqs, P.: “Le Suarezisme”, *Archives de Philosophie*, 2 (1924).
- Descoqs, P.: “Thomisme et Scolastique”, *Archives de Philosophie*, 5 (1927).
- De Vries, J.: *Denken und Sein*. Friburgo, 1937.
- De Vries, J.: “Existenz und Sein in der Metaphysik des hl. Thomas”, *Miscellanea Mediaevalia*, 1963, pp. 328-333.
- Diels, H. y Kranz, J.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich - Berlin, 1964.
- Ducot, C.: *Présence et absence de l’être*. París, 1960.

Dunne, J.S.: "Thomas' Theology of Participation", *Theological Studies*, 18 (1957).

Duns Scotus: *Opus Oxoniense*. Ed. Wadding, Lyon, 1639.

Duquesne, M.: *Apropos de la participation dans la philosophie de Saint Thomas. Mélanges de sciences religieuses*. Lille, 1945.

Echauri, R.: *Heidegger y la metafísica tomista*. Buenos Aires, 1970.

Echauri, R.: "Parménides y el Ser", *Anuario Filosófico*, 1973, pp. 99-115.

Endres, J.: "Die Potenz-Akt-Lehre heute", *Divus Thomas*, 27 (1949).

Estrada, J.M. de: "Reflexión acerca del principio de identidad", *Sapientia*, 8 (1953), pp. 276-282.

Fabro, C.: *Partecipazione e causalità*. Turin, 1960.

Fabro, C.: *La nozione metafisica di partecipazione*. Turin, 1963.

Fabro, C.: "Essere e esistenza", en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza (Argentina), 1949, pp. 723-728.

Fabro, C.: "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione", *Divinitas*, 11 (1967).

Fabro, C.: "Il ritorno al fondamento", *Scripta Theologica*, VI/1 (1974).

Fabro, C.: "Sviluppo, significato e valore della IV Via", *Doctor Communis*, VII (1954).

Fabro, C.: "Il concetto dell'essere e la metafisica", *Giornale di Metafisica*, VII (1952), pp. 661-668.

Fabro, C.: "Actualité et originalité de l'esse tomiste", *Revue Thomiste*, 64 (1956), pp. 240-270 y 480-507.

Fabro, C.: *Dall'essere all'esistente*. Brescia, 1957.

Fabro, C.: "Per la semantica originaria dello 'esse' tomistico. Miscellanea in honorem Patri Parente", *Euntes docete*, 1956, pp. 437-466.

Fabro, C.: "Dall'ente di Aristotele all'esse di S. Tommaso", *Aquinas*, I (1958), pp. 5-39.

Fabro, C.: “La problematica dell’esse tomistico”, *Aquinas*, 2 (1959), pp. 194-225.

Feckes, C.: *Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinstufen*. Paderborn, 1937.

Feigl, M.: “Der Begriff des Wesens und die Verschiedenheit von Wesen und Sein nach ‘De ente et essentia’ des hl. Thomas von Aquin”, *Philosophisches Jahrbuch*, 55 (1942), pp. 277-299.

Fernández, J.L.: “El objeto de la Metafísica en la tradición aristotélica”, *Anuario Filosófico*, XII/2 (1979), pp. 65-101.

Ferrer Arellano, J.: “Noción de Dios y pruebas en Teodicea”, *Anuario Filosófico*, 5 (1972), pp. 173-208.

Forest, A.: *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d’Aquin*. París, 1931.

Frank, S.: *La connaissance et l’Être*. París, 1937.

Fuetscher, L.: *Die ersten Denk- und Seinsprinzipien*. Innsbruck, 1931.

Gálvez, E.M.: “Posibilidad y contingencia”, *Revista de Filosofía*, 2 (1943), pp. 605-611.

García López, J.: “Analogía de la noción de acto”, *Anuario Filosófico*, 6 (1973), pp. 140-179.

García López, J.: “La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas”, *Anuario Filosófico*, 2 (1969).

Garrigou-Lagrange, R.: *De Deo Uno*. París, 1938.

Garrigou-Lagrange, R.: “La Distinction Réelle d’Essence et d’existence et le Principe d’Identité”, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, (1909).

Garrigou-Lagrange, R.: *Dieu. Son existence et sa nature*. París, 1950.

Garrigou-Lagrange, R.: “Le Réelle e la Limitation de l’Acte par la Puissance qui le reçoit”, *Angelicum*, 31 (1954).

Geach, P.T.: “God’s Relation to the World”, en *Logic Matters*. Oxford, 1972.

- Geiger, R.: *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*. París, 1953.
- Giacon, G.: *Atto e potenza*. Brescia, 1947.
- Gilson, E.: *L'être et l'essence*. París 1962.
- Gilson, E.: *Le Thomisme*. París, 1948.
- Gilson, E.: *Constantes philosophiques de l'être*. París, 1982.
- Gilson, E.: *El ser y los filósofos*. Pamplona, 1979.
- Gilson, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid, 1973.
- Gilson, E.: "Virtus essendi", *Mediaeval Studies*, 26 (1964), pp. 1-11.
- Gilson, E.: *Jean Duns Scoto. Introduction a ses positions fondamentales*. París, 1952.
- Girardi, G.: *Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino*. Turin, 1954.
- González García, A.L.: *Ser y participación*. Pamplona, 1979.
- Grabmann, M.: *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*. München, 1946.
- Grabmann, M.: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Münster, 1949.
- Gredt, J.: *Elementa philosophie aristotelico-thomisticae*. Friburgo, 1937.
- Grenet, P.: *Ontología*. Barcelona, 1970.
- Habbel, J.: *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin*. Regensburg, 1928.
- Hamelin, O.: *Le système d'Aristote*. París, 1976.
- Heidegger, M.: *Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957.
- Henle, R.J.: *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of St. Thomas*. De Haag, 1956.
- Heinrich, D.: *Der ontologische Gottesbeweise*. Tübingen, 1960.

- Hollencamp, C.: *Causa causarum: on the nature of God and final cause*. Quebec, 1949.
- Horten, M.: *Die Metaphysik Avicennas*. Halle, 1907.
- Horvath, A.: *Metaphysik der Relationen*. Graz, 1914.
- Inciarte, F.: *Forma formarum*. Friburgo, 1970.
- Inciarte, F.: *El reto del positivismo lógico*. Madrid, 1974.
- Inciarte, F.: “Ser veritativo y ser existencial”, *Anuario Filosófico*, XII/2 (1980).
- Inciarte, F.: “Metafísica y cosificación”, *Anuario Filosófico*, X/1 (1977).
- John, H.J.: “The emergence of the act of existing in recent thomism”, *International Philosophical Quarterly*, (1961), pp. 595-620.
- Jolivet, R.: *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. París, 1931.
- Jolivet, R.: *Le Thomisme*. París, 1933.
- Juan de Santo Tomás: *Cursus Theologici in Im Partem D. Thomae*. Genova, 1654.
- Juan de Santo Tomás: *Cursos Philosophicus Thomisticus*. Turín, 1930.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (AK). Berlín 1910-1972.
- Kant, I.: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (AK). Berlín 1910-1972.
- Keller, A.: *Sein ider Existenz?* München, 1968.
- Kenny, A.: *A Five Ways. St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. Londres, 1972.
- Krempel, A.: *La doctrina de la relation chez S. Thomas*. París, 1952.
- Lakebrink, B.: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln, 1955.

Lakebrink, B.: “La interpretación existencial del concepto tomista del acto de ser”, en *Veritas et Sapientia*. Pamplona, 1975, pp. 21-40.

Lemaitre, Ch.: *Le Métaphysicien*. París, 1924.

Lemaitre, Ch.: “La preuve de l’existence de Dieu par les degrés des êtres”, *Nouvelle Revue de Théologie*, 54 (1927), pp. 321-339 y 436-468.

Lotz, J.B.: “Sein und Existenz”, *Gregorianum*, 40 (1959), pp. 400-466.

Llano, A.: *Metafísica y lenguaje*. Pamplona, 1984.

Llano, A.: “Filosofía trascendental y filosofía analítica”, *Anuario Filosófico*, XI/1 (1978), pp. 89-112 y XI/2 (1978), pp. 51-82.

Llano, A.: “Actualidad y efectividad”, *Estudios de Metafísica*, 4 (1974), pp. 141-175.

Maier, A.: *Das Problem der intensiven Größe in der Scholastik*. Leipzig, 1940.

Manser, G.M.: *Das Wesen des Thomismus*. Friburgo, 1932. Trad. castellana, *La esencia del tomismo*. Madrid, 1953.

Manser, G.M.: “Hugo von St. Viktor und die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz”, *Divus Thomas*, VIII (1930).

Maquart, F.: “Aristote n’a-t-il affirmé q’une distinction logique entre l’essence et l’existence?”, *Revue Thomiste*, (1926), pp. 62-72.

Marc, A.: “L’idée de l’être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieur”, *Archives de Philosophie*, 10 (1933), pp. 1-144.

Maréchal, J.: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*. Lovaina-París, 1945.

Margolis, J.: *Knowledge and Existence*. New York, 1973.

Margolis, J.: *Fact and Existence*. Oxford, 1969.

Maritain, J.: *Sept leçons sur l’être et les premiers principes de la raison spéculative*. París, 1934.

Martínez del Campo, R.: *Dovtrina S. Thomae de actu et potentia*. México, 1944.

Mascall, E.L.: *Existence and Analogy*. Londres, 1949.

- Meyer, H.: *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*. Paderborn, 1964.
- Millán-Puelles, A.: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. Madrid, 1947
- Millán-Puelles, A.: “Ser ideal y ente de razón”, en *La claridad en filosofía y otros estudios*. Madrid, 1958.
- Muñiz, F.: “La ‘cuarta vía’ de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios”, *Revista de Filosofía*, 3 (1944), pp. 385-433 y 4 (1945), pp. 49-101.
- Munnynck, M.: “L’idée de l’être”, *Revue Neoscholastique de Philosophie*, 31 (1929), pp. 183-203, 257-279 y 415-437.
- Nicoletti, E.: ”‘Existencia’ e ‘actus essendi’ in S. Tommaso”, *Aquinas*, I (1958), pp. 241-267.
- Nink, C.: “Logos, Telos, Enérgeia”, *Scholastik*, 17 (1942), pp. 17-31.
- Ocáriz, F.: “Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación”, *Divus Thomas*, 51 (1974), pp. 403-424.
- Oeing-Hanhoff, L.: *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*. Münster, 1953.
- Owens, J.: *Doctrina of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, 1963.
- Palacios, J.M.: *El idealismo trascendental. Teoría de la verdad*. Madrid, 1979.
- Philippe, M.D.: “Originalité de ‘l’ens rationis’ dans la philosophie de Saint Thomas”, *Angelicum*, 1975, pp. 91-124.
- Pieper, J.: *Die Wahrheit der Dinge*. München, 1947
- Pieper, J.: *Die Wirklichkeit und das Gute*. München, 1956.
- Polo, L.: *El acceso al ser*. Pamplona, 1964.
- Rabeau, G.: *Species, verbum. L’activité intellectuelle élémentaire selon St. Thomas d’Aquin*. París, 1938.
- Ramírez, J.: “De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”, *La Ciencia Tomista*, 24 (1921), pp. 20-40 y 25 (1922), pp. 17-38.
- Rassam, J.: *La metaphysique de Saint Thomas*. París 1960.

- Reale, G.: *Il concetto di Filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*. Milán, 1961.
- Rioux, B.: *L'être et la vérité chez Heidegger et Sant Thomas d'Aquin*. París, 1963.
- Rivaud, A.: *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. París, 1905.
- Rodríguez Rosado, J.J.: "Teodicea y Nihilismo", *Anuario Filosófico*, (1973), pp. 241-257.
- Ross, W.D.: *Aristotle*. Oxford, 1923.
- Rougier, M.L.: *La scolastique et le thomisme*. París, 1925.
- Rozwadowski, A.: "De perception substantiae et de eius habitudine ad accidentia", *Gregorianum*, 7 (1926), pp. 73-96.
- Rozwadowski, A.: "De duplici limitatione actus in doctrina S. Thomae", *Ebda*, 8 (1943), pp. 209-236.
- Saliba, D.: *Étude sur la Métaphysique*. París, 1926.
- Schiltz, E.: "La place du 'quod est' et du 'quo est' dans la métaphysique thomiste", *Divus Thomas*, 40 (1937), pp. 22 ss.
- Schindele, S.: "Aseität Gottes. Essentia und existentia im Neuplatonismus", *Philosophisches Jahrbuch*, 22 (1909), pp. 166 ss.
- Schneider, C.M.: *Das Wissen Gottes nach der Lehre des hl. Thomas*. Regensburg, 1884-1886.
- Schulemann, G.: *Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*. Münster, 1915.
- Schulemann, G.: *Die Lehre von der Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*. Leipzig, 1929.
- Sciacca, M.F.: *Atto ed essere*. Roma, 1956.
- Sertillanges, A.D.: *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*. París, 1955.
- Severino, E.: "La struttura dell'essere", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 52 (1950), pp. 385-411.
- Severino, E.: *La struttura originaria*. Brescia, 1958.

- Siewerth, G.: *Die Abstraktion und das Sein*. Salzburg, 1958.
- Siewerth, G.: “Die Analogie des Seienden”, en *Festschrift K. Rahner I*. Friburgo, 1964, pp. 111-135.
- Siewerth, G.: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. Einsiedeln, 1959.
- Söhngen, G.: “Wesen und Akt in den scholastischen Lehre von der ‘participatio’ un der ‘analogia entis’”, *Studium Generale*, 8 (1955), pp. 649-662.
- Soleri, V.: “Primato dell’ente”, *Sapienza*, 3 (1950), pp. 398-419.
- Stallmach, J.: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim, 1959.
- Stallmach, J.: “Zur Frage der Univozität im Seinsbegriff”, *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 14 (1959), pp. 40-45.
- Stallmach, J.: “Zur Problematik der ‘Tertia via’ der Gottesbeweise Thomas von Aquin”, en *Miscellanea Mediaevalia*. Berlín, 1963, pp. 380-385.
- Stein, E.: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Sein*. Friburgo, 1950.
- Suárez, F.: *Disputationes Metaphysicae*. Madrid, 1960-1966.
- Thibault, H.J.: *Creation and metaphysics*. The Haghe, 1970.
- Trepanier, E.: “L’Être et ses propriétés”, *Rev. Univ. Laval*, 5 (1950-51), pp. 603-610.
- Tugendhat, E.: *Die Sprachanalytische Kritik der Ontologie*. München, 1967.
- Wilhelmsen, F.D.: *La trascendencia en la metafísica actual*. Madrid, 1963.
- Williams, C.J.F.: *What is Existence?* Oxford, 1981.
- Wyser, P.: *Thomas von Aquin*. Berna, 1950.